



Universidad de Valladolid

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE HISTORIA SIMANCAS

TESIS DOCTORAL

**LA IGLESIA DE LOS SANTOS SERGIO Y BACO
DEL VIEJO CAIRO EN EL CONTEXTO DE LO COPTO
Y SU RESTAURACIÓN (1999-2004)**

Presentada por Andrés Álvarez Vicente para optar
al grado de doctor por la Universidad de Valladolid

Dirigida por las doctoras:
D.^a Patricia Andrés González y D.^a Esther Pons Mellado

Valladolid, 2016

A mi familia

RESUMEN

La cultura copta ha quedado eclipsada en Egipto por la faraónica y la islámica, a pesar de la importancia que tuvo en los primeros siglos del cristianismo. Los árabes, en principio tolerantes con los cristianos, permitieron que el entorno de la fortaleza romana de Babylon adquiriera para ellos una especial relevancia, que aumentaría cuando en el siglo XI se trasladó allí la sede patriarcal desde Alejandría. En este contexto destaca la iglesia de los Santos Sergio y Baco, considerada la más antigua con culto de África y a la que la tradición asocia la presencia de la Sagrada Familia. Tras la restauración llevada a cabo por un equipo hispano-egipcio entre 1999 y 2004, y las excavaciones arqueológicas a las que se asociaron en parte sus trabajos, la historia de esta iglesia y de su entorno se reescribe.

PALABRAS CLAVE

Iglesia de los Santos Sergio y Baco, Abu Sirga, coptos, Sagrada Familia, cripta, Babylon, el Viejo Cairo, restauración y excavación arqueológica.

ABSTRACT

The Coptic culture was eclipsed in Egypt by the Pharaonic and Islamic cultures, in spite of the importance that it had in the early centuries of Christianity. The Arabs, at first tolerant with the Christians, allowed that the environment of the Roman fortress of Babylon should have for them a special relevance, which would be greater when in the XI century the Patriarchal See was moved there from Alexandria. In this context there stands out the Church of Saints Serge and Bacchus, considered to be the oldest church with cult in Africa and traditionally associated to the presence of the Holy Family. After its restoration by a Spanish-Egyptian team between the years 1999 and 2004, and the archaeological excavations to which their works were partly related, the history of this church and its environment is rewritten.

KEYWORDS

Church of Saints Sergius and Bacchus, Abu Sirga, Coptic, Holy Family, crypt, Babylon, Old Cairo, restoration, archaeological excavation.

SUMARIO PAGINADO

<u>INTRODUCCIÓN.....</u>	1
I.- JUSTIFICACIÓN	7
II.- OBJETIVOS E HIPÓTESIS.....	8
III.- METODOLOGÍA, PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO Y MEDIOS.....	10
<u>1.- ESTADO DE LA CUESTIÓN.....</u>	<u>17</u>
<u>2.- MARCO HISTÓRICO: SITUACIÓN SOCIAL Y ADMINISTRATIVA DE EGIPTO DESDE SU HELENIZACIÓN HASTA NUESTROS DÍAS.....</u>	<u>47</u>
<u>3.- EL CRISTIANISMO EN EGIPTO: LOS COPTOS.....</u>	<u>79</u>
3.1.- EL RELATO EVANGÉLICO DE LA HUIDA A EGIPTO DE LA SAGRADA FAMILIA	80
3.2.- ORÍGENES DEL CRISTIANISMO EN EGIPTO	87
3.2.1.- LA TRADICIÓN DE SAN MARCOS	87
3.2.2.- EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO EN EGIPTO	89
3.2.3.- PERSECUCIÓN Y TOLERANCIA HACIA LOS CRISTIANOS.....	93
3.3.- EL TÉRMINO COPTO Y LA CULTURA COPTA.....	97
3.4.- ESPECIFICIDAD DE LA IGLESIA COPTA	104
3.4.1.- PATRIARCADO Y MONACATO EN EGIPTO.....	104
3.4.2.- EL PAPEL DE EGIPTO EN LAS CONTROVERSIAS DE LA IGLESIA TRAS LA LIBERTAD DEL CULTO CRISTIANO: EL CISMA COPTO.....	118
3.4.3.- DIVERSIFICACIÓN DEL CRISTIANISMO EN EGIPTO.....	125
3.4.4.- EL CRISTIANISMO EN EL CORÁN	129
<u>4.- EL ARTE COPTO Y SU PUESTA EN VALOR.....</u>	<u>135</u>
<u>5.- LA IGLESIA DE LOS SANTOS SERGIO Y BACO DEL VIEJO CAIRO.....</u>	<u>155</u>
5.1.- FUENTES LITERARIAS Y DOCUMENTALES	156
5.2.- DE BABYLON AL VIEJO CAIRO.....	191
5.3.- LOS SANTOS SERGIO Y BACO	204
5.4.- LA CRIPTA Y LA TRADICIÓN DE LA SAGRADA FAMILIA	209
5.5.- ABU SIRGA Y LA ORDEN FRANCISCANA	228
5.6.- ANÁLISIS DESCRIPTIVO DE LA IGLESIA Y DE SUS ELEMENTOS.....	230
5.6.1.- EL EXTERIOR Y LOS ACCESOS.....	231

5.6.2.- EL INTERIOR Y SU DISTRIBUCIÓN.....	244
5.6.3.- ELEMENTOS PRINCIPALES Y DEFINITORIOS.....	261
5.6.4.- MODELO ARQUITECTÓNICO, MATERIALES Y SISTEMAS CONSTRUCTIVOS	338
5.7.- FUNDACIÓN E INTERPRETACIÓN DEL CONJUNTO	361
5.8.- OTROS ELEMENTOS QUE PERTENECIERON A LA IGLESIA DE LOS SANTOS SERGIO Y BACO O QUE HAN DESAPARECIDO IRREMEDIABLEMENTE.....	400
5.9.- RELIQUIAS CONSERVADAS EN LA ACTUALIDAD.....	407
<u>6.- LOS TRABAJOS DE CONSERVACIÓN Y RESTAURACIÓN EN LA IGLESIA DE LOS SANTOS SERGIO Y BACO Y EN SU CRIPTA (1999-2004).....</u>	<u>409</u>
6.1.- ORIGEN DEL PROYECTO Y MODELO DE GESTIÓN	411
6.2.- PUESTA EN MARCHA Y DESARROLLO DE LOS TRABAJOS.....	418
6.2.1.- FASES DEL PROYECTO Y RESTAURACIÓN DE LOS DISTINTOS ELEMENTOS	420
6.2.2.- LAS EXCAVACIONES EN EL SUBSUELO DE LA IGLESIA Y LA RESTAURACIÓN DE LA CRIPTA.....	444
6.2.3.- CONSERVACIÓN PREVENTIVA ANTES, DURANTE, Y DESPUÉS DE LOS TRABAJOS ARQUEOLÓGICOS Y DE RESTAURACIÓN.....	495
6.3.- EVALUACIÓN, DOCUMENTACIÓN, SEGUIMIENTO Y DIFUSIÓN.....	508
6.3.2.- SEGUIMIENTO DE LOS TRABAJOS DE RESTAURACIÓN	516
6.3.3.- DIFUSIÓN DE LOS TRABAJOS ARQUEOLÓGICOS Y DE RESTAURACIÓN	518
6.4.- INTERVENCIONES REALIZADAS CON POSTERIORIDAD	521
<u>7.- CONCLUSIONES.....</u>	<u>523</u>
7.1.- ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS A PARTIR DE LOS OBJETIVOS E HIPÓTESIS	524
7.2.- CONCLUSIONES GENERALES	534
7.3.- LIMITACIONES AL ESTUDIO Y LÍNEAS FUTURAS DE INVESTIGACIÓN.....	539
<u>8.- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	<u>541</u>
<u>9.- ÍNDICE DE FIGURAS</u>	<u>563</u>
<u>ANEXOS.....</u>	<u>577</u>
I.- LÍNEA DEL TIEMPO	579
II.- CALENDARIO COPTO 2016	599

INTRODUCCIÓN

Entre los años 1999 y 2004 tuvo lugar la restauración de la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo, una oportunidad que permitió a un equipo de restauradores españoles, además de contribuir a la preservación de la que se considera la iglesia con culto más antigua de África, entrar en contacto con los coptos, una minoría religiosa de significativa importancia en Egipto que fuera de sus fronteras es poco conocida.

El proyecto, dirigido por José Sancho Roda y Antonio Sánchez-Barriga, en aquel momento miembros en activo del Instituto del Patrimonio Histórico Español (IPHE)¹, se encargó de la restauración integral de la iglesia y colaboró con los trabajos de drenaje del entorno de la fortaleza romana de Babylon que llevó a cabo USAID (*United States Agency for International Development*) y CWO (*Cairo Wasterwater Organization*), centrado en la preservación de los principales monumentos del Viejo Cairo. Esta actuación, que ha permitido cambiar sustancialmente la percepción que se tenía de este entorno milenario, en el caso concreto de la iglesia de los Santos Sergio y Baco ayuda a comprender mucho mejor su realidad histórica, especialmente en lo que a su cripta se refiere, por ser el lugar en el que según la tradición la Sagrada Familia pasó un tiempo tras tener que abandonar su tierra natal por la persecución de Herodes; acontecimiento trascendental para los cristianos coptos.

A lo largo del trabajo se aludirá a la iglesia protagonista del mismo como Abu Sirga, Santos Sergio y Baco, o San Sergio, aunque ha recibido distintos nombres en función del momento y del idioma empleado.

La tesis está estructurada fundamentalmente en seis capítulos. Antes de su desarrollo se plantea la justificación de la misma en base a una motivación, finalidad e interés concreto, para después establecer unos objetivos, hipótesis y la metodología empleada para su desarrollo. Seguidamente, se pasará a mostrar en el capítulo 1 el “Estado de la cuestión”, es decir, la aproximación historiográfica de los antecedentes y la situación actual de los estudios llevados a cabo sobre el tema que nos ocupa en el ámbito internacional.

¹ El centro ha cambiado desde su fundación varias veces de nombre, siendo actualmente el de Instituto del Patrimonio Cultural de España (IPCE).

En el “marco histórico”, desarrollado en el punto 2, se ha considerado que lo más conveniente es hablar de la “situación social y administrativa de Egipto desde su helenización hasta nuestros días”, destacándose, especialmente, los hechos que han repercutido en la vida de los coptos o en la iglesia de Abu Sirga y su entorno a lo largo de los siglos. Los datos mostrados son igualmente interesantes a la hora de entender los motivos por los cuales el cristianismo llegó prácticamente a todo el territorio, así como para ver la forma en que los coptos se han visto relegados a ser una minoría en su propio país como consecuencia de la invasión árabe.

El punto 3, titulado “el cristianismo en Egipto: los coptos”, comienza presentando los relatos evangélicos que tratan el viaje de la Sagrada Familia al país del Nilo (3.1), siendo el de Mateo el único de los evangelios canónicos que lo aborda. No obstante, como se verá, las referencias en los apócrifos son más abundantes y ricas en este sentido, aunque no lleguen en ningún caso a ser lo suficientemente significativas con respecto al tema que nos ocupa.

De los “orígenes del cristianismo en Egipto” se hablará en el apartado 3.2, destacando primeramente la figura de san Marcos como personaje al que se atribuye su evangelización (3.2.1). También se verá la forma en que se produjo la “expansión del cristianismo en Egipto” (3.2.2), y cómo las persecuciones hacia los cristianos fueron en el territorio incluso más duras que en el resto del Imperio, al sumarse a la cuestión religiosa el enfrentamiento político, motivo por el cual el comienzo de la era copta se hizo coincidir con el gobierno del emperador Diocleciano (3.2.3).

El apartado 3.3 se dedicará a explicar brevemente la formación y el significado del término copto, así como los aspectos de su cultura que pueden tener más relevancia en relación a los distintos aspectos abordados en el presente trabajo.

En el punto 3.4, titulado “especificidad de la iglesia copta”, se hablará primeramente de dos de sus peculiaridades más destacadas: el monacato y el patriarcado (3.4.1), precisamente cuando hace relativamente poco tiempo ha fallecido Chenuda III, máxima dignidad copta en el momento en que tuvieron lugar los trabajos arqueológicos y de restauración a los que se hace mención.

En el apartado 3.4.2 se verá el papel que jugó Egipto en las controversias que se produjeron en el seno de la Iglesia tras su legalización, manifestadas especialmente en el marco de los concilios ecuménicos. Estos hechos, que derivaron en un cisma, tuvieron como resultado que el cristianismo egipcio se diversificara, algo que sigue ocurriendo hasta nuestros días y que se planteará en el punto 3.4.3.

Dado que desde el siglo VII los cristianos coptos han tenido que convivir con los musulmanes, se mostrará un aspecto poco conocido de la relación entre el cristianismo y el islam, abordándose en el apartado 3.4.4 su presencia en el Corán.

En el punto 4 se hará una contextualización del arte copto, planteándose especialmente la forma en que se produjo su puesta en valor; por estar íntimamente relacionada con las iglesias del Viejo Cairo.

La iglesia de Abu Sirga, junto con las fuentes para su estudio y el análisis descriptivo, se desarrollará en profundidad en el punto 5. Se empezará por exponer las “fuentes literarias y documentales” con las que se cuenta (5.1), para continuar viendo la evolución que sufrió el barrio copto desde que en época de los romanos era conocido como Babylon hasta convertirse con el tiempo en el Viejo Cairo (5.2), y mostrar en el apartado 5.3 quiénes fueron los santos sirios Sergio y Baco, bajo cuya advocación se puso la iglesia.

Al abordar estrictamente la iglesia de Abu Sirga, se tratará en profundidad en el punto 5.4 el lugar que le otorga su protagonismo en el contexto cristiano en general y en el copto en particular, su cripta; por estar asociada históricamente a la tradición que la señala como un lugar de estancia temporal de la Sagrada Familia. Se verá también en el punto 5.5 la relación que por ese motivo mantuvo la iglesia con la orden franciscana.

El “análisis descriptivo de la iglesia y de sus elementos” se estructurará desde distintos puntos de vista en el apartado 5.6: “el exterior y los accesos” (5.6.1); “el interior y su distribución” (5.6.2); sus “elementos principales y definitorios” (5.6.3), coincidentes en la mayoría de los casos con el resto de iglesias coptas; y el “modelo arquitectónico, materiales y sistemas constructivos” (5.6.4).

El punto 5 finalizará abordando la fundación del templo, para continuar haciendo una interpretación del conjunto (5.7) en la que se valorará la evolución del inmueble relacionando las fuentes con su realidad material. Se hará mención igualmente a “otros elementos que pertenecieron a la iglesia de los Santos Sergio y Baco o que han desaparecido irremediamente” (5.8), así como una relación de las “reliquias conservadas en la actualidad” (5.9).

En el punto 6 se explicará en qué consistieron “los trabajos de conservación y restauración en la iglesia de los Santos Sergio y Baco y en su cripta” durante 1999 y 2004. Se verá por ello el “origen del proyecto y el modelo de gestión” (6.1); la puesta en marcha y su desarrollo (6.2); las fases y la restauración de los distintos elementos (6.2.1); las excavaciones en el subsuelo de la iglesia y de la cripta (6.2.2); así como la conservación preventiva antes, durante, y después de las intervenciones (6.2.3). Para finalizar este apartado se valorará la “evaluación, seguimiento y difusión” de los trabajos a corto y medio plazo, prestando especial atención a la manera en que se ha comportado con el paso del tiempo la conservación de los bienes restaurados (6.3).

El punto 7 estará dedicado a las conclusiones, haciéndose un análisis de los objetivos marcados y de una hipótesis (7.1). Se mostrarán igualmente las conclusiones generales (7.2), y se plantearán las limitaciones al estudio y las posibles líneas futuras de investigación (7.3).

Todas las publicaciones consultadas para la elaboración de este trabajo de investigación quedarán reflejadas por orden alfabético en el punto 8, “referencias bibliográficas”, en el que se incluirán igualmente algunas páginas web.

Se ha procurado acompañar los textos con fotografías para complementarlos y facilitar su comprensión, haciéndose en muchos casos referencias internas a las imágenes y a comentarios o ideas mostrados en el texto para evitar, en la medida de lo posible, tener que repetir información. Por ello, la documentación gráfica y fotográfica presentada, referenciada como “figuras”, estará numerada correlativamente, quedando en su conjunto reflejada en el punto 9 en un índice en el que aparecen todas ellas acompañadas en cada caso de su procedencia o autoría.

Para finalizar, habrá un apartado dedicado a los anexos. El primero de ellos se ha denominado “línea del tiempo” (I), y es una tabla cronológica creada para relacionar en los distintos periodos históricos a los personajes que han ostentando el poder religioso y político en Egipto, diferenciándose a su vez a los mandatarios coptos de sus homólogos católicos romanos. En ella se han destacado también algunos acontecimientos o hechos especialmente significativos en relación con los coptos, Egipto, o la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo.

El segundo anexo (II) es una correspondencia entre nuestro calendario y el copto, para que se vean las diferencias sustanciales que existen entre ambos.

A continuación se presenta la justificación, los objetivos, una hipótesis, la metodología empleada, y los medios con los que se ha contado para el desarrollo de esta tesis doctoral, que tiene el interés especial de contar con información de primera mano y una gran parte del material gráfico propio.

I.- JUSTIFICACIÓN

La motivación a la hora de realizar este trabajo de investigación es en primer lugar personal, aunque se puede considerar que puede servir igualmente a todas aquellas personas que quieran conocer el contexto copto en general y la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo en particular. Será igualmente un testimonio del estado del edificio en el momento actual, ante una situación incierta que hace temer por el futuro de los monumentos cristianos que se encuentran en territorios islámicos.

Existe un desconocimiento generalizado sobre los coptos, a pesar de que en los últimos años hayan tenido una mayor repercusión mediática por la situación política creada tras la denominada Primavera Árabe. Cuando se piensa en Egipto es lógico que se tenga como referente la cultura faraónica, pero trabajar en Abu Sirga no solamente nos puso en contacto con ellos y su patrimonio cultural, algo que para un historiador del arte es de por sí muy gratificante, sino que como restauradores hizo que hubiera que enfrentarse a grandes retos profesionales. Por ello, a los intereses anteriormente expuestos se une el que este trabajo aporte información que va a permitir cambiar la idea que se tenía hasta ahora, no solamente de la iglesia, sino también del entorno en el que se encuentra, el Viejo Cairo.

La intervención en Abu Sirga se puede considerar integral, partiendo igualmente de la base de que actuaciones de estas características no son las más habituales entre las misiones extranjeras que trabajan en Egipto, que son fundamentalmente arqueológicas. A ello, se une otro detalle igualmente importante teniendo en cuenta el contexto social y religioso en el que se desarrolló; que participaron conjuntamente tanto hombres como mujeres, un aspecto que fue muy valorado por los gobiernos español y egipcio.

La iglesia de los Santos Sergio y Baco es uno de los enclaves principales del barrio copto de El Cairo, pero el celo que se tiene por impedir tomar imágenes en su interior hace que todo el material gráfico del que se dispone tenga un valor añadido. También los trabajos de restauración ofrecieron la posibilidad de poder acceder a todo el inmueble, y en especial a su cripta, cerrada desde hace décadas a la visita tanto de fieles coptos como de turistas.

II.- OBJETIVOS E HIPÓTESIS

Como en cualquier investigación, el presente estudio se plantea unos objetivos. La consecución de los mismos se fundamentará, en este caso, tanto en la labor de investigación teórica como en el trabajo de campo desarrollado entre los años 1999 y 2004, al participar el doctorando activamente en la restauración de la iglesia y en labores de apoyo a las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo por ARCE (*American Research Center in Egypt*).

En primer lugar se presentan tres **objetivos generales** para contextualizar la iglesia de Abu Sirga:

O.G.1.- Mostrar la génesis del cristianismo en Egipto.

O.G.2.- Comprender las circunstancias que llevaron a los coptos a separarse del resto de la cristiandad y a convertirse en una minoría religiosa y social en su propio país.

O.G.3.- Plantear las características esenciales de la cultura copta y la puesta en valor de su arte.

A su vez, se establecen siete **objetivos específicos** en relación a la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo enfocados en una doble vertiente; histórico-artística, y en el campo de la conservación-restauración:

O.E.1.- Recopilar toda la información significativa posible relacionada con la iglesia de Abu Sirga.

O.E.2.- Documentar los elementos que se encuentran actualmente en la iglesia y su función, al encontrarse en un territorio potencialmente peligroso para su salvaguarda.

O.E.3.- Establecer los cambios que se han ido produciendo en la iglesia a lo largo del tiempo.

O.E.4.- Localizar arquitectónicamente hablando unos precedentes y paralelismos más concretos y claros para la iglesia que los tenidos en cuenta hasta el momento.

O.E.5.- Establecer un mayor orden en las cronologías.

O.E.6.- Identificar los factores de alteración a los que está expuesto el patrimonio conservado en la iglesia.

O.E.7.- Mostrar que la Conservación-Restauración es una aliada fundamental para la Arqueología y para la Historia del Arte, habiendo entre ellas reciprocidad.

En base a los objetivos establecidos se formula también la siguiente **hipótesis**:

H.1.- Que se podría poner en duda que la estancia de la Sagrada Familia en Babylon tuviera lugar en este enclave en concreto, como afirman la mayoría de las fuentes antiguas y referencian tradicionalmente las modernas.

Sobre la misma, antes de proseguir, conviene aclarar que en ningún caso se pretende con este trabajo atacar a los coptos o a la religión cristiana, más bien lo contrario. Será una forma de abordar de manera científica un asunto que se fundamenta en este caso en la tradición, aspecto esencial en todas las culturas, procurando contrastar las fuentes y los trabajos arqueológicos con el mayor respeto y rigor posible; yendo por delante la admiración por un pueblo que ha sabido mantener sus convicciones a pesar de las dificultades que esto ha implicado.

III.- METODOLOGÍA, PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO Y MEDIOS

Se puede definir metodología como *ciencia del método o; conjunto de métodos que se siguen en una investigación científica o en una exposición doctrinal*², estableciéndose en este caso para su desarrollo una metodología general y dos específicas en relación con la doble vertiente del trabajo: histórico-artística y de conservación-restauración.

Para la metodología general propia de un trabajo académico de estas características se ha tenido en cuenta la propuesta por el recientemente fallecido Umberto Eco en su obra *Cómo se hace una tesis*³, en la que dice que significa:

- 1º.- *Localizar un tema concreto.*
- 2º.- *Recopilar documentos sobre dicho tema.*
- 3º.- *Poner en orden dichos documentos.*
- 4º.- *Volver a examinar el tema partiendo de cero a la luz de los documentos recogidos.*
- 5º.- *Dar una forma orgánica a todas las reflexiones precedentes.*
- 6º.- *Hacerlo de modo que quién lo lea comprenda lo que se quería decir y pueda, si así lo desea, acudir a los mismos documentos para reconsiderar el tema por su cuenta.*

De forma específica, la metodología de la Historia del Arte debe mucho a las corrientes filosóficas que influyeron en sus principales métodos de estudio y que derivaron en primera instancia desde el siglo XIX en la clasificación, ordenación y catalogación del patrimonio cultural. En este sentido, es evidente que el arte copto no permaneció al margen, como evidencia la creación del Museo Copto de El Cairo, aunque se ha visto frenado en otros aspectos y por distintos motivos⁴, algo que como se verá se pone de manifiesto especialmente en ejemplos como el que nos ocupa.

² RAE: *Diccionario de la Lengua Española*. Edición del Tricentenario, Real Academia Española de la Lengua, Barcelona, 2014, p. 1456.

³ ECO, U.: *Cómo se hace una tesis*. Ed. Gedisa, Biblioteca de Educación, Barcelona, 2005, p. 22.

⁴ El arte copto ha sufrido una gran descontextualización, es esencialmente anónimo, cuenta con muy pocas referencias cronológicas claras, a lo largo de la historia ha corrido un riesgo constante de cara a su conservación como consecuencia de la intolerancia religiosa momentánea, y está en la mayoría de los casos poco estudiado. Además, la arqueología aportará nuevos datos y ejemplos, así como la ciencia propondrá nuevas técnicas de estudio, lo que propiciará su revisión.

Para la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo la denominada por Julius Schlosser *literatura artística*⁵ es nula en lo que respecta a fuentes literarias de carácter directo, es decir, generadas por los propios creadores/artistas, por lo que necesariamente hay que remitirse a documentación posterior con carácter artístico. Ésta se complementa con documentos gráficos, especialmente planos y mapas, y con fotografías.

Ante el anonimato de la gran mayoría de artistas implicados el método biográfico queda descartado, aunque se pueden extraer algunas ideas del conocimiento del entorno para valorar el aspecto sociológico. Estudiar el ambiente social en que surgió permite extraer ideas en su conjunto, ya que muestra la significación religiosa y cultural a la que es debido, motivos por los cuales se ha querido enmarcar este trabajo “en el contexto de lo copto”. Solamente en el caso concreto de los iconos podrán darse algunos nombres propios por tratarse de obras relativamente recientes, como es el caso de Yuhanna al-Armani, pero precisamente el anonimato de los artistas viene a mostrar la consideración social que tuvieron, lo que está asociado, por otro lado, a la apreciación tradicional del carácter artesanal del arte copto.

Sin embargo, el método historicista ha dado sus frutos gracias a la exaltación de los nacionalismos, que en el caso de Egipto ha querido ver en los coptos la conexión con la cultura faraónica, aunque ha quedado un tanto incompleto al prescindir de teoría crítica y de filosofía artística. Por otro lado, este método tiene mucho que ver con las intervenciones de restauración llevadas a cabo en las iglesias del Viejo Cairo a principios del siglo XX, si salvando las distancias las ponemos en relación con las actuaciones de Viollet-le-Duc (1814-1879) en el arte gótico.

Los métodos que van a resultar esenciales en este caso son el formal y el estilístico, que tienen mucho que ver tanto con la posibilidad de haber podido realizar trabajo de campo *in situ*, como conocer y contar con imágenes de otros inmuebles y obras.

⁵ FERNÁNDEZ ARENAS, J.: *Teoría y Metodología de la Historia del Arte*. Anthropos Editorial del Hombre, Colección Palabra Plástica, Barcelona, 1982, p. 50. El autor diferencia cinco tipos: fuentes puramente literarias; fuentes literarias críticas; fuentes literarias técnicas y/o testimoniales; fuentes literarias directas (del artista); y fuentes legislativas.

Ante la falta de otro tipo de información que podría considerarse más significativa, el análisis formal va a ser en ocasiones lo único que se pueda reflejar, mientras que el análisis estilístico permitirá en otros casos establecer analogías, diferencias, y variaciones con respecto a otras piezas. Por ello, se tendrán muy en cuenta los tres principios determinantes de las formas artísticas y sus cambios, establecidos por el arquitecto Gottfried Semper (1803-1879): *El material empleado en la construcción*, (que se hará extensivo en este caso a todo tipo de obras); *la técnica del trabajo*; y *la finalidad que han de cumplir*⁶.

A ello habría que añadir lo que se quiere representar, que con el empleo de la iconografía resultará en nuestro caso igualmente útil en relación a las imágenes que encontramos en la iglesia de Abu Sirga talladas en relieve o pintadas. Sin embargo, dicha significación hace que a priori, por su carácter religioso, a las obras se las despoje de sentido iconológico, que no de simbólico.

En este caso los métodos de estudio relacionados con la lucha de clases o el lenguaje visual, más propios de la moderna teoría crítica, no pueden aplicarse, aunque qué duda cabe que en el primer caso podría derivarse hacia las tensiones religiosas y raciales, como se verá en el apartado dedicado al contexto histórico, o en el segundo, a lo relativo al empleo del arte como medio para la evangelización.

En cuanto a la metodología específica relacionada con la Conservación-Restauración, dado que uno de los objetivos de este trabajo es mostrarla como una aliada fundamental para la Arqueología y para la Historia del Arte, en un trabajo de estas características hablar de ella tiene sus matices, aunque se puede relacionar claramente con la definición que el italiano Cesare Brandi hizo en su obra *Teoría del Restauro*:

*La restauración constituye el momento metodológico del reconocimiento de la obra de arte, en su consistencia física y en su doble polaridad estética e histórica, en orden a su transmisión al futuro*⁷.

⁶ FERNÁNDEZ ARENAS, J.: *op. cit.*, p. 90.

⁷ BRANDI, C.: *Teoría de la Restauración*. Alianza Forma, Madrid, 2011, p. 15.

Dicha definición se podría adaptar de forma esquemática de la siguiente manera:

Fig. 1.- Esquema metodológico aplicable a la moderna conservación-restauración. Revisión del publicado por el doctorando en Conservación y Restauración Paso a Paso, p. 10.



En dicho esquema es importante diferenciar en primer lugar *metodología* de *momento metodológico*, siendo el último el que nos hace valorar en base al diagnóstico si se interviene una pieza o se opta por conservarla y, de intervenirla, hasta qué punto. Por ello, en este caso la metodología implicaría conocer los materiales y técnicas que forman parte de la obra, así como su historia y toda la documentación disponible sobre la misma, algo que en la mayoría de los casos es complicado por distintos motivos.

Lo que se va a dar siempre es el reconocimiento de las alteraciones, en base a las cuales se elaborará un diagnóstico. Si en ese momento se determina intervenir, se propondrá un tratamiento, que con independencia de los procesos concretos que implique (que en líneas generales se pueden resumir o englobar en consolidación, limpieza, reintegración y protección) tendrá como objetivo devolver a la obra su unidad

potencial. Este concepto es, sin duda, el más complejo de entender, pues no se fundamenta en un criterio universal, teniéndose que comprender que cada obra es única. Por ello, se ha querido representar en este caso como la cuadratura del círculo en el campo de la Conservación-Restauración.

La intervención directa en el Patrimonio Cultural es un buen momento para investigar, descubriendo aspectos que están ocultos a simple vista y que deben quedar en todas las fases de los procesos convenientemente documentados. También se debe hacer un seguimiento para valorar el comportamiento de los tratamientos, procurar difundirlos para que puedan servir de apoyo en otros trabajos similares, hacer autocrítica, y mejorarlos en base a todo ello en un futuro, si fuera posible.

En especial, una vez restaurada la obra la conservación preventiva velará por retardar al máximo otras intervenciones directas, un principio cada vez más importante del trabajo del conservador-restaurador que como se verá engloba múltiples aspectos.

De todos los trabajos se puede aprender, de ahí que la autocrítica y la mejora sean el final de un camino en el que por desgracia el orden no es siempre el establecido de forma ideal. Muchas veces los estudios previos a cualquier restauración tienen que efectuarse sobre la marcha, al paso que marque la intervención o, como en este caso, sea el interés personal el que busque ampliar el conocimiento establecido sobre el bien cultural en cuestión.

Como en cualquier otro trabajo de investigación, el planteamiento metodológico se ha elaborado en primera instancia estableciendo una serie de objetivos, en este caso ya mostrados. Éstos, a su vez, se han dividido en generales y específicos, aunque se complementan para contextualizar de la mejor manera posible el tema que nos ocupa y permiten comprender e interpretar mejor ciertos hechos relacionados con el mismo.

Se ha enunciado también una hipótesis, que como se ha visto ha sido anteriormente planteada, y se ha desarrollado un índice general que ayude a verificarla de forma científica; así como a alcanzar los objetivos establecidos con el trabajo en su conjunto.

A la hora de elaborar el marco teórico la principal dificultad ha sido, además de la dispersión de las fuentes bibliográficas, encontrarlas en varias lenguas extranjeras, lo que ha obligado a invertir cierto tiempo en traducir y contrastar la información.

El material se ha podido obtener tanto en el propio Egipto: en centros como el IFAO (*Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*), ARCE (*American Research Center in Egypt*), o el Museo Copto de El Cairo; como fuera de sus fronteras, visitando bibliotecas, varios de los museos de referencia mundial con colecciones de arte copto, y parte del entorno de Oriente Medio y Próximo relacionado con el cristianismo en general y con los coptos en particular.

Igualmente, habría que considerar como fundamental la relación directa con la iglesia, que deriva de las intervenciones de restauración y de los trabajos arqueológicos de importancia trascendental llevados a cabo por ARCE.

En relación a la dinámica de consulta y a la obtención de datos, la Primavera Árabe y la situación política derivada de ella en Egipto ha supuesto un obstáculo importante para el desarrollo de esta tesis, impidiendo nuevas visitas desde la llevada a cabo en agosto de 2010, poco antes de las revueltas sociales que derivaron en febrero de 2011 en el derrocamiento del gobierno de Hosni Mubarak. Por suerte, dicho inconveniente se ha podido solventar en buena medida con ayuda del préstamo interbibliotecario e Internet.

Por otro lado, la inestabilidad política ha permitido que los medios de comunicación se hicieran eco desde entonces de hechos ligados a los coptos o a su patrimonio, que curiosamente permiten establecer paralelismos con una situación que históricamente no les resulta muy extraña y que explica las sucesivas transformaciones que han sufrido por lo general las iglesias cristianas en Oriente Medio y Próximo, entre las que se encuentran las del Viejo Cairo.

1.- ESTADO DE LA CUESTIÓN

La búsqueda de información relacionada con la iglesia de Abu Sirga ha sido compleja por la escasez de fuentes y de bibliografía específica existente, la dispersión de otras publicaciones que pueden aportar información en algún sentido, y la variedad de idiomas en las que se han publicado todas ellas.

En lo que respecta a las fuentes literarias que se pueden considerar en este caso primarias⁸, conviene advertir que son escasas, así como rebasan los conocimientos del doctorando al ser textos escritos en copto, griego y árabe antiguo. No obstante, éstas fueron traducidas al inglés o al francés de forma literal, por lo que se ha podido hacer uso de las mismas. Son las siguientes⁹: *Historia de los Patriarcas de la Iglesia Copta de Alejandría*, en la que se aportan noticias que se pueden poner en relación directa o indirectamente con la iglesia de San Sergio a lo largo del siglo VII; los *Anales del Patriarca Jacobita Eutiquio* (876-940), donde se aporta el dato de su fundación a finales del siglo VII; y la noticia de Mina, obispo de Pchati, de que en ella había tenido lugar la elección del patriarca Isaac (686-689).

Las fuentes anteriores nos remontarían a lo que se puede entender como sus orígenes, mientras que un buen número de referencias hechas fundamentalmente por peregrinos que viajaron a El Cairo en la Edad Media y en la Edad Moderna nos sirven para obtener detalles más o menos concretos a lo largo de dichos periodos, especialmente en lo que está relacionado con su cripta. Sin embargo, para comprender Abu Sirga en la actualidad es esencial la información aportada por Alfred J. Butler en el volumen I de *The Ancient Coptic Churches of Egypt* (1884), y por las actas del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* (1897-1952); en el primer caso por darnos una descripción pormenorizada de la iglesia tal y como se encontraba a finales del siglo XIX, y en el segundo, por explicar la transformación que tuvo lugar poco después para adquirir el aspecto que en esencia conserva en la actualidad. A ello habría que añadir las conclusiones de la excavación arqueológica realizada por ARCE, para poder poner en relación todas las fuentes de cara a establecer un relato coherente y contrastado de las mismas.

⁸ No son estrictamente primarias al no ser algunas de ellas contemporáneas a los hechos referidos, pero es el material que se puede tener por original y que ha servido a los historiadores.

⁹ En este caso solamente se mencionarán, ya que tanto en el análisis que tendrá lugar en este mismo apartado, como al hablar de las fuentes en el cuerpo de la investigación, serán comentadas.

La consulta en bibliotecas, archivos, centros de investigación, e Internet, aunque ha demostrado que las publicaciones sobre arte copto en general son más abundantes de lo que puede parecer a priori, aporta escasos datos sobre este tema en concreto, apreciándose además contradicciones importantes en muchos casos. Incluso las que están enunciadas explícitamente dan una información muy marginal fuera de su ámbito, lo que ha obligado a ampliar la búsqueda a otros trabajos de carácter más general que se centran en el entorno, pero que por diversos motivos resultan ser mucho más definitorios en determinados aspectos.

Después de reunir toda la información bibliográfica, en ocasiones en base a nuevas referencias aportadas por otras publicaciones, se puede determinar que el tipo de trabajos que aportan líneas de investigación son fuentes escritas y audiovisuales que pueden agruparse bajo los siguientes epígrafes:

- Publicaciones específicas sobre el tema que nos ocupa.- Muy escasas y generadas fundamentalmente tras los trabajos de restauración y la excavación arqueológica. A pesar de enunciarse bajo el nombre propio de la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo, la información que aportan es parcial.
- Obras que transmiten referencias netamente coptas.- Son traducciones de recopilaciones de documentos originales escritos en copto, griego y árabe, asociados eminentemente al contexto religioso y hechas por estudiosos europeos a finales del siglo XIX o principios del XX. En ocasiones no puede precisarse la verdadera antigüedad de la información que aportan, por haber tenido sucesivas revisiones en el mismo contexto, pero tienen la importancia de ser las referencias más antiguas o hacer alusión a los momentos de mayor antigüedad para la iglesia de los Santos Sergio Baco y a acontecimientos ocurridos en la misma, o que pueden ponerse en relación de alguna manera con ella.
- Libros de viajes.- En ellos, en su mayoría peregrinos fueron plasmando referencias más o menos interesantes sobre la iglesia, por asociarla con la presencia de la Sagrada Familia. Fuentes y bibliografía pueden llegar a confundirse en muchos casos, porque en realidad buena parte de ellos fueron publicados en el momento de producirse o poco después, mientras que en otros casos vieron la luz mucho más tarde.

- Trabajos relacionados principalmente con el arte copto.- La mayoría no llegan a profundizar, pero muestran o intuyen las principales líneas de investigación al aglutinar generalmente cierta cantidad de referencias. Son los que más difusión han tenido, teniéndose que destacar entre todos ellos por su trascendencia el realizado por Alfred J. Butler.
- Publicaciones sobre la historia de Egipto, Grecia o Roma.- Dan información variada, pero que en ocasiones se puede poner en relación de manera indirecta con la iglesia de Abu Sirga o su entorno. Se podría incluir también la prensa, dado que como testigo de la actualidad más inmediata se adelanta a otro tipo de publicaciones.
- Trabajos de restauración.- Al implicar un contacto directo con las obras, cuando quedan documentados aportan un enfoque técnico y material de las mismas, así como pueden permitir diferenciar las partes originales de las intervenidas, añadidas o modificadas.
- Trabajos arqueológicos.- Al descubrir elementos ocultos permiten abrir nuevas líneas de investigación, o contrastar la veracidad de los datos existentes aportados en la bibliografía o las fuentes.

Analizar la información de las líneas expuestas ha hecho que surgieran dudas en todos los sentidos: desde la cronología, a los personajes asociados, pasando por la forma, la función, detalles de sus elementos y, muy especialmente, las modificaciones que se han tenido que ir produciendo hasta que la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo presentara su aspecto actual. Éstas son muy difíciles de despejar al encontrarse abundantes contradicciones, pero tanto la restauración como la arqueología, han resultado ser en este sentido unas nuevas aliadas que ayudan a despejarlas y cotejarlas con las fuentes históricas.

Antes de desarrollar los distintos epígrafes, hay que destacar que en ciertos casos las fotografías resultan tanto o más interesantes que las publicaciones. Un buen ejemplo son las imágenes antiguas de la iglesia y de la cripta que se han podido adquirir en Egipto o localizar en Internet, siendo las de Paul Dittrich y las de Félix Bonfils de suma importancia a la hora de elaborar la interpretación del conjunto. El interés de varias de

estas fotografías radica en que fueron hechas con anterioridad a la intervención del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*, lo que permite aclarar muchos detalles sobre el estado que presentaba la iglesia en la segunda mitad del siglo XIX. En cada caso se dará oportuna cuenta de su procedencia a lo largo del texto, pero hay que destacar ahora especialmente las de Paul Dittrich al haberse localizado el libro en el que fueron publicadas en 1918¹⁰.

Dicho esto, se pasa a continuación a hacer una aproximación historiográfica de los antecedentes y de la situación actual de los trabajos relacionados con el tema, exponiendo lo que han aportado cada uno de los autores consultados al presente trabajo de investigación, y haciendo una división en bloques para que se entienda mejor por qué se ha recurrido a ellos en cada caso.

PUBLICACIONES ESPECÍFICAS SOBRE EL TEMA QUE NOS OCUPA

Aunque sean relativamente modernos, se comenzará mostrando los siete trabajos específicos que se han localizado sobre la iglesia de Abu Sirga por orden cronológico:

El primero de ellos es *La iglesia de San Sergio; la iglesia más antigua de Egipto, donde la Sagrada Familia vivió por un tiempo durante su estancia en Egipto*, un cuadernillo fotocopiado en blanco y negro, grapado, sin fechar ni foliar, y escrito por Gabriel Bestavros, párroco de Abu Sirga ya fallecido. Puede que se elaborara en los años 90 del siglo XX, haciéndose traducciones a varios idiomas al estar pensado para que pudieran adquirirlo los turistas en la propia iglesia. En lo referente al texto no tiene mayor interés, pues su rigor es muy escaso, pero hay que destacar dos de las fotografías que contiene; una de la denominada “columna sangrante”, única que se ha encontrado del curioso milagro, y otra de la cripta justo antes de ser recubierta con cemento.

Los trabajos de restauración llevados a cabo por el equipo español generaron dentro de la labor de difusión dos artículos y un pequeño libro. Los dos artículos,

¹⁰ Dicha publicación la hizo el británico S.H. Leeder bajo el título *Modern Sons of the Pharaohs*, pero por desgracia en la misma no se hace mención expresa a la iglesia de Abu Sirga, exceptuando el texto que acompaña a cada imagen, ya que se alude fundamentalmente a aspectos generales de la cultura copta.

firmados por los directores del proyecto, José Sancho Roda y Antonio Sánchez-Barriga Fernández, fueron publicados en las revistas R&R (Restauración y Rehabilitación) y Ars Sacra (Revista del Patrimonio Cultural de la Iglesia), en diciembre de 1999 y mayo de 2000 respectivamente. El primero de ellos, *La iglesia copta de Abu-Sirga en El Cairo*, daba a conocer aspectos generales de la iglesia y de su historia, así como los primeros trabajos de restauración llevados a cabo por el equipo español; mientras que el segundo, *La iglesia de Abu-Sirga. Los orígenes del Cristianismo en Egipto*, se enfocaba más hacia los aspectos históricos y la relación con la Sagrada Familia.

La empresa de ingeniería Egy-Tech, encargada desde los años 80 de realizar intervenciones en la cripta, publicó en 2001 en el marco de un seminario internacional organizado por la Universidad de Minho (Guimarães) el artículo titulado *Protection and strengthening of the Holy Family Cripta at Abu-Serga Church*, en el que se explicaba la razón por la cual se aplicaron capas de cemento en las paredes, techo y suelo de la cripta hacia 1985. Mostraba además, aunque no se haga referencia explícita, su propuesta para la preservación de la misma en el marco del proyecto de desecación del subsuelo del Viejo Cairo llevado a cabo por la ayuda americana (USAID), aunque finalmente no llegó a desarrollarse tal y como se planteó.

Una vez finalizados los trabajos de restauración por parte del equipo español, el Ministerio de Asuntos Exteriores editó en 2004 un pequeño libro-revista de sesenta y dos páginas con abundante material gráfico titulado *Abu Sirga: La iglesia copta de San Sergio y San Baco del Viejo Cairo*. En la obra, coordinada por el arqueólogo e historiador Alberto Garín, se hacían planteamientos básicos sobre la historia y el arte de los coptos, así como someras explicaciones de los trabajos de restauración.

En noviembre de 2006, Elizabeth Bolman publicaba en el boletín del *American Research Center in Egypt* (ARCE) un artículo sobre las pinturas murales aparecidas en el ábside derecho durante los trabajos de restauración con el título *The Newly Discovered Paintings in Abu Serga, Babylon, Old Cairo: The Logos made Visible*. En el mismo, la autora las pone en relación con las que se encuentran en el monasterio egipcio de San Antonio, fechadas en el siglo XIII y que suponen el mejor conjunto de pintura mural de esa época conservado en Egipto.

Finalmente, Sayed Hemeda, miembro del Departamento de Conservación de la Facultad de Arqueología de la Universidad de El Cairo, publicó en junio de 2014 un artículo titulado *Seismic Hazard Analysis for Architecture Heritage Preservation in Egypt: The Case of the Cairo's Oldest, Abu Serga Church* en la revista *Journal of Civil Engineering and Science*, donde presenta un proyecto que se marca como objetivo definir las propiedades físicas, mecánicas y dinámicas de la construcción y del suelo sobre el que está cimentada. Dicho estudio, que se puede englobar dentro de lo que en restauración se denomina conservación preventiva, no tiene presente, sin embargo, los resultados de las excavaciones arqueológicas de ARCE.

Dado que los trabajos específicos dedicados a la iglesia de Abu Sirga no aportan una información que se pueda considerar significativa sobre la misma, los pequeños detalles obtenidos de otras obras bibliográficas son los que posibilitan hacer un relato más concreto de su historia y de su contenido. A saber:

OBRAS QUE TRANSMITEN REFERENCIAS NETAMENTE COPTAS

El interés por la cultura copta hizo que desde el siglo XIX se tradujeran y publicaran documentos griegos, coptos y árabes a varias lenguas occidentales, que aunque en el terreno artístico no aporten mucha información permiten tener referencias históricas y cronológicas concretas.

El tomo 111 de *Patrologiae Graecae*, editada por J.P. Migne en 1863, hace posible en el caso de Abu Sirga contar con datos sobre su fundación en base a los *Anales de Eutiquio*, patriarca melquita de Alejandría entre los años 876 y 940, en los que se dice que un secretario jacobita de Abd al-Aziz ibn Marwan llamado Atanasio fue su promotor, lo que remonta su construcción a finales del siglo VII o principios del VIII (periodo en el que se desarrolló el gobierno de Abd al-Aziz ibn Marwan).

La referencia anterior, en base la *Histoire d'Isaac, patriarche jacobite d'Alexandrie* publicada por E. Porcher en el tomo XI de *Patrología Orientalis*, se decantaría por el siglo VII porque Mina, obispo de Pchati, hablaba de la elección en la iglesia del patriarca Isaac en la segunda mitad de dicho siglo; llevando ya tiempo

construida cuando según la traducción de B. Evetts de la *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, realizada en 1909 y publicada en el tomo V de *Patrología Orientalis*, se decía que el patriarca Miguel I (743-767) había celebrado una misa en Abu Sirga.

Las obras anteriores remontan, por tanto, la fundación de la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo a la segunda mitad del siglo VII, y constatan que también tenía culto en el VIII, siendo curiosamente los primeros momentos de la dominación árabe.

F. Nau, en el tomo X de *Patrología Orientalis*, publicado en 1915, tradujo al francés dentro de *Un martyrologe et douze menologes syriaques édités et traduits el calendario de Abu ʿl-Barakat (1080-1165)*, en el que se establece la consagración de la iglesia en el mes de Abib. En la misma obra, aparecía el *Menologe du Manuscrit A*, traducción del mismo autor de los menologios de los siglos XIII y XIV que concretaba la fecha en el 10 Abib; que no coincide ni con la festividad de los santos Sergio y Baco, ni con la conmemoración de la llegada de la Sagrada Familia. El mismo autor, en la misma obra publicó también la traducción de otro menologio fechado en 1265 con el título *Martyrologes et ménologes orientaux: Les ménologes des évangélistes coptes-arabes*, aportando idéntico dato.

R. Basset publicó en 1922 en el volumen XVI de *Patrología Orientalis*, dentro de *Le Synaxaire árabe jacobite, Les mois de Barmaht, Barmoudah et Bachons*; traducción de la redacción copta del Sinoxario Árabe Jacobita equivalente a un martirologio católico. En la misma se puntualiza que fue en el viaje de regreso cuando la Sagrada Familia estuvo en Abu Sirga.

Mucho más interesante puede resultar que S. Grébaut publicara en 1927 en el volumen XV de *Patrología Orientalis* la traducción de la revisión antigua del Sinoxario Etíope de los siglos XIV y XV, con el nombre de *Le Synoxaire Éthiopien (mois de Tahschasch)*, en el que al hablar de la muerte de Juan III se dice que en su patriarcado el secretario jacobita de Abd al-Aziz ibn Marwan había obtenido la autorización de construir la iglesia de los Santos Sergio y Baco en Misr. Por ello, a pesar de que los

escritos fueran posteriores, se puede entender como cierta la época de la fundación, que en este trabajo se va a poder acotar considerablemente.

Pero dado que las iglesias cristianas se vieron sometidas en el norte de África y Oriente Medio a constantes ataques, son igualmente importantes las referencias a las reconstrucciones. En este sentido, autores netamente coptos (Bestavros, Salama y Gabra) aportan un dato del que no se indica la fuente, pero que atribuye la reconstrucción de la iglesia a Hanna el-Abah, ministro copto de Saladino en 1171, siendo de los tres autores Sayed Salama en su obra *La Huida de la Sagrada Familia a Egipto: Escritura, tradición y arqueología*, el que lo menciona de forma más clara.

A estos trabajos habría que añadir nuevamente *La iglesia de San Sergio; la iglesia más antigua de Egipto, donde la Sagrada Familia vivió por un tiempo durante su estancia en Egipto*, en la que Gabriel Bestavros muestra la visión propiamente copta.

LIBROS DE VIAJES

Históricamente son las referencias más antiguas en el ámbito occidental, incluso antes de la invención de la imprenta, y están ligados en su mayor parte a peregrinos y viajeros que en el contexto de la Tierra Santa buscaban visitar los lugares en lo que había estado Jesús.

En algunas ocasiones fueron publicados en su momento y en otras con posterioridad, pero en ambos casos son fundamentales a la hora de aportar datos de lo más variado. Aunque algunos de ellos pueden ser igualmente considerados fuentes de primera mano, van a mencionarse ahora las publicaciones que los contienen, priorizando la cronología de la información que aportan sobre del tema que nos ocupa.

El Barón Jules de Saint-Genois publicó en 1851 *Voyages faits en Terre-Sainte par Thetmar, en 1217, et Burchard de Strasbourg, en 1175, 1189 ou 1225*, en las Memorias de la Academia de las Ciencias, las Letras y las Bellas Artes de Bélgica. En la obra, se mostraba que dicha tradición, asociada a Babylon, pero no en concreto a Abu Sirga, ya existía en ese momento.

En el contexto occidental, en 1332 la leyenda ya se relacionaba con una iglesia que tenía una cripta bajo el coro, como atestiguan Kaeppli y Benoit en *Un pèlerinage dominicain du XIV siècle: Le liber de locis et conditionibus terrae sanctae et sepulcro d'Humbert de Dijon*, publicado en la Revista Bíblica en 1955.

Tradicionalmente las referencias no prestaban mucha atención a la iglesia o a sus detalles, como demuestra por ejemplo la Biblioteca Católica de Viajes en 1859 al publicar *Le Saint Voyage de Jérusalem*, obra del Barón d'Anglure escrita en 1395, aunque el periodo temporal que solían establecer para la estancia de la Sagrada Familia en su cueva o cripta se fijaba en siete años. Al nombre oriental de la iglesia tampoco se le prestó en principio mucha atención, habiendo que esperar a 1483 para que el dominico Félix Fabri lo registrara en *Le voyage en Egypte* como «*Abu Sirga*»; siendo consultado en este caso en la traducción del latín presentada y anotada por Jacques Masson en 1975, en la Colección de viajeros occidentales en Egipto del Instituto Francés de Arqueología Oriental de El Cairo (IFAO).

Dentro de este tipo de bibliografía se ha querido prestar especial atención a la edición original de *Peregrinatio in Terram Sanctam* del eclesiástico alemán Bernardo de Breidenbach (1486), porque se conserva un ejemplar en la biblioteca del Monasterio de El Escorial. En ella se pudo hacer la primera referencia impresa a la iglesia de San Sergio, pues sin mencionar su nombre queda clara la alusión a la misma. La obra tuvo además mucha más repercusión que otras, como demuestra el que se hiciera una traducción al castellano pocos años después de su publicación, realizada por Martín Martínez de Ampiés en 1498 (*Viaje de la Tierra Santa*), que ha sido consultada en la edición facsímil editada por el Ministerio de Educación y Ciencia en 1974. El trabajo de Breidenbach es especialmente interesante porque buena parte de estos libros, anteriormente manuscritos, tendrían verdadera difusión siglos después de ser escritos.

La existencia del original y de su traducción nos permite además comparar ambas ediciones, comprobando que no se trata de una traducción literal; de ahí la dificultad que tiene tratar con unas fuentes que han sido en ocasiones traducidas a distintos idiomas desde el latín, o desde versiones antiguas de diversas lenguas occidentales, y que han empleado a su vez distintos nombres para designar a la iglesia.

El marqués Godofredo Ménilglaise publicó, por ejemplo, en 1861 el *Voyage de Georges Lengherand (1485-1486)*, en el que se llama a Abu Sirga «Iglesia de María» ; lo mismo que encontramos en la edición introducida y anotada por J. Chabanon en 1902 de la *Relation de Terre Sainte (1533-1534)* de Greffin Affagart, que aportaba además el dato de un personaje occidental enterrado en ella.

En la publicación de Serge Sauneron de *Le voyage en Egypte de Pierre Belon du Mans (1547)*, editada por el IFAO en 1976, se alude a una iglesia construida por un médico cristiano en el Viejo Cairo; una referencia muy abstracta pero que la hace reconocible por el detalle de que tenía “una caja” bajo tierra en la que estuvo la Sagrada Familia. Algo similar ocurre con *Le voyage de Monsieur d’Aramon, ambassadeur pour le Roy en Levante script par Noble homme Jean Chesneau (1549)*, publicado y comentado por Schefer en 1887, en el que se dice solamente que había una iglesia donde estuvo la Virgen María; el *Itinerarium Aegypti, Arabie, Palestinae, Syriae aliarumque regionum orientium* de Von Haimendorf (1566), editado en 1621 por Abraham Wagenmann en Nuremberg, que la situaba sin más junto a la iglesia de San Jorge; o *Le saint voyage de Hiérusalem et mont Sinay, faict en l’an du gran Jubilé 1600*, de Henry Castela, publicado en 1603 en la casa Lavrens Sonnius y que permite que se la reconozca con mayor claridad al comentar que había una caverna a la que se accedía por escalones.

Tendrá que avanzar el siglo XVII para que los datos comiencen a ser, por lo general, más precisos. La *Relation du Sieur Caesar Lambert de Marseille de ce qu’il a veu de plus remarquable au Caire, Alexandria et autres villes d’Egypte ès années 1627, 1628, 1629 et 1652*, publicada en París en 1651 dentro de *Relations veritables et curieuses de l’isle de Madagascar et du Bresil; Trois relations d’Aegypte et une du Royaume de Perse*, aunque sigue sin prestar mucha atención al nombre de la iglesia describe con detalle la cripta, lo que suele ser en adelante más habitual.

En 1971 Serge Sauneron presentó en la Colección de viajeros occidentales en Egipto del IFAO el *Voyage en Egypte de Jean Coppin*, realizado entre 1638-1639 y 1643-1646, en el que se informa de que la iglesia de Abu Sirga era el lugar donde eran enterrados los católicos que morían en El Cairo.

Grabielle Brémond en su *Viaggi fatti nell'Egitto superiore et inferiore nel monte Sinay e luoghi più cospicui...* (1645), publicado en Roma en 1679, ya la llama San Sergio, aunque atribuye erróneamente al santo una procedencia local. Comenta igualmente que era la iglesia más venerada por los coptos.

También la llamó San Sergio el viajero Jean Thévenot en su *Relation d'un voyage fait au Levant, contenant diverses particularités de l'Archipel, Constantinople, Terre Sainte, Egypte, Pyramides, mumies, désert d'Arabie, la Mecque...*, publicada en París en 1664 tras el viaje realizado en 1657, donde aclara que lo que en ese momento era una capilla baja, en otro tiempo fue una gruta, así como que aunque la iglesia era de los coptos también había culto por parte de los católicos.

Charles Libois hizo la traducción del neerlandés al francés publicada por el IFAO en 1977 del *Voyage en Egypte de Antonius Gonzales*, escrito en 1666, en el que sin mencionar su nombre se la señala como la iglesia principal del Viejo Cairo, comentando que era la razón por la que la visitaban todos los peregrinos. Como el viajero acudió al lugar varias veces apreció el inconveniente de que se inundara con las crecidas del Nilo, así como pudo ser el primero en referirse a la existencia en la cripta de una madera que se decía procedía del Arca de Noé. La referencia al Arca es corroborada en 1674 por Corneille Le Brun, que publicó en Delf en el año 1700 su *Voyage au Levant, c'est-à-dire dans les principaux endroits de l'Asie Mineure dans les isles de Chio, de Rhodes, de Chypre & c. d'Egypte, de Syrie, et de la Terre Sainte*, y deja de estar presente tras Paul Lucas, que en 1704 publicó la obra de la que se hablará más adelante.

Jean Michael Vansleb publicó en París en 1698 su *Nouvelle Relation en forme de journal d'un voyage fait en Egypte en 1672 et 1673*, en el que a pesar de las confusiones sobre el origen de la iglesia describe bien la cripta. También documentó el enterramiento de un gentilhomme del siglo XV del que debe hacer tiempo que no queda ningún indicio, al no encontrarse referencias posteriores.

El *Voyage en Egypte d'Anthoine Morison*, realizado entre 1697 y 1698, fue publicado en la versión consultada del IFAO en 1976 con presentación y notas de Georges Goyon, hablándose de la cripta y atestiguando el culto católico. Desde ese

momento, a pesar de existir referencias mucho más antiguas que relacionan la iglesia de San Sergio con los franciscanos, la presencia de éstos llegaría a ser mucho más importante, lo que pudo reflejarse en reformas constructivas y decorativas.

Paul Lucas publicó en 1704 *Voyage du Sieur Paul Lucas au Levant on y trouvera entr'autre une description de la haute Egypte, suivant le cours du Nil, depuis le Caire jusques aux Cataractes, avec une Carte exacte de ce fleuve, que personne d'avoit donnée*, en el que definió el Viejo Cairo como “lleno de ruinas”. Le gustó Abu Sirga, a la que llamó “la iglesia de los coptos”; describió la cripta; y menciona lo que había que pagar para ser enterrado en ella.

Pasado el tiempo, los religiosos occidentales podrían seguir con el culto, pero por medio de Charles Soninni en el volumen III de su *Voyage dans la Haute et Basse Egypte*, publicado en París en 1799, se puede intuir que en 1778 los egipcios lo veían más bien como un negocio, teniendo que pagar los occidentales a los monges coptos para acceder a la cripta. Se aprovecharían, por tanto, de lo que Claude Savary dice en *Lettres sur l'Egypte*, publicado en París en 1786, en relación al aprecio que tenían los cristianos por la cripta; siendo igualmente curioso el comentario de Robert Curzon, que visitando en 1833 el Viejo Cairo dijo en *Visit to Monasteries in the Levant*, publicado en Londres en 1850, que en ese momento Abu Sirga era un monasterio copto.

En el mismo sentido Laorty-Hadji en *L'Egypte*, publicado en París en 1856, decía que San Sergio era la iglesia del monasterio copto de Deir-el-Nassar, que el sacerdote Teodoro Dalfi traducía en 1869 en su *Viaggio Biblico in Oriente, Egitto, Istmo di Suez, Arabia Petrea, Palestina, Siria, Coste dell'Asia Minore, Constantinopoli ed isole, fatto negli Anni 1857, 1865, 1868*, Tome I, como “monasterio o barrio cristiano”; nombre que se ha ido transformado hasta ser actualmente para los occidentales el “barrio copto”.

En la segunda mitad del siglo XIX la cripta de Abu Sirga seguía teniendo una gran veneración, como atestiguan Adolphe Joanne y Emile Isambert en el *Itinéraire descriptif, historique et archéologique de l'Orient. II^a partie, : Malte, Egypte, Nubie, Abyssinie, Sinai*, publicado en París en 1878.

Las referencias directas escritas en castellano son bastante tardías. La primera que se ha podido localizar es de Matías Rodríguez Sobrino, que publicó en Madrid a mediados del siglo XIX el libro titulado *Historia de la Tierra Santa*, aunque no aporta nada nuevo al respecto, e incluso omite el nombre de la iglesia. En otros casos se mostrarán las recogidas por Pablo Martín Asuero en su *Descripción del Egipto Otomano; según las crónicas de viajeros españolas, hispanoamericanos y otros textos (1806-1924)*, publicada en 2006.

Hay que advertir, no obstante, que esta relación entre la iglesia de los Santos Sergio y Baco y la Sagrada Familia no es unánime, o pasó en algunos casos inadvertida, tanto para los cristianos como para los musulmanes. Por ejemplo, en el siglo XII Benjamín de Tudela no mencionó el barrio copto tras su paso por El Cairo, lo que puede extraerse del artículo de León Levy titulado *Un viajero medieval: Benjamín de Tudela*, publicado en 1987.

Lo mismo ocurre con el historiador local Ibn Battuta en su *A través del Islam*, escrito en el siglo XIV y traducido del árabe por Serafín Fanjul y Federico Arbós para Alianza Editorial en 2005.

Esto, especialmente en lo relacionado con Benjamín de Tudela, puede hacernos pensar que el barrio copto era una zona sin mucho interés, que los peregrinos irían a visitar exclusivamente por motivos religiosos.

En otros casos, la rivalidad por ostentar la primacía en la importante tradición de asociarse a la Sagrada Familia, haría que se tuviera como referente otros lugares. Luis García, al transcribir en 1947 las palabras de Pedro Mártir de Anglería en *Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto* lo demuestra, cuando éste solicitó ir a principios del siglo XVI a Matariya por ese motivo.

El mismo lugar queda reflejado por Olag V. Volkoff al traducir del alemán al francés *Le voyage en Egypte de Johann Wild*, escrito a principios del siglo XVII, pero publicado en la edición consultada por el Instituto Francés de Arqueología Oriental de El Cairo dentro de la Colección de Viajeros Occidentales en Egipto en 1973.

TRABAJOS RELACIONADOS PRINCIPALMENTE CON EL ARTE COPTO

Dentro de ellos, el que se puede considerar pionero y fundamental es el del británico Alfred J. Butler, quien en 1884 publicó *The Ancient Coptic Churches of Egypt*. El volumen I, que es el que en este caso nos interesa, puede ser considerado como el que pone en valor las iglesias del Viejo Cairo de cara a las autoridades competentes, que hasta entonces no habían tenido en cuenta estos monumentos. Dicha obra, sirvió además de referente al *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* en sus primeras intervenciones en las iglesias de Babylon.

En el caso de la iglesia de San Sergio, la obra de Butler es importantísima al dedicarla un capítulo muy completo, en el que hace una descripción pormenorizada de su arquitectura y de algunos de sus bienes muebles, así como aporta planos rigurosos de la iglesia y de la cripta tal y como se encontraban en ese momento. Este trabajo es fundamental igualmente porque tras la intervención del *Comité* el aspecto de Abu Sirga cambió significativamente, siendo el que nos permite interpretar el inmueble en el momento justo anterior a unos trabajos que cambiaron sustancialmente la distribución interior, y que resultaron ser más intervencionistas de lo que se pueda pensar.

Con una orientación bien distinta, pero hasta cierto punto complementaria, en 1891 Michel Jullien publicó *L'Égypte; Souvenirs Bibliques et Chrétiens*, en el que centrado fundamentalmente en los aspectos religiosos, deja también algunos detalles interesantes que no encontramos en otras obras; como los grabados del estado de elementos concretos de la iglesia o del entorno del Viejo Cairo en esos momentos.

En la guía de viajes de Karl Baedeker dedicada a Egipto en 1929, Ugo Monneret de Villard escribió *Christian art in Egypt*, mostrándose en el apartado dedicado al Viejo Cairo, entre otras cosas, la planta de la iglesia de Abu Sirga tras las intervenciones del *Comité*, llevadas a cabo a principios del siglo XX.

Richard Krautheimer en *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*, publicada en su primera edición en 1965, planteó teniendo como referente a Ugo Monneret de Villard una cronología hasta cierto punto bastante acertada para las iglesias del Viejo Cairo, así

como las diferenció con respecto a las que denominaba de “tipo copto convencional”. Destacó entre ellas Abu Sirga, mostrando también su planta.

En 1974, Charalambia Coquin publicó de la mano del Instituto Francés de Arqueología Oriental de El Cairo el que sin duda es uno de los libros más interesantes relacionado con las iglesias del barrio copto: *Édificies Chrétiens du Vieux-Caire*, en el que desarrolló una impecable labor de bibliografía y topografía histórica. De forma totalmente objetiva y con la mínima redacción, en el caso de Abu Sirga registró uno tras otro la mayoría de datos publicados hasta ese momento en latín, árabe, francés, inglés, alemán e italiano, agrupándolos desde distintos puntos de vista: denominación de la iglesia, construcción, la presencia de la Sagrada Familia, acontecimientos ocurridos en ella, la relación con los franciscanos y otras comunidades cristianas, distintos elementos presentes, la cripta, o la identificación de alguna de las piezas que en algún momento pertenecieron o se pensaba que habían pertenecido a la iglesia.

De su obra se han tomado aquellas referencias a Abu Sirga que conviene reflejar, en el sentido de recopilar, pero en las que no se ha querido profundizar, pues autores como J.M. Middleton (1885), Karl Baedeker (1895 y 1898), Louisa Butcher (1897), Montague Fowler (1901), Johann Susachsen (1914), Alexandre Badawy (1947), Elisabeth Loukianoff (1953), Georg Graf (1957), María Cramer (1959) o Dorothea Russel (1962), dan poco más que una cronología a la iglesia y/o a la cripta con mucha disparidad de opiniones. En la misma línea hay otras obras, como *The Nile, notes for travellers in Egypt* (Ernest Budge, 1890), *Cairo, Sketches of its History, Monuments and Social Life* (S.E. Lane-Poole, 1898), o *Guide sommaire du Musée Copte et des principales églises du Caire* (Marcus Simaika, 1937), que se han consultado, pero apreciándose que están orientadas en el mismo sentido que las anteriores.

Raouf Habib, inspirándose en la obra de A.J. Butler mencionada anteriormente, publicó en 1979 *Cairo's Ancient; Coptic Churches a Short Account*, donde sintetizó la información esencial aportada por el británico y añadió ciertos detalles que la complementan, como traducir al inglés los textos escritos en las maderas que actualmente decoran las paredes de la iglesia, o dar algunos detalles de piezas concretas.

En la misma línea, pero mucho más cercana en el tiempo, es la obra del alemán Otto Meinardus titulada *The Historic Coptic Churches of Cairo*. Publicada en 1994, en ella recopila sintéticamente los datos esenciales aportados por otros autores para completar detalles referentes a la advocación o fechas concretas de celebraciones.

Una aportación mucho más personal, destacada y meditada es la que el también alemán Peter Grossmann ha desarrollado a lo largo de su carrera en torno a la arquitectura copta. En *Christliche Architektur in Ägypten* recopiló en 2001 sus abundantes trabajos en este campo, que necesariamente han tenido que contrastarse con otras de sus aportaciones anteriores, dado que en el caso de Abu Sirga ha ido haciendo con el tiempo distintas propuestas para intentar dar solución a la forma en la que la cripta pudo modificar la estructura original del templo.

En el ámbito local, aunque con proyección internacional, actualmente el arte copto cuenta con la obra de Gawdat Gabra. Como director del Museo Copto y siguiendo la estela de antecesores como Marcus Simaika o Alexandre Badawy, ha publicado un buen número de libros y artículos sobre el arte copto. Su interés en traducir a otros idiomas y divulgar su obra fuera de Egipto pudo comenzar curiosamente tras el contacto con los directores del equipo español que intervino en Abu Sirga, aunque la publicación después de estar traducida al castellano no viera finalmente la luz. En esencia ese mismo proyecto es el que se materializó en 2007 junto a Marianne Eaton-Krauss bajo el título *The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and churches of Old Cairo*, en el que se destacan las piezas más importantes expuestas en el Museo Copto y se habla resumidamente de las principales iglesias del Viejo Cairo. En el Caso de Abu Sirga hay que destacar el altar de madera, dado que se encuentra ahora en dicho museo, pieza excepcional de la que se ha tomado una de las fotografías publicadas en la obra.

Finalmente, Gawdat Gabra junto a Gertrud J.M. van Loon, Stefan Reif y Tarek Swelin, publicaron en 2013 un trabajo similar con el título *The History and Religious Heritage of Old Cairo; Its Fortress, Churches, Synagogue, and Mosque*, aunque curiosamente omiten todo lo relevante relacionado con la iglesia de Abu Sirga descubierto tras la excavación arqueológica y publicado por ARCE en 2010; seguramente para no entrar en conflicto con la tradición copta.

Uno de los aspectos sobre los que se ha reflexionado más es la morfología de la planta, intentándose buscar paralelismos con otras basílicas que hubieran podido servir de referente o precedente para Abu Sirga. Como los planteamientos establecidos no eran a priori muy satisfactorios se ha partido de la esencia de la arquitectura romana, la *Arquitectura* de Vitruvio, para pasar seguidamente a consultar todo tipo de obras en busca de paralelismos con otras basílicas paleocristianas y bizantinas. Desde trabajos clásicos, como la *Historia de la Arquitectura Cristiana* publicada por Vicente Lampérez en 1935, a estudios con un carácter más recopilatorio, como *Formas Arquitectónicas Clásicas em Edifícios Religiosos do Período Bizantino*, publicado en 2008 por Regina Helena Rezende, pasando por el análisis de zonas más concretas, como *La basílica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metrópoli d'Aquileia* (Gian Carlo Menis, 1958), las *Basílicas paleocristianas en la isla de Menorca* (publicado en 1962 por Pedro de Palol en *Kunsthistorische Studien*), o las *construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía; Topografía, arqueología e historia* (Jordina Sales Carbonell, 2012), nada permitía establecer un paralelismo claro con la iglesia de San Sergio más allá de que algunas cabeceras sean similares. Además, hay que partir de la base de que muchas de las iglesias que siguen abiertas al culto desde el norte de África hasta Turquía han sido muy modificadas, como también lo han sido muchas de las occidentales. Un buen ejemplo es la basílica romana de San Pietro in Vincoli, que Alfred J. Butler ponía en relación con nuestra protagonista.

De entre los distintos ámbitos establecidos el que parecía en principio más solvente era el que la ponía en relación con las basílicas sirias, para el que por suerte se ha podido contar con el que seguramente sea su trabajo más completo: *Sanctuaires Chrétiens de Syrie; Essai su la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du siècle III à la conquête musulmane*, publicado en París por Jean Lassus en 1947.

Pero finalmente la clave, aunque curiosamente ha venido de la mano de este mismo autor, no tiene nada que ver con los paralelismos establecidos hasta el momento, siendo uno de los aspectos más satisfactorios que puede aportar este trabajo al corroborar, por un lado, lo acertado de la interpretación arqueológica y, por otro, dar una solución a la planificación de la cripta con respecto al conjunto de la iglesia.

El que desde ahora va a poder ser considerado, por tanto, como referente más directo para la basílica de los santos Sergio y Baco del Viejo Cairo, se ha podido plantear tras buscar información sobre fortalezas romanas y bizantinas, algo sobre lo que casualmente Lassus también trabajó. Y se ha localizado en *La forteresse byzantine de Thamugadi; Fouilles a Timgad 1938-1956*, editado en 1981 por el *Centre National de la Recherche Scientifique*, en buena medida gracias a profundizar en las opiniones contradictorias que hay sobre si en el interior de las construcciones fortificadas de esa época había o no iglesias.

El descubrimiento de una planta muy parecida a la que debió de tener en origen la actual iglesia de Abu Sirga, además de ayudar a verificar la hipótesis de este trabajo, cambia radicalmente la orientación de las posibles influencias. Permite igualmente rebatir las teorías de Grossmann sobre las modificaciones que pudo sufrir su planta; aunque por otro lado puede plantear dudas cronológicas con respecto los recientes descubrimientos arqueológicos.

Por su parte, el volumen dedicado a la *Arquitectura Bizantina* de la Colección Historia Universal de la Arquitectura editada por Aguilar en 1975, escrito por Cyril Mango, ha servido para avalar detalles interpretados por las excavaciones arqueológicas del equipo americano, mostrando que determinados aspectos arquitectónicos de la iglesia no apreciables en la actualidad han sido una constante a lo largo de la historia de la arquitectura bizantina.

En relación con la arquitectura es igualmente interesante establecer paralelismos entre las técnicas y los sistemas constructivos empleados en otros ámbitos. Para el más cercano temporalmente se ha consultado el artículo de Bernard O'Kene titulado *Domestic and Religious Architecture in Cairo: Mutual Influences*, en *The Cairo Heritage* del año 2000, aunque ha resultado ser más interesante ver hasta qué punto las influencias de época faraónica subsistieron a través de los tiempos en la obra de Auguste Choisy titulada *L'art de bâtir chez les égyptiens*, en una edición facsímil del original publicado en 1904 y, muy especialmente, en *L'Art Copte, les influences Égyptiennes*, de Alexandre Badawy, publicado por la Société d'Archéologie Copte en 1949; ya que en ella se amplía esa influencia a otros campos artísticos.

A la hora de estudiar los distintos elementos que encontramos en las iglesias coptas en general y en Abu Sirga en particular, ha habido que aproximarse a ellos en función de si se trata de algo exclusivamente copto o pueden hacerse extensivos a todo el ámbito cristiano. Para ello se ha tomado como base el *Diccionario de Términos Arquitectónicos* coordinado por Lorenzo de la Plaza en 2008 y el *Diccionario de términos de arte y elementos de arqueología, heráldica y numismática* de Guillermo Fatás y Gonzalo Borrás, así como los siguientes manuales: *Símbolos, protagonistas e historia de la Iglesia*, de Rosa Giorgi, y *Símbolos y alegorías*, de Matilde Battistini, traducidos y publicados por Electa en 2005 y 2008 respectivamente.

Para abordar en concreto los capiteles, elemento muy destacado dentro de la arquitectura, pero más en este caso porque en el contexto copto se solían reaprovechar, se han tenido especialmente en cuenta las *Actas del Coloquio Internacional de Capiteles Corintios Prerrománicos e Islámicos (SS. VI – XII de. C)* de 1990, y dentro de ellas la *valoración del capitel romano a través de los modelos corintio, compuesto y corintizante*, de M^a A. Gutiérrez Behemerid, en el que coinciden perfectamente los ejemplos abordados con la mayoría de modelos conservados en Abu Sirga.

Específicamente en el contexto copto hay que destacar *Pratiques rituelles et alimentaires des coptes*, publicado por Cérès Wissa para el IFAO en 1970; obra que trasciende ampliamente su título en lo concerniente a los elementos característicos presentes en las iglesias coptas, y por tanto también en Abu Sirga, con los que no estamos familiarizados, así como para contar con otra serie de datos de interés relacionados con su cultura.

Dado que asociado a los bienes muebles encontramos conexiones tanto con el arte paleocristiano y bizantino como con el islámico, se ha consultado la obra de André Grabar titulada *Las Vías de la Creación de la Iconografía Cristiana*, publicada en su primera edición por Flammarion en 1979; mientras que Oleg Grabar con *La Formación del Arte Islámico*, traducida al castellano en 2008, ha hecho lo propio desde esta otra perspectiva, ayudando a establecer paralelismos con obras en las que resulta evidente la conexión. En un sentido iconográfico más general han sido de mucha utilidad los distintos tomos de la *Iconografía del Arte Cristiano*, escritos por Louis Réau.

Lo mismo ocurre con John Beckwith en *Early Christian and Bizantine Architecture*, publicado originariamente en Harmondsworth por Pelican History of Art y Penguin Books en 1970, pero que ha tenido mucha repercusión posterior, ofreciendo un amplio panorama que sirve en momentos concretos para explicar algún aspecto sobre el tema que nos ocupa; mientras que en *Coptic Sculpture 300-1300*, que vio la luz en Londres en 1963, aunque sea de forma breve, presta atención a una de las obras que hipotéticamente pertenecieron a la iglesia de Abu Sirga, pero que salió del país para terminar formando parte de la colección Kevorkian de Nueva York: un relieve tallado en madera que formó parte en 1941 del catálogo de la exposición *Pagan and Christian Egypt: Egyptian Art from the first to the tenth century* en el Museo de Brooklyn, que a buen seguro se trata de la pieza más conocida de las pertenecientes a la iglesia de los Santos Sergio y Baco fuera de Egipto.

Las referencias a los bienes muebles que se encuentran o proceden de la iglesia de Abu Sirga son por lo general muy escasas. En lo que respecta a los iconos, a pesar de ser con datos (autoría, cronología y procedencia) unos grandes desconocidos, el creciente interés está dando como resultado estudios algo más específicos, lo que no quita para que haya lagunas muy importantes con anterioridad al siglo XVIII. Lo más habitual es que se daten las piezas, pero en no pocas ocasiones se pueden encontrar cronologías muy dispares al respecto.

Aunque en la iglesia de los Santos Sergio y Baco se conservan un buen número de iconos, ninguno de ellos es considerado una obra destacada del arte copto, lo que hace que su difusión haya sido un tanto marginal. Pero como se comentaba, en los últimos tiempos se han llevado a cabo trabajos que profundizan sobre este asunto, que a pesar de no ser muy definitorios intentan ensalzar un arte que a buen seguro fundamenta su anonimato en el marcado carácter artesanal.

En principio se ha podido ver que la mayor parte de publicaciones específicas se dedicaban a recopilar imágenes, algo interesante en cuanto a que se han usado algunas de ellas para ilustrar este trabajo. Un buen ejemplo es *Coptic Icons*, publicado en 1998 por Edouard Lambelet y Antoine Khater. Pero paulatinamente ha ido creciendo el interés por los artistas, como demuestra que los pintores coptos más conocidos hayan

sido tenidos en cuenta en *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople Under the Ottomans*, publicado en 2009 por Suraiya Faroqhi; o que concretamente uno de ellos haya tenido entidad suficiente como para que se le dedique en exclusiva un trabajo de la mano de Magdi Guirguis en 2008, *An Armenian Artist in Ottoman Cairo: Yuhanna al-Armani and His Coptic Icons*, que ha servido para identificar los iconos que se tienen como seguros del artista en la iglesia de Abu Sirga.

Para los aspectos técnicos y estilísticos específicos de los iconos se ha contado con la tesis doctoral sin publicar de Yehia Youssef Ramadan, titulada *Los iconos coptos de Egipto: Estudio analítico y técnico* (Universidad Complutense de Madrid, 2005); mientras que otros aspectos técnico-artísticos variados tienen su fundamento en la edición revisada y ampliada de *Materiales y Técnicas del Arte*, escrito por Ralph Mayer y publicado por Hermann Blume Ediciones en 1993; las *Técnicas y materiales del arte*, obra de Antonella Fuega publicada en 2004; y *Las Técnicas Artísticas*, todo un clásico coordinado por Corrado Maltese que en 2009 ha visto su 14ª edición traducida al castellano de la mano de los Manuales de Arte Cátedra.

PUBLICACIONES SOBRE LA HISTORIA DE EGIPTO, GRECIA O ROMA

La relación entre la iglesia y su entorno, entendido estrictamente en el pasado como Babylon, ha supuesto otra línea de investigación, ya que no deja de ser curioso que la mayor parte de las iglesias de la zona, incluyendo Abu Sirga, se circunscriban al entorno de lo que fue el fuerte romano de Babilonia. Con ello nos adentramos en un terreno apasionante, ya que dado que las excavaciones arqueológicas de ARCE han puesto directamente en relación a la fortaleza en general, y a la iglesia de San Sergio en particular, con la embocadura del canal de Trajano, era necesario analizar también bibliografía que aporte datos del mismo hasta la época árabe.

La Geografía de Estrabón, de la mano de la traducción directa del griego de H.L. Jones, publicada en Londres en 1959, es en este sentido una fuente muy relevante, aunque no lo es menos el historiador Theodor Mommsen, que a finales del siglo XIX publicó *El Mundo de los Césares*, en el que explica la función del canal y lo que supuso la mejora del mismo llevada a cabo por el emperador Trajano.

Con el tiempo, al cegarse, el canal cayó en el olvido, lo que no quita que hubiese mucha inquietud por saber dónde había estado exactamente. Alfred J. Butler se lo preguntó sin poder dar una respuesta en *Babylon of Egypt. A Study in the History of Old Cairo* (1914), obra consultada en *The Arab Conquest of Egypt And the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, publicada por Oxford University Press en 1978.

Otras obras, como *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abū Sālih, the Armenian* (B.T.A. Evetts y A.J. Butler, 1894); *Historia de los Árabes* (Philip K. Hitti, 1950); o *Christians in Muslim Egypt; An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640-1922* (Jacques Tagher, 1998), han sido tenidas igualmente en cuenta en este sentido al aportar datos que nos permiten hacer interpretaciones de hechos que pudieron afectar a la iglesia de San Sergio y su entorno tras la ocupación árabe o a lo largo de la misma.

La prensa ofrece informaciones de todo tipo caracterizadas por la actualidad, que aunque en muchas ocasiones no sea rigurosa puede aportar datos de interés en muy variados temas, incluyendo la arqueología o la conservación-restauración.

En nuestro caso la magnitud de los trabajos llevados a cabo por USAID y CWO, asociados a las excavaciones arqueológicas de ARCE, suscitó el interés durante su desarrollo por parte de los medios de comunicación, habiéndose podido recuperar en Internet dos de los artículos escritos en inglés que lo abordaron y que muestran muy bien tanto el carácter del proyecto como su controversia.

Cornellis Hulsman publicó en 2002 en el Arab-West Journal el artículo *Scholars and clergy differ in dating historical churches in Egypt*, en el que quedaban claras las visiones antagónicas a la hora de interpretar la historia del Viejo Cairo por parte de los religiosos coptos y de los arqueólogos. El periodista contó además con la visión de Peter Grossmann, que acompañó en la visita a la zona a la Asociación de Prensa Extranjera de El Cairo. Al leerlo resulta evidente que el titular se debió en buena medida a la problemática creada en la iglesia de Abu Sirga, pues mientras los arqueólogos querían colocar en ella una placa que la remontaba al siglo VIII, su sacerdote no lo permitió al defender que había que hacerlo a la época en la que había estado la Sagrada Familia.

Por su parte, en 2003 Yasmine El-Rashidi entrevistó a Peter Sheehan en el momento álgido de las excavaciones arqueológicas. En *reconstructing the past*, publicado en Al-Ahram Weekly On-Line, el arqueólogo, además de hablar de la excavación se mostraba muy crítico con otro tipo de intervenciones condicionadas por el turismo que se estaban llevando a cabo en la zona, en las que aunque no se aluda directamente a la iglesia de San Sergio queda claro que la afectaban.

TRABAJOS DE RESTAURACIÓN

En relación a la que se puede considerar primera intervención de restauración llevada a cabo en la iglesia de Abu Sirga, hay que remitirse obligatoriamente a las *Actas del Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*, publicadas en forma de boletín. Las referencias del *Comité* a la iglesia son fundamentales, pues permiten saber con bastante exactitud en qué consistieron los trabajos llevados a cabo por dicha institución entre 1897 y 1952, algo que hasta este momento no se había llevado a cabo y que modificó la iglesia para dejarla tal y como se encuentra en la actualidad.

El hecho en sí de la génesis de la puesta en valor del arte copto queda bien explicado por Gawdat Gabra en *The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and churches of Old Cairo* al hilo de la gestación del Museo Copto, pero los trabajos de restauración de las iglesias del Viejo Cairo llevados a cabo por el *Comité*, pioneros para el arte copto, tenían a su vez una fundamentación teórica influenciada por lo que estaba sucediendo en Europa sobre la evolución del concepto “monumento”. Aunque no se aluda estrictamente a este ámbito, el proceso se puede entender muy bien en la obra *Conservación de Bienes Culturales; Teoría, historia, principios y normas*, escrita por Ignacio González-Varas en 1999, siendo en Egipto Max Herz Pasha el que cataliza la labor que había realizado años antes Eugène Viollet-le-Duc en Europa directa o indirectamente.

La gestación de los organismos que han establecido el criterio de las intervenciones generales sobre patrimonio desde el periodo de entreguerras, importante para entender también en este caso la función del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* y su posterior transformación en el *Supreme Council o*

Antiquities, queda en otro ámbito muy bien resumida en el artículo *La conservación de las Obras de Arte en los Museos. Funciones del departamento de restauración*, escrito por Pilar Sedano en 1999 en la revista *Arbor*.

Algunas de las intervenciones llevadas a cabo en Egipto, que con la visión actual pueden resultar de dudoso criterio, fueron habituales y, lo que es peor, se siguen practicando. Sin ir más lejos, las críticas de Peter Sheean sobre el uso indiscriminado de cemento expresadas en el artículo de Yasmine El-Rashidi, material que se ha empleado para recubrir los edificios antiguos tanto por el exterior como por el interior, tiene su fundamento en la denominada Carta de Atenas de 1931.

Desde entonces ha pasado mucho tiempo, pero la conferencia patrocinada por la UNESCO en El Cairo en 2002 para debatir sobre los trabajos de conservación que se estaban llevando a cabo en sus edificios históricos, confirmó el uso del cemento Portland, lo que explica el desencanto de cualquier persona con un mínimo de sensibilidad que puede encontrarse con actuaciones poco respetuosas. No obstante, la polémica de los malos criterios en relación a otros ámbitos del patrimonio egipcio está de actualidad, pues como han puesto de manifiesto en los últimos tiempos los medios de comunicación ha afectado igualmente a uno de los monumentos más emblemáticos de época faraónica, la pirámide escalonada de Zoser.

En Abu Sirga, por desgracia todo parece indicar que no existe documentación significativa relacionada con unos trabajos de drenaje llevados a cabo cuando la inundación de la cripta pasó de ser temporal a convertirse en un problema permanente y en aumento, aunque sus resultados, en parte evidentes, han salido a la luz en lo que al subsuelo se refiere con la excavación arqueológica de ARCE; siendo también explicados en el artículo publicado por la empresa Egy-Tech aludido al inicio de este apartado (*Protection and strengthening of the Holy Family Cript at Abu-Serga Church*).

Precisamente dicho proyecto, en esencia de ingeniería pero con vertiente arqueológica, generó necesariamente un seguimiento debido a su importancia y al presupuesto invertido, siendo Conor M. Power el encargado en 2001 de elaborar para

Development Alternatives, Inc. el informe titulado *Preliminary Assessment of the Physical State of the Old Cairo Structures*, en el que se dedica especial atención a la iglesia de Abu Sirga por encontrarse en ella la cripta donde según la tradición vivió la Sagrada Familia. En el mismo, se reflexiona sobre el progreso de los trabajos y se dan las pautas para su seguimiento.

Llegados a este punto, habría que hacer mención nuevamente a los artículos de divulgación escritos durante los trabajos de restauración del equipo español por José Sancho Roda y Antonio Sánchez Barriga: *La iglesia copta de Abu-Sirga en El Cairo* (R&R, diciembre 1999); y *La iglesia de Abu-Sirga. Los orígenes del Cristianismo en Egipto* (Ars Sacra, mayo 2000), así como que avanzado el proyecto en 2003 la Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica encargara a consultores externos una evaluación del mismo. La empresa contratada fue Agroconsulting Internacional S.A., redactando la memoria José Ramón Duralde y Usama Zariief Dimitri. Bajo el título *Evaluación del Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española*, hay que destacar que curiosamente la intervención en Abu Sirga fuese uno de los tres proyectos tomados como modelo, junto con la Iluminación del Centro Colonial de Santo Domingo, en la República Dominicana, y el Programa de Preservación del Patrimonio del Valle del Colca, en Perú. El informe evaluaba y comparaba desde distintos puntos de vista los tres proyectos, por lo que las referencias a la iglesia de los Santos Sergio y Baco son constantes. Afortunadamente, su existencia evita tener que hacer una evaluación personal, pudiendo ser completamente objetivos al tratarse de una valoración externa.

Una vez finalizados los trabajos, el Ministerio de Asuntos Exteriores editó en 2004, como también se mencionó al hablar de las obras específicas sobre Abu Sirga, un pequeño libro con abundante material gráfico titulado *Abu Sirga: La iglesia copta de San Sergio y San Baco del Viejo Cairo*, coordinado por Alberto Garín.

Pasados los años, Abu Sirga sigue estando presente entre quienes participaron en los trabajos arqueológicos y de restauración. Si como hemos visto el equipo de ARCE publicó en 2010 los resultados de sus trabajos arqueológicos, en 2012 Gonzalo López-Cuervo presentó en la Universidad Complutense de Madrid su tesis doctoral bajo el

título *Desarrollos para la explotación de datos integrados mediante fotogrametría y láser escáner en proyectos de patrimonio arquitectónico*, en la que había un apartado dedicado a la forma en que se tomaron imágenes 3D de la cripta de la Sagrada Familia; material que sirvió igualmente para que el doctorando realizara una maqueta de la misma que fue obsequiada al Papa Chenuda III.

Otra muestra de ello sería el presente trabajo, que ha permitido a su cargo hacer el seguimiento de las intervenciones del equipo español al año de su finalización (2005) y cinco años más tarde (2010), aprovechando igualmente los viajes para consultar, recopilar información y documentar fotográficamente los resultados.

TRABAJOS ARQUEOLÓGICOS

La idea que se tenía del fuerte Babilonia hasta antes de la excavación arqueológica está perfectamente mostrada en el capítulo dedicado a *El Cairo* de la serie de documentales *Ciudades Bajo Tierra*, grabado en 2009 y presentado por Don Wildman, del que se han podido tomar imágenes de la reconstrucción digital. Pero tras la publicación de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en la pasada década por el *American Research Center in Egypt* (ARCE), paralelos y coincidentes con los trabajos de restauración de la iglesia de Abu Sirga realizados por el equipo español, la idea que se tenía del lugar ha cambiado sustancialmente. Bajo el título *Babylon of Egypt; The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*, se publicaron en el año 2010 de la mano de Peter Sheehan los resultados de la excavación del área de la fortaleza romana de Babylon, haciéndose no pocas veces alusión a lo largo del mismo a la iglesia de San Sergio.

Dicho trabajo supone hasta el momento la obra de referencia sobre el tema, aunque seguramente no sea definitiva. Su principal aportación es llegar donde hasta entonces no se había llegado, es decir, a profundizar en su realidad histórica desenterrando su pasado, algo que fue anhelado desde hacía tiempo pero que no se había llegado a ejecutar con rigor hasta ese momento; gracias a los medios económicos y humanos aportados indirectamente por el proyecto de desecación del subsuelo realizado por USAID y CWO (*Cairo Wasterwater Organization*).

SOBRE LOS SANTOS SERGIO Y BACO

Aunque a priori no tenga una relación directa con las líneas de investigación, para finalizar el estado de la cuestión se ha considerado igualmente necesario saber quiénes fueron los santos bajo cuya advocación se puso la iglesia, que siempre ha estado más ligada a san Sergio que a san Baco a pesar de que el sinoxario etíope se refiriera a ella en los siglos XIV-XV ya de forma conjunta.

Dejando de lado este pequeño detalle, ha habido que recurrir a hagiografías antiguas, al no encontrarse apenas datos en las modernas. La de Alban Butler, titulada *Vidas de los Padres, Mártires y otros principales santos: deducidas de monumentos originales*, que fue traducida al castellano en 1791; o la *Biografía eclesiástica completa. Vidas de los personajes del Antiguo y Nuevo Testamento; de todos los santos que venera la Iglesia, Papas y eclesiásticos celebres por sus virtudes y talentos, en orden alfabético*, publicada bajo la dirección de Basilio Sebastián Castellanos en 1865, aportaban datos muy básicos, lo que hacía pensar que al ser unos santos más ligados al cristianismo oriental tuviesen poca repercusión en Occidente.

Finalmente se ha podido obtener de la obra de John Boswell titulada *Las bodas de la semejanza: Uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna*, traducida al castellano en 1996, toda la información relacionada con los santos Sergio y Baco y el martirio que sufrieron, aunque ningún autor analiza la razón, o posible razón, por la cual se puso bajo la advocación de unos santos sirios la iglesia caiota; algo a lo que como se verá también se le puede dar una explicación analizando las fuentes.

VALORACIÓN FINAL

Para concluir el Estado de la Cuestión, podría afirmarse que el conocimiento de la iglesia de Abu Sirga en el momento actual es muy limitado, a pesar del interés que históricamente se ha mostrado por ella, debido a la tradición que la relaciona con la estancia de la Sagrada Familia. Desde la ausencia de una cronología clara, a la escasez de referencias sobre sus elementos, pasando por la falta de una relación más evidente con posibles precedentes, la información es dispersa y no pocas veces contradictoria.

En la mayoría de los casos queda patente la visión cristianizada, aunque los trabajos arqueológicos abren un nuevo panorama del que el equipo español se puede hacer partícipe, al aportar sus conocimientos e ilusión en pro de transmitir el patrimonio de la iglesia de Abu Sirga a generaciones futuras, algo que dadas las circunstancias no dependerá solamente del acierto de las intervenciones en el campo de la conservación-restauración.

A pesar de todo, el Estado de la Cuestión permite que se puedan reorganizar y relacionar las aportaciones hechas por distintos autores para intentar alcanzar los objetivos específicos planteados en el apartado anterior, aunque son verdaderamente las conclusiones de la excavación arqueológica de ARCE las que han permitido ampliar las líneas de investigación y hacer una serie de reflexiones sobre la esencia de la iglesia que, se espera, puedan servir en un futuro a otros estudios al plantear nuevos paralelismos e ideas.

2.- MARCO HISTÓRICO:
SITUACIÓN SOCIAL Y ADMINISTRATIVA DE EGIPTO
DESDE SU HELENIZACIÓN HASTA NUESTROS DÍAS

Para entender la evolución de una sociedad es importante conocer su pasado, sólo así, con perspectiva histórica, comprendemos que muchos de los acontecimientos ocurridos con posterioridad tienen su por qué, siendo en este caso el contacto con griegos y romanos primero y, con los musulmanes después, fundamental para valorar la situación que se vivía en Egipto en los albores del cristianismo, así como el posterior desarrollo de éste y supervivencia hasta nuestros días. Por otro lado, la situación actual de los cristianos coptos en Egipto puede ayudarnos a entender lo ocurrido desde la conquista árabe, ya que a pesar del tiempo transcurrido parece que determinadas situaciones han cambiado poco.

Por Egipto pasaron las grandes civilizaciones occidentales de la antigüedad y dejaron su huella; Grecia aportando su pensamiento filosófico y Roma su poderosa administración. Pero no se puede olvidar que Egipto fue anteriormente la cuna de otra cultura fastuosa en todos los sentidos, la faraónica, por la que los invasores quedaron fascinados a pesar de ver fundamentalmente en el territorio una fuente de recursos.

Desde la llegada de los griegos, las diferencias culturales y raciales entre gobernantes y gobernados supondrían un fuerte contraste para una sociedad que había permanecido prácticamente inalterada durante siglos, lo que lógicamente propició muchos conflictos. Habría que esperar a que se legalizara el cristianismo para que los egipcios autóctonos vivieran dos siglos de relativa calma, en los que se consolidaría la cultura copta, pero por otro lado este hecho explica en gran medida los sucesos posteriores, ya que en un ambiente de confrontación generalizado en Egipto se retoman muchos aspectos del pasado faraónico al amparo de un creciente nacionalismo.

Aunque los griegos llegaran a Egipto en el año 332 antes de Cristo, en relación con ellos nos interesa especialmente el periodo temporal comprendido entre la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) y la derrota que sufrieron Cleopatra y Marco Antonio en la batalla de Actium (31 a.C.). Un periodo importantísimo para el que el alemán Johann Gustav Droysen (1808-1884) acuñó el término *Helenístico* en la primera mitad del siglo XIX¹¹.

¹¹ DROYSEN, J. G.: *Alejandro Magno*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1988, p. 8.

Alejandro III, más conocido por Alejandro Magno (356-323 a.C.), tras heredar en el año 336 el trono de Macedonia, se propuso continuar la expansión territorial iniciada por su padre, Filipo II. Después de la conquista de Tiro tuvo que decidir entre dirigirse directamente hacia su enemigo tradicional, Persia, o seguir hacia el sur; decantándose por la segunda opción tras ser persuadido por una delegación de notables egipcios que deseaba librarse de los invasores persas. En otoño del año 332 entró en Egipto y llegó hasta la por entonces capital, Menfis¹². Una vez establecido encargaría proyectar en la costa otra ciudad que llevara su nombre, Alejandría, única que lo ha conservado y que se convertiría en poco tiempo en un enclave estratégico del Mediterráneo oriental, también para el cristianismo. Robin Lane, con una visión más política que poética de las estrategias y triunfos del conquistador, expone que al respetar la religión y costumbres de Egipto se ganó el apoyo de la casta sacerdotal, consiguiendo incluso endiosarse, lo que habría supuesto una maniobra vital de cara a mantener apoyos en sus posteriores campañas¹³.

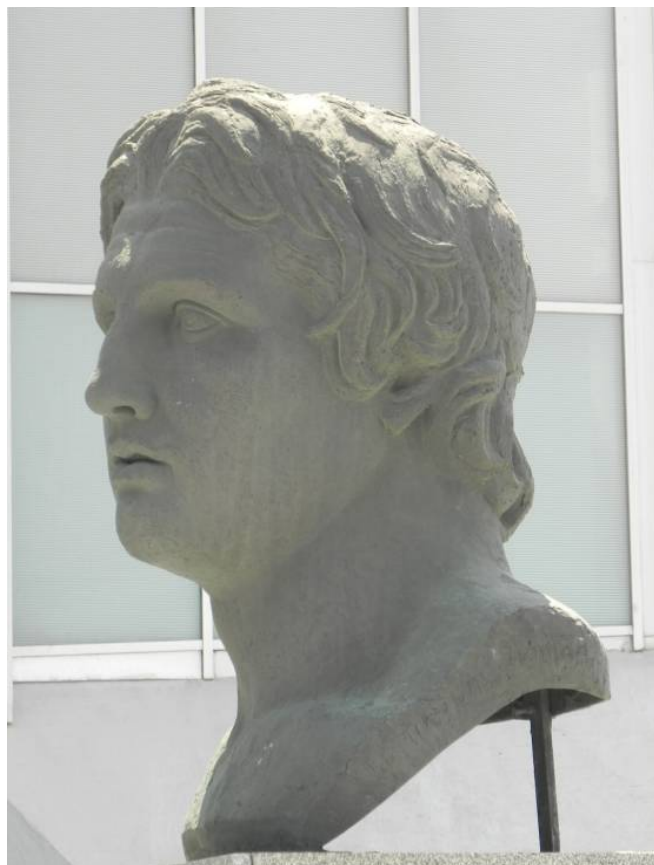


Fig. 2.- Busto fundido en bronce de Alejandro Magno en el exterior de la Nueva Biblioteca de Alejandría. Fotografía del doctorando.

¹² BRIANT, P.: *Alejandro Magno, de Grecia a Oriente*. Aguilar Universal, Madrid, 1989, p. 58.

¹³ LANE FOX, R.: *Alejandro Magno. Conquistador del Mundo*. Acantilado, Barcelona, 2007, pp. 313-352. El autor explica que esto ocurriría especialmente tras su visita al oasis de Siwa, en Libia.

La muerte de Alejandro Magno luchando en tierras lejanas contra los persas, y el nacimiento póstumo de su hijo, provocarían una serie de tensiones internas que terminaron con el reparto de territorios entre sus generales, a pesar del intento de Pérdicas por mantener unido el Imperio. En Egipto Ptolomeo, hijo de un noble macedonio, se haría con el poder, ostentándolo hasta su muerte y perpetuando la dinastía de los *láguidas*¹⁴, más conocida por el nombre de su fundador.

Ptolomeo, tras ser proclamado faraón en el año 305 había seguido manteniendo las tradiciones y costumbres religiosas de Egipto, pero tras helenizar la administración y el ejército comenzó a marcar diferencias con respecto a la población autóctona, haciendo que se considerara Alejandría como una realidad al margen del territorio que gobernaba. Este hecho se debería fundamentalmente a las claras diferencias culturales existentes entre las dos civilizaciones, pero también al interés de los gobernantes, que pretenderían hacer de Alejandría una ciudad exclusivamente griega¹⁵.

Maurizio Damiano también explica que tras la consolidación del poder llevada a cabo por Ptolomeo II (fig. 3), Ptolomeo III mantendría el legado de sus padres tras heredarlo en el año 246 y se expandió territorialmente. Pero en relación con el tema que nos ocupa, lo más interesante es que otorgó la plena ciudadanía alejandrina a los judíos que se habían trasladado desde Judea y amparó su religión, lo que tendrá posteriormente mucha trascendencia de cara a la expansión del cristianismo en la zona.



Fig. 3.- Octodracma con las efigies de Ptolomeo II y su esposa-hermana Arsínoe conservado en el Museo Metropolitano de Nueva York. Tras llegar al poder en el año 283 a.C, con ellos se inicia una práctica habitual entre los faraones egipcios, pero desconocida entre los griegos, el contraer matrimonio entre hermanos, de ahí su gran parecido. Fotografía del doctorando.

¹⁴ BRIANT, P.: *op. cit.*, p. 126.

¹⁵ DAMIANO, M.: *El Antiguo Egipto. El esplendor del arte de los faraones*. Electa, Milán, 2001, p. 372. El autor comenta que se referían a la ciudad como “Alejandría junto a Egipto”, lo que expresaba una realidad que se mantendría hasta la llegada de los árabes; que la cultura griega y la egipcia no se llegaron a mezclar, algo que se evidencia también en que Ptolomeo II trasladara la capital de Menfis a Alejandría.

El declive dinástico llegaría con Ptolomeo IV (221 a.C.) y Ptolomeo V (205 a.C.). El primero, por relajarse en las funciones de gobierno; el segundo, porque al heredar el trono a la edad de cinco años gobernó bajo regencia hasta que alcanzó la mayoría de edad, y ya con plenos poderes se produciría un progresivo afianzamiento de los intereses romanos en la política interna de Egipto¹⁶.

La influencia de Roma se consolidó definitivamente en tiempos de Cleopatra VII, especialmente cuando en el año 48 a.C. Julio César, tras hacerse con el poder en Roma, llegó a Egipto persiguiendo a Pompeyo. Convertidos en amantes, tuvieron incluso un hijo en el año 47, Ptolomeo XV, más conocido por Cesarión. Lo sucedido hasta la muerte de Cleopatra es una historia tan apasionante como trágica¹⁷, así como trascendental para la historia de Egipto porque supondría el final del dominio griego y el verdadero comienzo de la romanización del territorio¹⁸.

Cantarelli hace una completa relación de los prefectos de Roma en Egipto cuando desde la batalla de Actium (año 31 a.C.) quedó totalmente bajo su control¹⁹, pero a pesar de ello para Asimov este cambio de gobierno no significaría nada para la mayoría de la población egipcia, dedicada a la agricultura, pues según sus palabras *Roma no era más extranjera de lo que había sido Alejandría, y el emperador romano no estaba más distante de lo que pudo haber estado un faraón o un Ptolomeo*²⁰.

¹⁶ SCHULLER, W.: *Cleopatra, una reina en tres culturas*. Siruela, Madrid, 2008, pp. 51-56. El autor transcribe las palabras del historiador griego Polibio, en las que queda de manifiesto la influencia de Roma en las cuestiones políticas, poniendo o quitando a los gobernantes egipcios. Todo a cambio de contraprestaciones económicas entre las que no mediaba ningún escrúpulo.

¹⁷ Según Wolfgang Schuller esta denominación sería despectiva, siendo llamado César, o Káisar, su traducción al griego. *Ibidem*, p. 141. El mismo autor analiza el desenlace de la historia, que en resumen sería el siguiente: A pesar de la muerte del emperador la figura de Cleopatra siguió estando presente en relación con Roma, pues tras la victoria de Filippo sobre Bruto, año 42 a.C., el general Marco Antonio había recibido las provincias de Oriente, mientras que Octaviano recibió las de Occidente. En Egipto Marco Antonio se unió a Cleopatra y repudió a su esposa, que era también hermana de Octaviano, pero éste consiguió el apoyo del Senado al demostrarse que su cuñado había donado territorios del Imperio a su amante y a los hijos de ésta, lo que sabemos por Dión Casio (pp. 94 y 95). Plutarco aporta muchos detalles de los acontecimientos transcurridos en este tiempo, pero nos vamos a quedar solamente con el último acto, acelerado tras la derrota en la batalla naval de Actium (2 de septiembre del año 31 a.C.), tras la cual la pareja se tuvo que refugiar en Alejandría, muriendo tras ser herido Marco Antonio y suicidándose poco después Cleopatra (pp. 134-136). Al llegar Octaviano a Alejandría, ordenó asesinar a Cesarión y se hizo con el poder.

¹⁸ DAMIANO, M.: *op. cit.*, p. 373.

¹⁹ CANTARELLI, L.: *La serie dei prefetti di Egitto I. Da Ottaviano Augusto a Diocleziano*. Edizione Anastatica, Roma, 1968.

²⁰ ASIMOV, I.: *“Los egipcios”*. Madrid, 1984, p. 201.

El mismo autor va a diferenciar igualmente entre la época de apogeo, propiamente romana, y la que coincide con las horas bajas de un Imperio que se mantendrá fundamentalmente desde Oriente, y que conocemos por bizantina. Curiosamente, en la primera Roma dejó hasta las persecuciones libertad en lo que a culto religioso se refiere, mientras que en el periodo bizantino, a pesar de profesarse en todos los territorios una misma religión el enfrentamiento sería casi constante.

El que Egipto se convirtiera en granero del Imperio hizo que hubiera también buenos momentos. El historiador Felipe Sen destaca en este sentido el reinado de Nerón, desde el que se viviría un siglo de gran prosperidad hasta que surgieron los conflictos religiosos entre griegos y judíos, pues Alejandría se había convertido tras la destrucción de Jerusalén en el epicentro del judaísmo. En este asunto en concreto para los historiadores una de las fuentes de referencia es Flavio Josefo, un fariseo que nació hacia el año 37 d.C. y que en época de Nerón viajó a Roma enviado por las autoridades judías al ver inminente el conflicto. Pero se podría decir que Josefo se pasó al enemigo, pues le daría la ciudadanía y una pensión anual, tomando posteriormente parte en el asedio y destrucción de Jerusalén en el año 70²¹.

Los alejandrinos egipcios sentían poco aprecio por los judíos, que luchaban por conseguir la ciudadanía romana²² y tenían cierta influencia sobre los romanos, como demuestra el hecho relatado por el filósofo y teólogo Filón, que encabezó en el año 39 d.C. una delegación judía a Roma para entrevistarse con Calígula de cara a solicitar no tener que poner representaciones del emperador en las sinagogas²³.

A pesar de todo, los primeros en evangelizarse en Egipto, y por esos mismos años, fueron los judíos, aunque dado que en el siguiente punto se va a tratar en profundidad, en el apartado que nos ocupa, interesará saber cómo fueron las relaciones de Egipto con el Imperio Romano una vez cesaron las persecuciones hacia los cristianos (año 313) y hasta la llegada de los árabes (639).

²¹ SEN, F.: *Josefo y Egipto*. En *Aegyptica Complutensia*. Revista de la Universidad de Alcalá, Nº 1/1992; *De Narmer a Ciro (3.150 a.C. – 645 d.C.)*. Madrid, 1992, p. 149. En alusión a otro artículo suyo: *Una época agitada y difícil. Flavio Josefo: Personaje contradictorio*. Cultura Bíblica nº 29, 1972, pp. 289-291.

²² *Ibidem*, p. 149-151.

²³ SCHULLER, W.: *op. cit.*, p. 73.



Fig. 4.- Mapa de Egipto en el siglo II de nuestra era. Publicado por Bernard Lugan, p. 97.

Cuando el cristianismo se convirtió en religión oficial del Imperio (Edicto de Tesalónica, año 380) en Egipto ya estaba fuertemente asentado. Esa sería, seguramente, la razón que explica lo que sucedería con posterioridad, cuando el deseo por escapar del control de potencias extranjeras utilice la religión como elemento de confrontación en el marco de los concilios ecuménicos. Pero tras el Concilio de Calcedonia (451), momento en que se produce la ruptura definitiva a nivel religioso, la alegría duraría poco, ya que desde Constantinopla se siguió considerando el territorio como su granero y, por tanto, un enclave estratégico que había que conservar a toda costa aunque implicara una tensión constante.

Los cristianos, aún siendo una mayoría creciente, seguían conviviendo con el resto de religiones, a las que tras radicalizarse fueron desplazando. Este ambiente de confrontación perjudicó igualmente al pensamiento y a la cultura; un ejemplo es que en el año 391 el patriarca Teófilo ordenara destruir el *Serapeum*, que albergaba la también famosa segunda biblioteca de Alejandría²⁴. Sin embargo, Rémendon opinaba que en la Alejandría del siglo V la resistencia que opuso el paganismo fue grande, porque aún estarían muy arraigadas las tradiciones faraónicas y griegas²⁵, algo que vendría a coincidir con descubrimientos recientes que se extienden a otras partes de Egipto, como que aparezcan enterramientos de época copta y árabe con monedas, algo habitual desde el comienzo del periodo griego en relación a tradiciones paganas.

Precisamente en arqueología, uno de los aspectos esenciales para valorar la posición social y la evolución cultural de un pueblo son los enterramientos. En este sentido, para Chevalier en el terreno funerario uno de los grandes cambios en Egipto vino dado por el progresivo abandono de la momificación, lo que hizo que amortajarse se convirtiera en práctica común²⁶ y que por ello los tejidos coptos sean una de sus producciones más conocidas. Otros aspectos formales de los enterramientos coptos están siendo descubiertos en misiones arqueológicas como en la que participa la cotutora de este trabajo, la doctora Ester Pons Mellado, conservadora del Departamento de Antigüedades Egipcias y Próximo Oriente del Museo Arqueológico Nacional, y miembro de la Misión Arqueológica Española de Oxirrinco (El-Bahnasa). En dicho yacimiento los cuerpos que han aparecido tienen los pies situados hacia el este, mirando hacia la salida del sol (fig. 5), pero lo más sobresaliente para el tema que nos ocupa es que se haya encontrado una mujer con una moneda musulmana en el coxal izquierdo, lo que evidencia que la tradición pagana continuó tras la conquista árabe²⁷.

²⁴ BECKWITH, J.: *Arte Paleocristiano y Bizantino*. Manuales de Arte Cátedra, Madrid, 2010, p. 76. Ese panorama se presentó recientemente en la superproducción cinematográfica “Ágora”, del director español Alejandro Amenabar, en la que se recrea el ambiente social de la Alejandría del siglo IV en torno a la figura de Hipatia.

²⁵ WISSA WASSEF, C.: *Pratiques rituelles et alimentaires des coptes*. Publications de L’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire, Caire, 1970, p. 5, en alusión a Roger Rémendon: *L’Égypte et la suprême résistance au christianisme (siècles V-VII)*. BIFAO, Le Caire, 1952, pp. 66 y 67.

²⁶ MINGORANCE, L.: *Hilos de la historia de Egipto; los tejidos coptos*. Tendencias del Mercado del Arte, Nº 29, Enero 2010, p. 10.

²⁷ PONS MELLADO, E.: *Una moneda islámica en un enterramiento femenino en la Necrópolis Copta del Yacimiento Arqueológico de Oxirrinco, El Bahnasa, Egipto*. En Actas del XV Congreso Nacional de Numismática, Madrid, 2014 (en prensa). La moneda en origen estaría seguramente en la boca, según la



Fig. 5.- Enterramientos coptos de época árabe en las excavaciones de Oxirrincó. Imagen cedida por la Misión Arqueológica Española de Oxirrincó (El-Bahnasa), Egipto.

El periodo en el que a pesar de todo se entiende que hubo un predominio propiamente copto no duró mucho. Tras el concilio de Calcedonia, la mayoría copta (monofisita) sufriría discriminación religiosa por parte de los bizantinos al ser considerada hereje, situación que se agravaría con el tiempo al ser sometidos por la fuerza a los intereses del Estado. Todo ello favoreció que los egipcios se volvieran todavía más nacionalistas con su lengua, su religión, el arte y sus costumbres, lo que traería de nuevo persecuciones. Pero el momento más complicado llegó con el gobierno de Justiniano (527-565), cuando se llegaron a cerrar las iglesias monofisitas y se marginó a los coptos de la administración pública y de las profesiones liberales²⁸.

tradición greco-romana, pues la idea extendida de que se colocaran monedas en los ojos no cuenta con evidencias arqueológicas. En época faraónica, durante la ceremonia de momificación se dejaba abierta la boca del difunto para que entre otras cosas “pudiera comer”, mientras que la tradición greco-romana hacía que se pusiera una moneda en la boca para pagar a Caronte el trayecto en barca.

²⁸ GARCÍA MORENO, L.A.: *El Particularismo Egipcio Bizantino (Siglos V-VII): Las vísperas de la conquista árabe*. En *Aegyptica Complutensis*. Revista de la Universidad de Alcalá, Madrid, Nº 1/1992, p. 155.

Demicheli profundiza en el análisis de los edictos de Justiniano relacionados con Egipto, reflejo de la situación desde el punto de vista oficial, en los que se reestructura el territorio y se llega a suprimir su diócesis. De entre ellos García Moreno destaca el titulado: *Sobre los alejandrinos y las provincias egipcias*, en el que se intenta remediar en base a 28 capítulos la preocupante situación administrativa del país. La mayoría de estudiosos piensan que estaría fechado entre el 553 y el 554²⁹, y por él se dividió el territorio en cinco distritos de igual jerarquía: Egipto, Augustamnica, Arcadia, Tebaida y Libia, para debilitar al país y controlarlo mejor³⁰, recayendo el gobierno de cada uno de ellos en un funcionario de nueva creación, un duque, con plenos poderes políticos y militares. La unidad territorial permanecería a efectos del cobro de impuestos, que se centralizaban en Alejandría para su posterior traslado a Constantinopla, mientras que el duque era una autoridad eminentemente militar al existir una situación interna muy tensa, en la que los funcionarios imperiales tenían que ir escoltados si querían hacerse respetar. El ejército tenía que cumplir, por tanto, misiones de escolta y castigo porque los poderosos se habían dotado de soldados propios; mientras que para controlar a los funcionarios Justiniano otorgó poderes a los obispos melquitas, pues al aumentar su número creció igualmente la corrupción³¹.

García Moreno resume muy bien la situación, comentando que otro problema para la tributación era el gran desarrollo del monaquismo, al quitar, por un lado, mano de obra en el campo y, por otro, fomentar el clientelismo entre los campesinos al disfrutar de privilegios fiscales. El mismo autor dice también que después de Justiniano una mayor tolerancia posibilitó la restauración del patriarca monofisita, pero se produjo un debilitamiento del Estado que aprovecharían los persas desde el año 614; invadiendo buena parte de la costa oriental del Mediterráneo, como Egipto, Siria, el norte de Mesopotamia y grandes zonas de Asia Menor. En Egipto los persas, que permanecieron entre el 619 y el 629, favorecieron a los coptos en detrimento de los bizantinos, aunque Heraclio tras conseguir recuperar momentáneamente el territorio (622-638) los reprimiría con dureza.

²⁹ DEMICHELI, A.M.: *L'editto XIII di Giustiniano: in tema di amministrazione e fiscalità dell'Egitto bizantino*. G. Giapichelli Editore, Torino, 2000, pp. 17-30. La autora baraja otra posible fecha que sería anterior; entre los años 538-539.

³⁰ LUGAN, B.: *Los egipcios; de los orígenes hasta nuestros días*. Ariel pueblos, Barcelona, 2003, pp. 100 y 101.

³¹ GARCÍA MORENO, L. A.: *op. cit.*, pp. 155-156.

La llegada de los árabes aprovechando la situación interna hizo que se perdiera definitivamente el territorio. Por eso hablar del islam es fundamental en relación con los coptos, ya que poco después de su aparición quedarían dentro de su ámbito de influencia y a merced de su propia progresión histórica, que de forma muy esquemática se puede englobar en los siguientes periodos:

- La llegada de los árabes a Egipto y la ocupación del territorio.
- La Plena Edad Media, con las cruzadas como acontecimiento destacado.
- La Baja Edad Media y la Edad Moderna, en la que el contacto Oriente-Occidente deja de ser tan bélico para tomar un carácter más comercial.
- El colonialismo, desde la expedición de Napoleón Bonaparte.
- Y la situación en nuestros días, muy de actualidad.

Steven Runciman sintetiza el origen de la religión islámica antes de hablar de las cruzadas, empezando por su fundador, Mahoma, un miembro humilde del clan de los quraisitas que tras sus viajes se sentiría especialmente atraído por el cristianismo monoteísta al parecerle el más monoteísta. En el año 622, momento en que tuvo lugar la *hégira*, tenía pocos seguidores, pero al morir dejó consolidada y asentada una idea que para el autor resultaba sencilla: *Había un Dios en el cielo, un jefe entre los fieles para reinar en la tierra y una ley, el Corán, por la cual se reinaría*³². Sin embargo Hitti habla de la expansión del cristianismo y del judaísmo por las tierras de Arabia en torno al siglo VI³³, por lo que el conocimiento de Mahoma de éstas y otras religiones puede que no se debiera exclusivamente a sus viajes por países del entorno. En cualquier caso, éste podría ser el motivo por el cual Mahoma denominó a cristianos y judíos como “gentes del libro” (*ahl al-Kitab*) o *dimmis* (pueblos protegidos)³⁴, mostrando con ello un cierto respeto que no impediría en el futuro constantes conflictos.

³² RUNCIMAN, S.: *Historia de las Cruzadas*. Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 29 y 30. A lo que el autor también añade que *a diferencia del cristianismo, que siempre predicó una paz que nunca logró, el islam no tuvo ningún rubor en presentarse con un alfanje*. Por su parte, Bernard Lugan aclara que Mahoma pertenecía a la tribu de los Beni Hasim, que formaba parte a su vez del clan de los quraisitas y que tenía como asentamiento principal la ciudad de Yatrib. Pero establece que la *hégira* fue una emigración forzosa al no ser aceptado el monoteísmo que empezó a predicar Mahoma en torno a los años 612-613. *op.cit.*, p. 109.

³³ HITTI, P.K.: *Historia de los Árabes*. Editorial Razón y Fe, Madrid, 1950, pp. 48 y 49.

³⁴ BAHR, A.M. (Coord.): *Cristianismo; Guía ilustrada de 2.000 años de fe cristiana*. H.F. Hullman, Potsdam, 2009, pp. 138 y 264.

Aprovechando la progresiva debilidad del Imperio, Omar, segundo califa omeya, ordenó en diciembre del año 639 la invasión de Egipto³⁵, decisión que Jacques Tagher, teniendo como referencia a Ibn ʿAbd al-Hakam, manifiesta que se habría tomado antes de la muerte del profeta. Sería así porque Mahoma habría enviado a Ciro, gobernador y patriarca melquita de Alejandría, una carta cordial invitando a la conversión al islam debido a la situación que sabía vivían con los bizantinos. En esto, al parecer, no solamente importaba la cuestión religiosa, sino que influirían también otros factores, como buscar alternativas a los serios problemas de abastecimiento causados por el hábitat extremo de la Península Arábiga³⁶. En cualquier caso, cambió la historia de Egipto para siempre, porque a pesar de las distintas etnias que han ido ostentando el poder hasta nuestros días todas han tenido en común la religión.

Las tropas invasoras, formadas por unos cuatro mil hombres (ochocientos de ellos a caballo), estaban al mando de Amr ibn al-As, que contó igualmente con la ayuda de los coptos autóctonos. Tras la batalla de Heliópolis (julio o agosto del año 640) los bizantinos, a pesar de su superioridad numérica, se tuvieron que refugiar en la fortaleza de Babylon al ser derrotados, lo que aprovecharon los árabes para tomar el resto del país³⁷. El asedio duraría siete meses, hasta que los árabes, tras rellenar parcialmente el foso pudieron trepar por las escalas y tomar la fortaleza el 6 de abril del año 641³⁸.

La costumbre desde la antigüedad en este tipo de acciones era el saqueo y la toma de esclavos entre la población, pero los árabes optaron en sus razias por tácticas menos primitivas, pues pensaban que la obtención de tributos era mejor negocio a medio plazo. Por otro lado está la cuestión religiosa, en la que los árabes fueron en principio tolerantes; aunque llegaría el momento en el que los coptos tuvieron que elegir entre la conversión o mantener su fe a cambio de tributos, la denominada *jizia*, estableciéndose con la siguiente fórmula: *En el nombre de Alá, el misericordioso, el*

³⁵ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *Historia de Egipto, de la conquista árabe al presente*. Akal, Madrid, 2008, p. 11.

³⁶ TAGHER, J.: *Christians in Muslim Egypt; An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640-1922*. Arbeiten zum spätantiken und Koptischen Ägypten, Altenberge, 1998, pp. 9-11.

³⁷ RUNCIMAN, S.: *op. cit.*, p. 32. Hitti comenta que Amr ibn al-As, de cuarenta y cinco años de edad, conocía bien Egipto por haber viajado en las carabanas; aunque dice, curiosamente, que la fortaleza se encontraba en la isla de Roda.

³⁸ HITTI, P.K.: *op. cit.*, pp. 127 y 130. Como en tantas otras ocasiones, los datos no coinciden. Por ejemplo, LUGAN, B.: *op. cit.*, p. 110, dice que la fortaleza se asaltó en septiembre del año 642.

compasivo, ésta es la amnistía concedida al pueblo de Egipto, a su religión, a sus bienes, a sus iglesias y a sus cruces, a sus tierras y aguas, ninguna de las cuales será tocada o confiscada. A cambio, se establecía que cristianos y judíos pagarían una contribución siempre que el nilómetro (fig. 6) alcanzara los dieciséis codos; nivel con el que se estimaba que habría una cosecha aceptable³⁹.

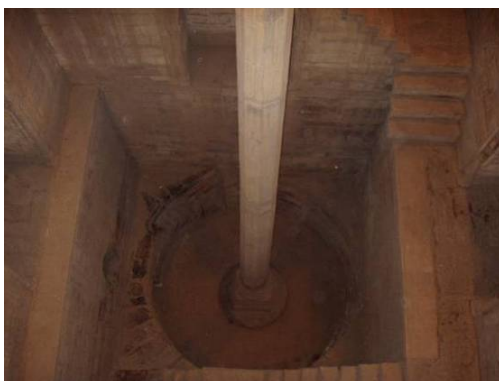


Fig. 6.- Columna central y detalle del nilómetro de la isla de Roda, sistema con el que se medía el nivel de las crecidas del Nilo para hacer una estimación de las cosechas. Fotografías del doctorando.

Como Egipto era el granero del Imperio, una fuerza expedicionaria bizantina intentó su reconquista a principios del año 645. Tomaron Alejandría, pero de camino a Fustat (primer asentamiento urbano árabe) fueron derrotados, teniendo que replegarse y finalmente dar el territorio por perdido⁴⁰.

Comenzó entonces un largo proceso de islamización que no se ha llegado a completar debido a las fuertes convicciones de una parte de los coptos, aunque desde un primer momento muchos de ellos se convertirían al islam con la esperanza de no ser discriminados y pagar menos impuestos.

³⁹ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, p. 12.

⁴⁰ RUNCIMAN, S.: *op. cit.*, p. 32.

En lo religioso, se respetaron los santuarios cristianos porque el propio Mahoma había matizado que mientras que a los gentiles había que brindarles la opción de convertirse al islam o morir, a los pueblos de las escrituras había que respetarles sus lugares de culto y dejarles practicar su religión sin impedimento; aunque no podrían llevar armas, ni montar a caballo y pagarían un impuesto de capitación, la mencionada *jizia*. También se les dejaría construir iglesias siempre que no fueran más altas que sus mezquitas, y que el tañido de sus campanas o sus oraciones no fueran escuchadas por los musulmanes. En lo personal, no podían hacer proselitismo, ni casarse con mujeres musulmanas⁴¹.

Los árabes mantuvieron la división en provincias, pero aunque Alejandría les causó una gran impresión⁴² trasladaron la capital a un nuevo emplazamiento cercano a la antigua Menfis, *Fustat*, cuya traducción sería “el campamento”. Con ello se regresaba al entorno de una de las grandes capitales del pasado faraónico y se controlaba mejor el territorio en su conjunto⁴³. La ciudad estaba localizada en lo que hoy conocemos como el Viejo Cairo, muy cerca de lo que fue la fortaleza romana de Babylon, pero es un área arqueológica muy extensa y no abierta al turismo en la que aún queda mucha superficie por excavar (fig. 7).

A este primer periodo de dominación se remonta la construcción de las primeras iglesias del Viejo Cairo, aunque no duró demasiado, pues la dinastía abasida sucedió a la omeya en el año 720 y fueron menos tolerantes con las cuestiones religiosas. Al-Mutawakil (847-861), sin ir más lejos, decretó que cristianos y judíos pusieran imágenes de demonios en las puertas, nivelaran sus enterramientos a ras de suelo, vistieran de amarillo, o montaran sobre mulas en sillas de madera⁴⁴.

⁴¹ RUNCIMAN, S.: *op. cit.*, pp. 21-34. El autor comenta que cuando los árabes tomaron Jerusalén en el siglo VII el califa Omar fue al Santo Sepulcro, pero no quiso orar allí porque pensó que si lo hacía sus seguidores lo convertirían en mezquita.

⁴² IDRIS BELL, H.: *Egypt from Alexander to the Arab Conquest*. Oxford University Press, Oxford, 1948, p. 55. El que hablara de judíos sería otra evidencia de que el cristianismo no terminó con esa importante presencia semita en la ciudad. Amr ibn al-As, sin ir más lejos, describió Alejandría tras tomarla como: *ciudad que tiene cuatro mil palacios, cuatro mil casas de baños, cuatrocientos teatros, mil doscientos puestos de verduras y cuarenta mil judíos*.

⁴³ LUGAN, B.: *op.cit.*, p. 112.

⁴⁴ HITTI, P.K.: *op.cit.*, pp. 285 y 286. Aunque el autor dice que a pesar de todas estas medidas en su conjunto las minorías gozaron de una amplia tolerancia, llegándose a traducir al árabe las Sagradas Escrituras y ocupando los coptos cargos administrativos de cierta relevancia.



Fig. 7.- Excavaciones de Fustat en octubre de 2003. Fotografía del doctorando.

Uno de los personajes fundamentales del periodo fue Ahmed ibn Tulun, militar turco enviado por los abasidas en el año 868, que al ver las posibilidades que tenía Egipto se las ingenió para independizarse del califato. Mandó construir al norte de Fustat una nueva ciudad a la que llamarían *al-Qatai* (los barrios), de la que se conserva su interesante mezquita. Fue un momento de prosperidad en el que el pueblo vivió una relativa bonanza, pero tras la muerte de ibn Tulun el califato se anexionó de nuevo Egipto, al-Qatai fue arrasada, y la población del país reprimida duramente⁴⁵.

Para el patrimonio copto esta etapa tuvo también su repercusión, pues los musulmanes al no conseguir de ellos las sumas requeridas vendieron a los judíos una cuarta parte de las iglesias de Alejandría y otra que había en el Viejo Cairo (sin especificar)⁴⁶, pero que podría tratarse de la actual sinagoga de Beni-Ezra, único lugar de culto judío que existe actualmente dentro de Babylon.

⁴⁵ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, p. 25. Por suerte se respetó la mezquita.

⁴⁶ TAGHER, J.: *op. cit.*, p. 91. El autor toma la referencia de la traducción que hizo Pierre Vattier de los textos de Jinjis ibn al-'Amīd. Lo que se dice es que dicha iglesia estaba junto a la de al-Muallaqa.

Los califas abasidas, que tenían su corte en Damasco, empezaron a verse sometidos al capricho de su guardia personal, lo que provocó una inestabilidad que se reflejaría en las provincias y que los cruzados aprovecharon. En el caso concreto de Egipto, un eunuco llamado Abu al-Misk Kafur, tutor de los hijos de al-Ikhshid, llegó a gobernar el país entre los años 966 y 968, tiempo en que un gran incendio afecto a Fustat y la sequía provocó hambruna entre la población. Pero los fatimíes se habían hecho fuertes en el norte de África y aprovecharon la debilidad de los abasidas para hacerse con el poder. Al-Muizz li Din Allah al-Fatimi, que se consideraba descendiente de Mahoma a través de su hija Fátima y de Alí, primo del profeta, se convertiría en nuevo califa (969-975). Su ejército llegó a Fustat el 1 de julio del año 969 al mando de al-Siqili, que pronto comenzaría a construir una nueva ciudad; El Cairo⁴⁷.

Sin embargo, Runciman también opina que los cristianos de las antiguas provincias romanas estuvieron en principio mejor con los musulmanes que con los bizantinos, exceptuando en ciertos momentos del gobierno de al-Hakim (996-1021), que a pesar de ser hijo de cristiana y educado por cristianos los reprimió con dureza entre los años 1004 y 1014. A pesar de ello, no impidió que sus principales consejeros siguieran siendo cristianos⁴⁸, porque por su situación ofrecían mayores garantías de fidelidad y estaban muy capacitados por su conocimiento de la administración bizantina.

Esta estrecha relación hacía igualmente que los califas con frecuencia donaran fondos para mantener los monasterios y santuarios cristianos⁴⁹, aunque volviendo al

⁴⁷ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, p. 26. La autora comenta que una vez elegido el terreno los astrólogos fueron los encargados de consultar las estrellas para establecer el momento en que se debía comenzar a construir. Se había marcado un perímetro con cuerdas atadas a campanas para poder dar la orden de trabajo al unísono, pero cuenta la leyenda que para disgusto de los astrólogos un cuervo se posó en una de las cuerdas, lo que hizo sonar las campanas y que los obreros empezaran a trabajar sin que se hubiera dado la orden. Se miró entonces la estrella o planeta que estaba en ascendente en ese momento, viendo que era Marte, cuya traducción al árabe es *al-Qahira* (El Cairo). Para esto también hay otras teorías; Brian Fagan dice en su obra *El Saqueo del Nilo: Ladrones de tumbas, turistas y arqueólogos en Egipto*. Barcelona, 2005, p. 53, que *al-Qahirah* significa “El Triunfador”. La profesora Lufti también destaca que el cambio de dinastía supuso un cambio de etnia, pues mientras la mayoría de la población era ya musulmana y de etnia suní, los fatimíes eran de la chií.

⁴⁸ RUNCIMAN, S.: *op. cit.*, p. 44. Uno de los ejemplos que pone el autor es la destrucción del Santo Sepulcro de Jerusalén en el año 1009, la quema de cruces, y que permitiera que se construyeran pequeñas mezquitas en los tejados de las iglesias. Hacia el 1014 se habrían quemado o saqueado unas 30.000 iglesias y muchos cristianos se habrían convertido al islam. En 1017 se otorgó de nuevo plena libertad de culto a judíos y cristianos, lo que haría que unos 6.000 apóstatas retornaran al cristianismo. En 1020 las iglesias habían recuperado sus bienes o se habían reconstruido.

⁴⁹ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, p. 33.

gobierno de al-Hakim, la presión que sufrieron los coptos y los daños causados a sus iglesias fueron enormes, llegando a ordenar en 1008 la destrucción y el saqueo de las iglesias del Viejo Cairo, algo trascendental para el tema que nos ocupa y que llegó a afectar también en 1013 a los monasterios. Igualmente fue responsable de marcar a los coptos al tatuarlos una cruz en la mano⁵⁰, algo que hoy en día hacen por orgullo (fig. 263).

En el siglo XI los cristianos occidentales empezaron a ver la lucha contra los musulmanes como una cuestión religiosa, aunque no por la opresión que causarían a sus hermanos de fe con tendencia monofisita, a los que seguían considerando herejes. Los caballeros cristianos fueron animados por las autoridades eclesiásticas a dejar a un lado las disputas internas y combatir a los musulmanes, recibiendo como recompensa a sus servicios un beneficio espiritual y la posibilidad de apropiarse de las tierras conquistadas. Éstos, por su parte, no fueron menos y proclamaron la Guerra Santa (*jihad*), dando comienzo las Cruzadas, acontecimiento que para Runciman lo cambiaría todo. Los cruzados tomaron Jerusalén en el año 1099 y fueron recibidos por los visires egipcios cordialmente, al pensar que podrían ser aliados suyos contra los selyúcidas, pero la idea se les quitó cuando se enteraron de que habían masacrado a los setenta mil musulmanes que se estima vivían en la Ciudad Santa.

En 1117, aprovechando las guerras internas entre visires, los cruzados invadieron Egipto, siendo desde entonces sucesivamente atacado por musulmanes y cruzados. La última en 1169 por los sirios, que se habían anexionado Damasco en 1154. Los cruzados habían puesto en su punto de mira Egipto, ya que mientras en Siria los musulmanes estaban unidos, la dinastía fatimita parecía tocar a su fin y era clave que no cayera en manos de Nur ed-Din, tío de Saladino.

El rey Balduino III había amenazado con invadir Egipto en 1160 y para disuadirle se le prometió un tributo anual de 160.000 denarios. Como el pago no se había hecho efectivo nunca, la muerte de Balduino le sirvió como pretexto a su sucesor, Amalarico, para atacar el país en septiembre de 1163. Runciman explica que fue una

⁵⁰ TAGHER, J.: *op. cit.*, pp. 96-107. La fuente que cita en relación al tatuaje (p. 103) es John Carswell's: *Coptic Tattoos Designs*. The American University of Beirut, Beirut, 1958.

incursión rápida, pues la crecida del Nilo les forzó a retirarse, pero las intrigas propiciarían alianzas de conveniencia esporádica entre cruzados y musulmanes que posibilitarían que los cristianos occidentales entraran en El Cairo⁵¹. Al intuir que las alianzas durarían poco, los cruzados se animaron definitivamente a conquistar Egipto y marcharon hacia El Cairo. Los musulmanes opusieron mucha resistencia, pero los cruzados en su avance masacraron a la población sin distinción, haciendo que los coptos se unieran a los musulmanes para luchar contra ellos.

Los fatimitas ante una compleja situación interna llegaron a incendiar Fustat el 13 de noviembre de 1168 para que no cayera en manos cristianas y amenazaron con hacer lo mismo con El Cairo. Mientras negociaban llegaron noticias de una alianza con los sirios, que finalmente terminó en invasión y los cruzados no tuvieron otra opción que retirarse, poniéndose fin al único momento en que supuestamente se pudo poner en relación Abu Sirga con los cruzados. La consecuencia es que los suníes, al mando de Saladino, se harían definitivamente con Egipto poco después⁵².

Al término de la Tercera Cruzada, Ricardo Corazón de León opinaba que Egipto era el punto vulnerable de los musulmanes, comenzando a principios del siglo XIII los preparativos para una nueva expedición y los acuerdos con la potencia naval de Venecia

⁵¹ RUNCIMAN, S.: *op. cit.*, pp. 82, 524-528. El autor comenta que en abril de 1164 Nur ed-Din se decidió a intervenir en la situación de Egipto a petición del ex visir Shawar, enviando el califa de Damasco a su lugarteniente Shirkuk junto con su sobrino Saladino y un gran ejército. Enterado el visir Dhirgham pidió ayuda a Amalarico, pero era demasiado tarde, a finales de mayo lo habían depuesto y Shawar ocupaba de nuevo el cargo. Nuevamente en el poder, Shawar no quiso cumplir lo pactado con Nur ed-Din y pidió a la expedición que regresara a Siria, pero se negaron. Por ello Shawar recurrió al rey Amalarico, ofreciéndole grandes riquezas. Aceptó y en agosto estaba ya sobre el terreno, pero finalmente se pactó la salida de ambos ejércitos extranjeros, aunque en enero de 1167 Shirkuk salió de nuevo desde Damasco hacia Egipto. Shawar pidió otra vez ayuda a los cruzados, que sabedores de la importancia que tenía para la estabilidad de sus territorios el que los sirios sunníes no se hicieran con Egipto intervinieron. Los sirios acamparon en Guiza y los francos a una milla de las murallas de El Cairo. Shawar ofreció a Amalarico 400.000 besantes a condición de que permanecieran a su lado hasta derrotar totalmente a los sirios. Mientras el contingente franco-egipcio decidió perseguir a los sirios en su retirada, una fuerte guarnición se quedó protegiendo la capital. Tras la firma de la paz obligaron a Shawar a firmar un pacto que le comprometía a pagar 100.000 monedas de oro anuales y aceptar una pequeña guarnición franca en El Cairo, que controlaría las puertas de la ciudad. Esto ocurría en agosto de 1167, pero a finales de otoño de 1168 la guarnición alertaba de las molestias que se les causaba y de los rumores de una nueva alianza entre Egipto y Siria. La fuerza que estaban adquiriendo los sirios, suníes, sería fundamental para hacer frente a los cruzados. Nur al-Din Zangi había sido el que se anexionó Damasco, pero es más conocido el que le sucedió, su sobrino Salah al-Din al-Ayyubi, *Saladino*, un suní que según Runciman estaba decidido a acabar con la dinastía fatimí y que contaba para ello con el apoyo de la mayoría de la población egipcia, que era musulmana y suní.

⁵² *Ibidem*, pp. 531-536.

para la intendencia. Pero debido a los grandes intereses comerciales que tenían los italianos en Egipto pactaron en secreto con los musulmanes que no participarían en ninguna expedición contra ellos, a la vez que embaucaron a los cruzados para que se tomara antes la ciudad húngara de Zara.

El asalto y saqueo de Zara hizo que el papa Inocencio III excomulgara a toda la expedición, pues era una ciudad cristiana, pero más trascendental fue que nuevas intrigas pusieron en el punto de mira a Constantinopla, desde donde se ofrecía dinero, 10.000 soldados bizantinos y la sumisión de la Iglesia de Constantinopla a Roma. El 24 de junio llegaron los cruzados a la capital del Imperio de Oriente, permaneciendo prácticamente un año, hasta que el 6 de abril de 1204 empezaron las hostilidades con la coalición franco-veneciana que desencadenaron el saqueo de la ciudad⁵³.

La quinta cruzada tuvo de nuevo Egipto como objetivo. La expedición zarpó de Acre el 24 de mayo de 1218, pero al-Kamil (1218-1238) no quería la guerra y en octubre envió a dos caballeros cautivos con el mensaje de que si abandonaban Egipto se les entregaría Jerusalén, toda Palestina central y Galilea, además de la verdadera cruz en la que murió Cristo. No aceptaron, tomaron la ciudad de Damietta y avanzaron hacia el sur, pero una mala estrategia hizo que se tuvieran que replegar y devolver Damietta. La consecuencia para los cristianos nativos; coptos y melquitas, fue inmediata, ya que a pesar de la tolerancia de al-Kamil se les impusieron grandes tributos, así como se cerraron y saquearon sus iglesias⁵⁴.

Similar fortuna tendría años después la cruzada promovida por Luis IX de Francia, que en 1244 ofreció llevarla a cabo si sanaba de la malaria. Recuperado se afanó en la empresa a pesar de la negativa papal, entablado negociaciones con Génova y Marsella para realizar la intendencia. El 5 de junio de 1249 desembarcaron y tomaron Damietta, planteándose en octubre con el descenso del nivel del Nilo y la llegada de refuerzos avanzar hacia El Cairo. No lo consiguieron, y al año siguiente se vieron obligados a retroceder⁵⁵.

⁵³ RUNCIMAN, S.: *op. cit.*, pp. 702-715.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 730-745.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 804-817. El 30 de abril, la aventura había terminado.

Pasadas varias décadas los franceses intentaron de nuevo atacar Egipto, aunque esta vez pareciera más bien una acción de castigo. Llegaron a Alejandría el 9 de octubre de 1365, y el día 11 se habían hecho con la ciudad, comenzando una masacre contra la población. Runciman dice que cuando los cruzados entraban en las casas, si sus ocupantes no entregaban de inmediato sus objetos de valor eran asesinados, haciéndose igualmente prisioneros a unos cinco mil moradores, entre cristianos coptos, judíos y musulmanes, que fueron vendidos como esclavos⁵⁶.

Para Lufti al-Sayyid la etapa mameluca, en la que se inscribiría el anterior acontecimiento, se puede dividir en dos periodos: Los primeros mamelucos, o *bahríes* (del río), por tener su cuartel general en la isla de Roda y que abarcaron desde el año 1250 al 1382; y los *burgués*, por establecerse en la ciudadela construida por Saladino, donde prolongarían su gobierno entre 1382 y 1517⁵⁷. Fue un periodo muy amplio que se corresponde con el final de la Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna, y en el que los contactos comerciales se reactivan por todo el Mediterráneo. Son ilustrativos en este sentido los movimientos de la corona de Aragón, que en el siglo XIII se alió con Túnez en sus pretensiones por poseer Sicilia y mostró mucho interés por comerciar con Egipto, a pesar de las restricciones impuestas por el Papa. Los contactos, con embajadores de por medio, tuvieron igualmente un carácter religioso y reivindicativo; por un lado buscando que monjes católicos pudieran asentarse en Tierra Santa y, por otro, reclamando protección para los cristianos bajo la amenaza de dar a los musulmanes residentes en los países cristianos el mismo trato que recibiesen los cristianos de Egipto⁵⁸. En este sentido es muy interesante lo que ocurrió en época de los Reyes Católicos, cuando se envió como embajador a Pedro Mártir de Anglería. En una carta escrita en 1501 a Íñigo López de Mendoza explica que los reyes le enviaban a la República de Venecia para después ir a entrevistarse con el Sultán de Babilonia, que estaba amenazando a los cristianos para forzar su conversión al islam tras entender que en Granada se había forzado la conversión de los musulmanes, situación que preocupaba a los monarcas.

⁵⁶ RUNCIMAN, S.: *op. cit.*, pp. 931-938. El día 16 la mayoría había abandonado la ciudad y el resultado fue de nuevo la persecución para los cristianos y destrucción de sus iglesias.

⁵⁷ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, p. 41 y ss.

⁵⁸ MASÍA DE ROS, Á.: *La corona de Aragón y los estados del Norte de África (Política de Jaime II y Alfonso IV en Egipto, Ifriquía y Tremecén)*. Parte Segunda. Instituto Español de Estudios Mediterráneos, Barcelona, 1951, pp. 65-130.

El contexto era distinto, pues el sultán había amenazado previamente con exterminar a los cristianos que había en los territorios árabes y destruir sus lugares de culto preferentes si se continuaba con la intención de conquistar Granada. Mártir de Anglería expuso al sultán que si la amenaza se llevaba a efecto se destruiría la Mezquita de Córdoba y otras tantas construcciones árabes en la Península Ibérica, así como la conveniencia de hacer ver al resto de musulmanes vecinos la existencia de una alianza con los Reyes Católicos que disuadiera a sus enemigos de declararle la guerra. También solicitó:

Que se nos permita rehacer en aquellos lugares lo que habían deshecho los siglos; que todo lo que fue edificado en Jerusalén por nuestros mayores para recuerdo de Cristo y que hoy amenaza ruina, pudiera repararse, pues los sacerdotes mahometanos no lo habían consentido nunca desde que robaron el imperio a los cristianos. Dichos sacerdotes habían convencido a los Sultanes anteriores de que eso estaba prohibido por la ley mahometana. Propusimos que se autorizase para hacer esto no solamente en la ciudad (Jerusalén), sino también en Beyrut, Rama, Belem y en los demás sitios donde queda algún recuerdo todavía de los hechos de Cristo⁵⁹.

Como demuestran las referencias de peregrinos europeos, fue un periodo de relativa calma, en el que se intensifican los viajes de occidentales a Tierra Santa⁶⁰, aunque para Tagher el primer periodo mameluco (*bahrí*) sería “desastroso para los coptos”. Concretamente el año 1320, por el gran número de iglesias que se destruyeron y que en el caso del Viejo Cairo se agravó por un gran incendio, llegándose incluso a mediados del siglo XIV a profanar tumbas y quemar los cadáveres⁶¹. Este dato, como se verá, puede ser muy interesante para el tema que nos ocupa.

En el siglo XVI las condiciones cambiaron, pues desde finales del siglo XV los otomanos suponían una seria amenaza para Europa. Tras la toma de Constantinopla el

⁵⁹ GARCÍA Y GARCÍA, L.: *Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto*. C.S.I.C. Instituto Jerónimo Zurita, Sección de Historia Moderna Simancas, Valladolid, 1947, pp. 8, 166, 172 y 173.

⁶⁰ Es muy amplia la cantidad de referencias bibliográficas que recoge Enrique García Sánchez: *Libros de viaje en la península ibérica durante la Edad Media*. Lemir 14, 2010, pp. 353-402.

⁶¹ TAGHER, J.: *op. cit.*, pp. 150-161.

29 de mayo de 1453, los turcos habían ido ampliando sus territorios, pero en 1516 al no conseguir los mamelucos la opción de aliarse con ellos fueron conquistados con facilidad gracias a su dominio de la artillería, permaneciendo en el poder hasta 1805⁶².

Durante la dominación mameluca y la otomana Afaf Lufti opina que los coptos se refugiaron en el ámbito rural y al borde del desierto, lejos de la presión que los musulmanes mantenían en los núcleos urbanos, pero a finales del siglo XVII un mayor contacto con Occidente cambiaría su situación. En esos momentos las relaciones entre Francia y Egipto eran estrechas, como demuestra el que en 1699 el rey Luis XIV tuviera la intención de llevar a Francia a un grupo de niños coptos para que recibieran educación occidental⁶³. El conocimiento del país propició el interés del gobierno francés, pues sabían de sus posibilidades estratégicas y productivas, enviando un siglo después una importante expedición en el mando del general Bonaparte (1798).

Napoleón Bonaparte llegó al frente de un numeroso ejército y acompañado de unos 150 científicos y sabios, lo que demuestra la inquietud por querer conocer en profundidad una cultura de la que ya tenían referencias, así como intentar igualmente establecer una colonia. Para entonces, los conflictos con Inglaterra se estaban agravando y los franceses que se quedaron en Egipto tras la marcha de Napoleón no tuvieron otro remedio que intentar pactar para mantenerse. No lo consiguieron, y en 1801, los otomanos, apoyados por los británicos, los expulsaron.

En 1805 el gobierno otomano fue derrocado y ocupado por aclamación popular por Muhammad ʿAli, comandante en jefe de las fuerzas mercenarias albanesas del ejército otomano, comenzando lo que se ha dado en llamar el Sistema Estatal en Egipto. Se mantuvo en el poder hasta 1848, pero fundó una dinastía que se prolongó hasta 1952 al amparo del gobierno británico, que en realidad había creado en el país un protectorado encubierto⁶⁴. Para los coptos esta situación también supondría una relajación de las tensiones preexistentes, pues Eduardo Toda hablaba ya de ellos como parte de la burguesía egipcia cuando decía: *Los coptos viven preferentemente en las*

⁶² SCHATZ, K.: *Los Concilios Ecuménicos, encrucijadas en la historia de la Iglesia*. Colección Estructuras y Procesos, Madrid, 1999, p. 147.

⁶³ TAGHER, J.: *op. cit.*, p. 173.

⁶⁴ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, pp. 99 y 103.

ciudades, donde ejercen las profesiones de joyeros, sastres, relojeros, bordadores y otras que no requieren gran esfuerzo físico⁶⁵.

En 1869 se inauguró el canal de Suez, una importante obra de ingeniería que arruinó al país pero incrementó considerablemente el turismo. Se calcula que en su construcción murieron unos 100.000 egipcios por las pésimas condiciones de trabajo⁶⁶.

En 1880 Gabriel Charmes resaltaba la igualdad entre árabes y coptos, puede que un tanto idealizada, poniendo el ejemplo de que en el ejército había batallones en los que formaban parte ambos grupos en igualdad de condiciones⁶⁷, aunque el siglo XX será el que marque verdaderamente para ellos la inflexión con respecto a tiempos anteriores. Las leyes liberales de Muhammad ʿAli abrieron Egipto a Occidente, sacándolo del aislamiento y decretando medidas en favor de los cristianos, a la vez que los británicos se afanaron en dar una apariencia liberal al sistema convocando elecciones en 1924. Tras ganarlas el partido Wafd, con Saad Zaghlul al frente, por primera vez en siglos nativos egipcios “gobernaban” su país, pero para Lufti la contrapartida reside en que se plantaron las semillas de la mayoría de los males públicos que tendrían lugar en lo sucesivo y hasta el presente: la corrupción y el abuso de poder. El Wafd era un partido de masas que pretendía ser único, por ello fueron surgiendo otros que querían terminar con su hegemonía, como la Sociedad de los Hermanos Musulmanes⁶⁸, muy de actualidad en nuestros días.

Durante la Segunda Guerra Mundial Egipto consiguió permanecer a duras penas bajo control aliado, pero pasada la contienda la vida licenciosa del rey y los escándalos políticos hicieron que se perdiera el respeto por la monarquía y por el sistema, así como las relaciones con los británicos se fueron deteriorando hasta que la situación llegó a ser insostenible.

⁶⁵ MARTÍN ASUERO, P.: *Descripción del Egipto Otomano; según las crónicas de viajeros españolas, hispanoamericanos y otros textos (1806-1924)*. Miraguano Ediciones, Madrid, 2006, p. 173, en referencia a TODA GÜELL, E.: *A través de Egipto*. El Progreso, Madrid, 1889, p. 26.

⁶⁶ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, p. 89. Precisamente a comienzos de agosto de 2015 se inauguró una importante ampliación del canal de Suez que permitirá duplicar el número de barcos que pueden pasar directamente desde el mar Mediterráneo al mar Rojo.

⁶⁷ MOUSSA, S.: *Le voyage en égypte. Anthologie de voyageurs européens de Bonaparte à l'occupation anglaise*. Éditions Robert Laffont, S.A, Paris, 2004, p. 688.

⁶⁸ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, p. 109.

El gobierno del Wafd elegido en 1950 derogó unilateralmente el tratado con los británicos, pero como para ellos el canal era un punto estratégico que les impedía abandonar Egipto el desenlace fue trágico; terminando con la quema de intereses extranjeros y, finalmente, con un golpe de Estado, tras el cual el rey Faruq tuvo que abandonar el país. Se creó entonces el denominado *Consejo del Mando Revolucionario*, con la idea clara de expulsar a los ingleses. En estas circunstancias Nasser ocupó la jefatura del Estado, y tras un intento de asesinato en 1954 declaró proscritos a los Hermanos Musulmanes por miedo a que en un futuro le pudieran desbancar a causa del gran respaldo popular que tenían, con lo que pasaron a la clandestinidad⁶⁹.

Durante la *Guerra Fría* Egipto prefirió mantenerse neutral, pero acuciado por la necesidad de conseguir armas al estar amenazados por Israel, y encontrarse con una moratoria occidental conocida como *Pacto de Bagdad* (que prohibía la venta de armamento a los países árabes), recurrió al bloque soviético. Este hecho molestó mucho a los Estados Unidos, que retiró la ayuda económica para la creación de una gran presa que permitiera regar más tierras y abastecer de energía eléctrica al país. Nasser, por su parte, nacionalizó el Canal de Suez, que estaba gestionado por una empresa francesa, lo que desencadenó un ataque conjunto de Francia, Gran Bretaña e Israel en octubre de 1956. Israel ocupó la península del Sinaí y los europeos destruyeron la fuerza aérea egipcia, teniendo que intervenir la ONU. Además, las relaciones con los Estados Unidos se deterioraron aún más por ser los americanos aliados de Israel y su intervencionismo en Oriente Medio, así como un nuevo enfrentamiento con Israel en 1967 dejó a los egipcios seriamente afectados tras ser derrotados.

Muy curioso sería el fenómeno social y espiritual que se produjo después de ese enfrentamiento. Cuando el 2 de abril de 1968 se dijo que la Virgen se había aparecido en la iglesia caiota de Santa María de El-Zeitoun miles de cristianos y musulmanes la convirtieron en un centro de peregrinación. El fervor religioso se desbordó, siendo entonces cuando se crearon listas de espera para poder profesar en los monasterios coptos⁷⁰ y a la comunidad en su conjunto le invadió un sentimiento de orgullo por sus raíces y su fe.

⁶⁹ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, pp. 111-139.

⁷⁰ *Ibidem*, p.162.

Nasser murió en septiembre de 1970, pero tras la derrota de 1967 había aceptado nuevamente la ayuda de los soviéticos, consiguiendo armamento y pilotos para defender el espacio aéreo, a cambio de una base militar en el Mediterráneo. Le sucedió en el cargo su vicepresidente, Anwar al-Sadat, que anunció que habría una ruptura con la represión anterior y que procuraría dar un carácter más liberal al sistema. También quería que los rusos abandonaran el país y se establecieran vínculos más estrechos con Occidente, especialmente con Estados Unidos, lo que consiguió en septiembre de 1978 con los acuerdos de Camp David, cuando negoció al margen del resto de países árabes la disputa por el control del Sinaí que tenía con Israel.

A pesar del acercamiento a Occidente, la cuestión religiosa se fue radicalizando. Sadat sacó a los Hermanos Musulmanes de la cárcel para convertirlos en aliados, y permitió que se produjeran pequeños detalles que son aún palpables y que denotan una progresiva radicalización, como por ejemplo en la forma de vestir. Fue entonces cuando las mujeres adoptaron largas túnicas de manga larga y velo cubriendo la cabeza, y muchos hombres pasaron a llevar chilaba, expresando con ello un rechazo evidente a la occidentalización.

No saber controlar esta situación terminó con el asesinato de Sadat en 1981 durante un desfile militar. Le sucedió en el cargo su vicepresidente, Hosni Mubarak, oficial del ejército del aire que había sido elegido por Nasser para reconstruir la aviación de guerra, destruida nuevamente en 1967.

En lo que respecta a Occidente, la política de Mubarak fue muy similar a la de su predecesor, incluso más evidente, como demuestra el que participara en la Guerra del Golfo junto a los aliados. Pero a pesar de intentar dar un aspecto de normalidad a la vida política el Parlamento no tenía a penas poder y continuaba con el sistema personalista de sus predecesores. También Lufti entiende que bajo su mandato las desigualdades sociales se hicieron más patentes, al gestionarse mal la agricultura, crecer el paro y dispararse la población, lo que explicaría igualmente el ascenso del fundamentalismo islámico, el terrorismo esporádico, y la consiguiente conversión en un estado policial⁷¹.

⁷¹ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, p.189.

La situación de los coptos ha ido empeorando progresivamente tras la invasión aliada de Iraq, por eso desde 2009 el goteo de noticias sobre ellos ha sido constante. Un ejemplo, podría ser el que en la primavera de ese año un brote de la denominada “gripe porcina” sirviera para que el gobierno tomara la decisión de sacrificar a todos los cerdos del país. La medida iba en contra de los criterios de la Organización Mundial de la Salud, pues allí no había aún ningún contagio, pero terminaba además con el sustento de muchos cristianos, que a diferencia de los musulmanes pueden comerlo⁷².

Los americanos ya indicaron a Mubarak tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 que había que hacer reformas para posibilitar que otros candidatos pudieran presentarse a las elecciones, al temer que el integrista se extendiera, pero en las de 2005 y especialmente en las del 28 de noviembre de 2010 se evidenciaron irregularidades e intenciones que aumentaron el descontento popular. A finales de ese mismo año empezaron fuertes protestas en las principales ciudades del país pidiendo la salida de Mubarak, lo que propició que el 28 de enero de 2011 anunciara reformas a la desesperada, pero sin dimitir. Sin el apoyo de los Estados Unidos, y con una situación extrema en las calles, tuvo que entregar el poder a las Fuerzas Armadas el 11 de febrero, hasta que fue detenido y condenado a cadena perpetua año y medio después⁷³.

Este movimiento, que empezó en Túnez y se extendió rápidamente a otros países, como Egipto, Sudán o Libia, se ha denominado *Primavera Árabe* y ha tenido resultados desiguales. El trasfondo era parecido, pero mientras que en Túnez se celebraron pronto elecciones, en Libia se libró una cruenta guerra civil que terminó con el asesinato del dictador Muamar el Gadafi, y en Siria se desencadenó un sangriento conflicto bélico que aún continúa y que ha derivado además en una grave crisis migratoria de magnitud internacional.

En Egipto las revueltas comenzaron antes de las elecciones del 28 de noviembre, aunque las que trascendieron a los medios de comunicación fueron las más violentas. El 25 de noviembre de 2010 el diario El Mundo se hacía eco a través de su corresponsal en

⁷² MENESES, R.: “Los ganaderos egipcios se rebelan; la minoría copta se enfrenta a los antidisturbios para evitar sacrificar a sus cerdos”. El Mundo, 4/05/2009, p. 8. El número de estos animales se estimaba entre 250.000 y 350.000 cabezas.

⁷³ ROSAS, P.: “Cadena perpetua para Mubarak”. El Norte de Castilla, 3/06/2012, p. 45.

Oriente Próximo de los enfrentamientos que mantuvieron las fuerzas de seguridad con los seguidores de los Hermanos Musulmanes antes de las elecciones. Pero junto a estas situaciones se estaban produciendo hechos que perjudicaban a los coptos con el fin aplacar los ánimos de los fundamentalistas islámicos. En esa ocasión se quiso frenar la construcción de una iglesia en Giza, lo que motivó la muerte de un copto por un disparo de la policía durante los disturbios. Horas más tarde, una multitud de coptos al intentar asaltar la sede del gobernador de Giza fue repelida por la policía antidisturbios, con el resultado de decenas de heridos y más de un centenar de detenidos⁷⁴.

Esta tensión ha tenido igualmente como reflejo atentados terroristas. Uno de los peores tuvo lugar el 31 de diciembre de 2010 en Alejandría, en el que murieron veintiuna personas. Se apuntó como responsable a Al Qaeda, a la vez que los coptos culpaban al gobierno de su impasibilidad⁷⁵ al haber comenzado ese año teñido de sangre, cuando el 6 de enero fue ametrallado en una localidad al norte de Luxor el coche en el que viajaban coptos que habían celebrado la víspera de su Navidad, con el resultado de seis muertos. Estos hechos eran los más graves desde que en el año 2000 fueran asesinados 21 cristianos en un asalto musulmán a una localidad cristiana, y que en 2006 tras ser acuchillado un copto se produjeran enfrentamientos con un saldo de 15 heridos⁷⁶.

Pasadas las elecciones de 2010, los medios de comunicación alertaban del fraude electoral en las legislativas y de los altercados que habían dejado al menos dos muertos y varios heridos. La abstención había sido muy grande, similar al 70% de las votaciones de 2005, pero distintas organizaciones denunciaban el relleno de urnas por parte del Partido Nacional Democrático (PND)⁷⁷.

En marzo de 2011, tras las grandes manifestaciones de la *Primavera Árabe*, nuevos brotes sectarios sacudieron Egipto. Durante una manifestación en protesta por la quema de una iglesia murieron 13 cristianos, dos de ellos menores de edad, y hubo 140

⁷⁴ ESPINOSA, J.: “Un copto muere en los choques con la policía de El Cairo”. El Mundo, 25/11/2010, p. 39.

⁷⁵ AWAD, M.: “Egipto investiga la pista de Al Qaeda”. El Mundo, 4/01/2011, p. 22.

⁷⁶ PRIETO, M.: “Sangrienta Navidad copta en Egipto”. El Mundo, 8/01/2010, p. 20.

⁷⁷ ESPINOSA, J.: “Alertan de fraude sistemático en las legislativas”. El Mundo, 29/11/2010, p. 29.

heridos. La quema de la iglesia era consecuencia de la historia de amor entre una cristiana y un musulmán, que terminó con la muerte de dos familiares del musulmán enfrentados entre ellos. A la salida del funeral de éstos se quemó una iglesia copta en la localidad de Atfeeh⁷⁸. Dos meses más tardes se pasaba de hablar de enfrentamientos interreligiosos a *violencia interreligiosa y convivencia amenazada*, pues el 8 de mayo de 2011 un nuevo enfrentamiento en Luxor dejaba 12 muertos y 220 heridos, muchos de ellos de bala, resultando también incendiadas dos iglesias. En el trasfondo, otra pareja mixta, que alteró a los salafistas, aunque no faltara quien quería ver tras estos sucesos el interés de los seguidores de Mubarak por romper la alianza que se forjó en la revolución popular⁷⁹.

Exactamente un año después, pero ya sin Mubarak, Egipto volvía a estar de actualidad por los enfrentamientos entre los manifestantes y las fuerzas de seguridad al exigirse que el poder civil tomara las riendas de la situación. Las manifestaciones masivas que tuvieron lugar entre el 18 y el 20 de noviembre, acompañadas de actos violentos, provocaron el día 21 la dimisión del gobierno de transición⁸⁰. El desalojo de las protestas, focalizadas en la plaza de Tahrir, dejaría 6 muertos y al menos 192 heridos⁸¹, que a su vez provocaron más violencia, alcanzándose la cifra de 35 fallecidos y más de 1.700 heridos. El clamor popular exigiendo que los militares, con el mariscal Husein Tantawi al frente, abandonaran el poder, no dejó de sembrar violencia, lo que hizo que incluso Naciones Unidas reclamara investigar la represión y que los egipcios se inquietaran ante la posibilidad de retrasar los comicios⁸².

La fractura social quedó patente porque también el antiguo régimen intentaba sobrevivir de manera evidente⁸³. Entre tanto, la tensión no se rebajaba al producirse acontecimientos paralelos, como el juicio a Mubarak, que movilizó especialmente a los Hermanos Musulmanes tras el fallo judicial que lo absolvió⁸⁴.

⁷⁸ CARRIÓN F.: “La violencia sectaria se cobra la vida de 13 cristianos en Egipto”. El Mundo, 10/03/2011, p. 24.

⁷⁹ Ídem., “Salafistas y coptos en pie de guerra”. El Mundo, 9/05/2011, pp. 22 y 23.

⁸⁰ Ídem., “La represión en Egipto provoca la dimisión del Gobierno ante la Junta Militar”. El Mundo, 22/11/2011, pp. 1 y 28.

⁸¹ Ídem., “Tahrir se revuelve”. El Mundo, 21/11/2011, p. 45.

⁸² Ídem., “Fuego real para apagar la ira callejera”. El Mundo, 24/11/2011, p. 28.

⁸³ Ídem., “Todos los hombres de Mubarak”. El Mundo, 12/04/2012, p. 23.

⁸⁴ Ídem., “Mubarak agita la campaña”. El Mundo, 4/06/2012, p. 29.

Finalmente, y tras una escasa participación⁸⁵, las elecciones fueron ganadas por los islamistas, encabezados por los Hermanos Musulmanes, un partido que en boca de su líder, Mohamed Mursi, manifestaba que *el Corán es nuestra Constitución, el profeta nuestro líder y la yihad nuestro camino*⁸⁶.

Los militares tuvieron que ceder en principio ante las presiones, pero se resistían a entregarles el poder⁸⁷, consiguiendo que en la Constitución de diciembre de 2012 se posibilitara el que se pudieran llegar a hacer en ciertos casos juicios militares contra civiles o que sus presupuestos quedaran fuera del control civil, lo que no dejaba de blindar sus intereses⁸⁸. El resto de la sociedad, cada vez más polarizada, protestaba por las medidas tomadas por los islamistas⁸⁹, dando comienzo una nueva ola de manifestaciones con víctimas⁹⁰. La chispa fue el referéndum de la Constitución que quería convocar el gobierno de Mursi y el decreto que le ponía por encima de la ley⁹¹, situación ante la que el Ejército fue presionando al gobierno⁹², hasta que finalmente el 3 de julio de 2013 destituyó a Mursi; lo que para los islamistas suponía un golpe de estado⁹³. Los militares arrestaron a los líderes de los Hermanos Musulmanes⁹⁴, y el 5 de julio comenzó una carnicería⁹⁵ que llegó el 14 de agosto al límite con la masacre provocada para desalojar los campamentos desde los que protestaban los islamistas de manera pacífica⁹⁶. Tras una semana de disturbios hubo casi un millar de muertos⁹⁷.

En este ambiente tan revuelto se fueron sucediendo en paralelo otra serie de enfrentamientos con los coptos como principales protagonistas, y que tuvieron su eco en los medios de comunicación de manera más o menos extensa especialmente si cuentan

⁸⁵ CARRIÓN, F.: “La Junta Militar hace la cama al nuevo presidente”. El Mundo, 18/06/2012, p. 33.

⁸⁶ Ídem., “Hermano de una gran familia”. El Mundo, 22/05/2012, p. 26.

⁸⁷ Ídem., “Los islamistas agitan las calles contra los militares”. El Mundo, 20/06/2012, p. 24.

⁸⁸ ROSAS, P.: “Los islamistas ganan la batalla de la Constitución”. El Norte de Castilla, 1/12/2012, p. 45.

⁸⁹ Ídem., “El Egipto laico protesta contra Mursi”. El Norte de Castilla, 5/12/2012, p. 30.

⁹⁰ Ídem., “La fractura de Egipto se agudiza”. El Norte de Castilla, 7/12/2012, p. 31.

⁹¹ Ídem., “La oposición desafía a Mursi”. El Norte de Castilla, 8/12/2012, p. 28.

⁹² Ídem., “El Ejército acorrala al presidente egipcio”. El Norte de Castilla, 2/07/2013, p. 33.

⁹³ Ídem., “El Ejército toma el control de Egipto. La oposición egipcia logra lo que quería”. El Norte de Castilla, 4/07/2013, p. 30.

⁹⁴ Ídem., “El Ejército se apresura a ajustar cuentas”. El Norte de Castilla, 5/07/2013, pp. 36-38.

⁹⁵ AYESTARAN, M.: “Baño de Sangre en Egipto. Hay un Egipto que planta cara al Ejército”. El Norte de Castilla, 6/08/2013, pp. 38-40.

⁹⁶ Ídem., “Masacre en el asalto final a los islamistas. El Ejército egipcio vuelve a demostrar quién manda en el país”. El Norte de Castilla, 15/08/2013, pp. 25-27.

⁹⁷ Ídem., “Las autoridades interinas egipcias criminalizan a los Hermanos Musulmanes”. El Norte de Castilla, 19/08/2013, p. 25.

con víctimas⁹⁸; como los tres fallecidos el 8 de octubre de 2011⁹⁹. También fue llamativo que tras la entrada del gobierno islamista las denuncias por blasfemia se dispararan, afectando a los coptos de lleno de la forma más inverosímil¹⁰⁰, lo que vendría a ser un reflejo de lo que sucede en ambientes que se radicalizan para dar progresivamente signos de intolerancia.

A pesar de todo, la primera Navidad copta sin Mubarak y la última con Chenuda, la de 2012, contó con la participación en la misa del Gallo celebrada en la Catedral de El Cairo de la Junta Militar y de los líderes islamistas¹⁰¹, lo que no evitaría, por otro lado, que durante la respuesta islamista al acoso por parte de los militares a mediados de agosto de 2013 varias iglesias coptas se vieron afectadas por ataques sectarios; algo que nos permite poner en relación este tipo de hechos nuevamente con los documentados en el pasado con idéntico resultado. El general Abdel Fatah el-Sisi, por aquel entonces jefe del ejército y ministro de defensa, ordenó a los ingenieros militares la reconstrucción y reparación inmediata de todos los templos afectados¹⁰².

El resultado, según el cristiano Naguib Gibrail, director de la Unión Egipcia de Organizaciones de Derechos Humanos, es que la vida de los coptos es cada vez más precaria y muchos están dejando el país¹⁰³, aunque por un lado se afanen por promover el deseable entendimiento y la convivencia pacífica (fig. 8) y, por otro, hayan tenido que participar desde el principio en las revueltas populares y añadir nuevos mártires a la lista histórica de la intolerancia religiosa¹⁰⁴.

Recientemente la radicalización de algunos sectores del islam ha afectado igualmente a los coptos, siendo escalofriante el video editado por el Estado Islámico tras la decapitación en una playa del Mediterráneo de veintiún trabajadores de esta minoría

⁹⁸ CARRIÓN, F.: “Ni romeos coptos ni julietas con velo en el nuevo Egipto”. *El Mundo*, 26/02/2012, p. 28.

⁹⁹ EFE.: “Manifestación sangrienta de coptos”. *El Mundo*, 10/10/2011, p. 23.

¹⁰⁰ ROSAS, P.: “Los egipcios se quedan indefensos ante las denuncias por blasfemia”. *El Norte de Castilla*, 17/06/2013, p. 32.

¹⁰¹ CARRIÓN, F.: “Navidad bajo vigilancia islamista”. *El Mundo*, 8/01/2012, p. 28.

¹⁰² AYESTARAN, M.: “Egipto se prepara para la respuesta islamista”. *El Norte de Castilla*, 16/08/2013, p. 29.

¹⁰³ CARRIÓN, F.: “La Junta Militar aplaca la primera rebelión interna”. *El Mundo*, 12/10/2011, p. 22.

¹⁰⁴ Ídem., “Un nuevo mártir para una revolución incompleta”. *El Mundo*, 23/11/2011, p. 23.

religiosa secuestrados en Libia¹⁰⁵ (fig. 17), amenazando a los cristianos europeos de sufrir la misma suerte. Este hecho tuvo como consecuencia la represalia inmediata de la aviación egipcia bombardeando posiciones islamistas en el país vecino.



Fig. 8.- Mural que se encuentra en una calle de El Cairo que muestra muy bien el deseo por hermanar a los coptos y a los musulmanes, unidos por una misma bandera. Muy simbólico y directo, intenta reforzar una normalidad inestable. Fotografía del doctorando.

También se ha complicado la situación dentro de Egipto, pues el grupo terrorista autodenominado *Wilayat Sinai* ha llevado a cabo varios atentados en la península del Sinaí. El más grave de todos ha sido el derribo de un Airbus 321 de la compañía rusa Metrojet con 224 personas a bordo el 31 de octubre de 2015, en principio tratado como accidente pero reivindicado posteriormente por el DAESH¹⁰⁶. Dichos ataques están teniendo como resultado el descenso en picado del turismo¹⁰⁷, una de las principales fuentes de ingresos del país.

¹⁰⁵ AGENCIAS: “El Estado Islámico difunde un vídeo en el que decapita a una veintena de coptos egipcios”. El Norte de Castilla, 16/02/2015, p. 35.

¹⁰⁶ AYESTARAN, M.: “Wilayat Sinai, pesadilla en suelo egipcio”. El Norte de Castilla, 8/11/2015, p. 48.

¹⁰⁷ GOMEZ, L.: “Londres inicia la repatriación de 20.000 turistas de Egipto”. El Norte de Castilla, 6/11/2015, p. 41.

3.- EL CRISTIANISMO EN EGIPTO: LOS COPTOS

3.1.- EL RELATO EVANGÉLICO DE LA HUIDA A EGIPTO DE LA SAGRADA FAMILIA

En el evangelio de san Mateo (2, 13-15) se establece que fue en Egipto donde la Sagrada Familia se refugió tras el nacimiento de Jesús con estas palabras:

Partido que hubieron (en referencia a los Reyes Magos), el ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y huye a Egipto; y estate allí hasta que yo te avise, porque Herodes va a buscar al niño para matarlo. Levantándose de noche, tomó al niño y a su madre, y se retiró a Egipto, permaneciendo allí hasta la muerte de Herodes, a fin de que se cumpliera lo que había pronunciado el Señor por su profeta, diciendo; «De Egipto llamé a mi hijo»¹⁰⁸.

Esta referencia pone en contacto directo a la Sagrada Familia con Egipto como ya lo había estado estrechamente en el Antiguo Testamento para el pueblo judío¹⁰⁹, siendo curiosamente la única que en este sentido aparece en los evangelios canónicos; ya que ni San Marcos, considerado fundador de la Iglesia de Egipto, lo hizo.

Réau apunta que es en la Leyenda Dorada (Santiago de la Vorágine, 1230-1299) donde se fija en siete años la estancia de la Sagrada Familia en Egipto, estableciendo en Heliópolis la casa que alquiló José y que sigue conservando para la tradición el árbol de la Virgen. Sin embargo, el dato no se ha podido contrastar en ninguna de las dos ediciones traducidas al castellano consultadas, lo que puede tener que ver también con que haya pasajes que no se establezcan unánimemente en Egipto. En este caso el ejemplo más claro puede ser la fábula en la que se relata cómo Jesús daba vida a pájaros de barro, reflejada en el Evangelio de pseudo Mateo (cap. 27), en el Evangelio Árabe de la Infancia (cap. 36), y en el Evangelio Armenio de la Infancia (cap. 18); en el que se establece la edad de Jesús en siete años¹¹⁰.

¹⁰⁸ NÁCAR FUSTER, E. y COLUNGA CUETO, O.P.: *Nuevo Testamento; versión directa del texto original griego*. BAC, Madrid, 1975, p. 34. El profeta referido es Oseas (11:1).

¹⁰⁹ En el antiguo testamento la relación con Egipto ya quedaba patente, como nos muestra Pierre Montet en su obra *L'Egypte et la Bible*. Delachaux & Niestlé Éditeurs, Neuchâtel, 1959.

¹¹⁰ RÉAU, L.: *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia: Nuevo Testamento*. Tomo 1, Vol. 2. Traducción de Daniel Alcoba. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996, pp. 295 y 296.

San Mateo (2, 19-23) habla igualmente de su retorno a Israel de la siguiente manera:

Muerto ya Herodes, el ángel del Señor se apareció a José en Egipto y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y vete a la tierra de Israel, porque son muertos los que atentaban contra la vida del niño. Levantándose, tomó al niño y a su madre y partió para la tierra de Israel. Mas habiendo oído que en Judea reinaba Arquelao en lugar de su padre Herodes, temió ir allá, y, advertido en sueños, se retiró a la región de Galilea, yendo a habitar en una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliese lo dicho por los profetas, que sería llamado Nazareno¹¹¹.

No obstante, en relación con los coptos hay que destacar igualmente el evangelio de Marcos, que se escribiría en la década de los sesenta del siglo I de nuestra era¹¹². Eusebio de Cesarea dice que ante el interés de los seguidores de Pedro por contar con sus enseñanzas por escrito le animaron a elaborar un memorial con su doctrina¹¹³, lo que conocemos como *evangelio*, que etimológicamente significa *buena nueva*¹¹⁴.

La variedad de evangelios demuestra que se concibieron para comunidades distintas, pero a finales del siglo II ya se daba validez a los cuatro canónicos. En el siglo I y, especialmente durante el siglo II, otros textos y evangelios que se conocen como *extracanáonicos* recogieron supuestamente dichos y sentencias de Jesús, algo diferente a lo que se conoce como *apócrifos*. Puede resultar complejo de entender, pero como explica Aurelio de Santos se hace una diferenciación entre las escrituras que utilizaban distintas comunidades en base muchas veces a los textos canónicos, aunque

¹¹¹ NÁCAR FUSTER, E. y COLUNGA CUETO, O.P.: *op. cit.*, p. 35.

¹¹² BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 20. El autor comenta que los evangelios, además de por su contenido, son esenciales por la importancia que tienen para la iconografía cristiana. El de san Marcos es el más antiguo de los denominados canónicos y se escribió en Roma entre los años 65 y 67; el de san Mateo se escribió en lengua aramea en Antioquía o Jerusalén hacia el año 80; y el de san Lucas, romano que pudo ser hijo de un liberto griego, se escribió junto con los *Hechos de los Apóstoles* bien entrado el siglo I. Para Eusebio de Cesarea, el de san Juan se escribió también en el siglo I, pero más tarde que los otros tres y posiblemente en Éfeso. En el año 384 san Jerónimo publicó en Roma su versión corregida de los cuatro evangelios, que será la que más difusión tendrá a partir del siglo IV. En su conjunto se conocen como evangelios canónicos, aunque a su vez, los de Mateo, Lucas y Marcos se denominan sinópticos desde que en 1797 el teólogo alemán Griesbach los englobara por sus características comunes.

¹¹³ CESAREA, E. de: *Historia Eclesiástica*. Libro II. 15, 1-2. BAC, Madrid, p. 67.

¹¹⁴ BAHR, A.M. (Coord.): *op. cit.*, p. 50.

trastocándolos; cuyo uso terminó con el fin de estas comunidades (hebreos, nazarenos, ebionitas, etc), del concepto de *apócrifo* con el sentido de oculto o misterioso que le daban las corrientes gnósticas del siglo II, o las maniqueas del siglo III. De igual forma proliferó posteriormente la que se considera literatura *pseudoepígrafa*, en la que se daba pie a tratar temas de lo más polémicos y variados. Todo ello hizo necesario intentar fijar un canon de los escritos que se consideraban portadores auténticos de la revelación y excluir aquellos que se consideraron “desviados”. Fue un proceso largo y controvertido, pero en el siglo IV ya se fijaban en 27 los libros que integran el Nuevo Testamento, repartidos en: Evangelios, Epístolas, Hechos de los Apóstoles y Apocalipsis¹¹⁵.

En Egipto fue muy importante el componente gnóstico, que se fundamenta en el conocimiento profundo de uno mismo para llegar a Dios y que estuvo muy extendido por el Imperio, aunque tuvo focos más destacados, como Siria, seguramente por su proximidad a Irán, origen del maniqueísmo. En Egipto dicho componente queda igualmente claro a la vista de los documentos descubiertos en Nag Hammadi, así como la conexión con Siria, ya que contienen una copia del evangelio de Tomás, escrito en ese país y que para los católicos no ha estado considerado como canónico¹¹⁶.

En los últimos tiempos ha habido también una gran controversia en torno al evangelio de Judas, descubierto en Egipto en la década de los 70 del siglo XX y sacado ilegalmente del país. Se llegó a pensar que se trataba de un fraude, pero la Fundación Maecenas, que adquirió el documento en el año 2001, encargó a *National Geographic Society* su restauración, estudio y difusión. Tras los modernos estudios físico-químicos realizados para obtener una datación más precisa, como el análisis de las tintas o la técnica del radiocarbono, se comprobó que es un manuscrito copto original de entre los siglos III y IV de nuestra era. En él se presenta una versión de los hechos distinta de la mostrada en los cuatro evangelios canónicos anteriormente mencionados en lo que respecta a la relación entre Jesús y sus discípulos, viniéndose a decir, entre otras cosas, que Judas entregó a Jesús a petición de éste, no por dinero¹¹⁷.

¹¹⁵ SANTOS OTERO, A. de: *Los Evangelios Apócrifos*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009, pp. XI y XIII.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 369-385.

¹¹⁷ FORSSMANN, A.: *El Evangelio de Judas no es una falsificación*. En la web de National Geographic España. http://www.nationalgeographic.com.es/medio/2013/05/09/evangelio_de_judas (13/06/2014).

La disparidad en los relatos evangélicos pueden deberse a la intención de los primeros cristianos por adaptar la religión a diferentes entornos, para así hacerla más cercana, pero una vez consolidada se iría viendo la necesidad de homogeneizar el culto y las escrituras para no dar lugar a equívocos, como ya se ha indicado anteriormente. Sin embargo, los evangelios apócrifos nos aportan una visión por lo general mucho más fantástica de la vida de Jesús, abordando el viaje de la Sagrada Familia a Egipto el de pseudo Mateo, el pseudo Tomás, el denominado Evangelio Árabe de la Infancia, el papiro llamado “Fragmento de El Cairo”, las Actas de Pilato, la Narración del pseudo José de Arimatea y la Historia de José Carpintero.

El evangelio de pseudo Mateo es un papiro escrito en hebreo conservado en el Museo de El Cairo (Pap. n. 10735) que está fechado entre los siglos VI y VII. En él se dice que José fue avisado en sueños de las intenciones de Herodes de acabar con ellos y la necesidad de dirigirse a Egipto (XVII 1,2). En ese camino estarían acompañados de cuatro jóvenes, tres hombres y una mujer, y se cuentan ciertos sucesos fantásticos, como el acoso de unos dragones que salieron de una caverna que hicieron que Jesús tranquilizara a sus padres con estas palabras: *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* (XVIII 1, 2). Tendrían posteriormente la compañía de leones y de otras fieras que se sumarían al jumento que montaba María y a los dos bueyes que tiraban de un carro para portar el equipaje (XIX 1, 2). No faltaron otros milagros, como que ante el deseo de la Virgen María de tomar alimento de una palmera durante un descanso, Jesús ordenara a la palmera que se agachara para acercar sus frutos, haciendo también brotar de ella agua en abundancia (XX). Ya en Egipto, se dice que llegaron a los confines de Hermópolis y entraron en la ciudad de Sotinen, donde se cobijaron en un templo denominado Capitolio de Egipto (XXII 1, 2). Al entrar en el templo todos los ídolos cayeron a tierra, cumpliéndose las palabras del profeta Isaías: *He aquí que vendrá el Señor sobre una nube ligera y penetrará en Egipto. A su vista se conmoverán todas las obras de Egipto hechas por mano de hombre* (XXIII).

El evangelio de pseudo Tomás en su versión latina tiene tres capítulos dedicados a Egipto, que por no ser muy extensos y encontrarse más en sintonía con los evangelios canónicos se van a mostrar completos:

I. DE CÓMO MARÍA Y JOSÉ HUYERON A EGIPTO CON ÉL

1. Habiéndose levantado una gran agitación porque Herodes estaba haciendo pesquisas para encontrar a nuestro Señor Jesucristo y quitarle la vida, dijo un ángel a José: «Toma a María con su hijo y date a la huida camino de Egipto, lejos de esos que quieren matarle». Tenía Jesús dos años al entrar en Egipto.

2. Una vez iba caminando por un sembrado y, alargando su mano, cogió algunas espigas. Después las puso al fuego, las trituro y empezó a comerlas.

3. Al entrar en Egipto se hospedaron en casa de una viuda y allí permanecieron durante un año entero.

4. Jesús cumplió sus tres años. Y, viendo jugar a los demás niños, se puso él a hacer lo propio en su compañía. Cogió un pez disecado, lo echó en una jofaina y le mandó que empezara a colear. Y él empezó a colear. Jesús se dirigió otra vez al pez en estos términos: «Anda, arroja la sal y échate al agua». Todo lo cual sucedió puntualmente. Entonces algunos vecinos que lo habían visto fueron a contárselo a la mujer en cuya casa se hospedaba su madre, María. Y ella, al enterarse, los arrojó inmediatamente de casa.

II. DE CÓMO UN MAESTRO LE MANDÓ FUERA DE LA CIUDAD

1. Iba una vez Jesús paseando con María su madre por el foro de la ciudad, cuando vio a un maestro que estaba dando clase a unos cuantos alumnos. Y hete aquí que unos gorriones que reñían entre sí vinieron a caer por la pared en el seno de aquel profesor que daba clase a los chicos. Jesús, al verlo, dio muestras de alegría y se paró.

2. El preceptor, que notó las muestras de contento que daba Jesús, montó en cólera y dijo a sus alumnos: «Id y traédme acá». Hecho lo cual, tomó a Jesús de la oreja y le dijo: «¿Qué es lo que has visto para echarte a reír?». Él respondió: «Mira: tenía esta mano llena de trigo. Se la enseñé y desparramé el grano. Ellos, al ver que éste estaba en peligro [de ser apropiado por los otros], lo quitaron de en medio. Ésta ha sido la causa de la riña». Jesús no se marchó de allí hasta que no se cumplió lo que dijo. Entonces el maestro se puso a echarlo fuera de la ciudad juntamente con su madre.

III. DE CÓMO JESÚS FUE EXPULSADO DE EGIPTO

1. *Un ángel del Señor salió al encuentro de María y le dijo: «Toma al niño y vuélvete de nuevo a la tierra de los judíos, pues han muerto ya los que iban tras de su vida». Levantóse, pues, María y juntamente con Jesús se puso en camino de Nazaret, ciudad que está emplazada entre las propiedades de su padre.*

2. *José salió de Egipto, muerto ya Herodes. Y llevó (al niño) al desierto hasta que se hiciese calma en Jerusalén de parte de aquellos que buscaban la vida del niño. Y dio gracias a Dios por haberle dado entendimiento y por haber encontrado gracia ante el Señor Dios. Amén.*

Por su parte, el denominado Evangelio Árabe de la Infancia habla de la Huida a Egipto a lo largo de quince capítulos, pero a pesar de ser el más amplio de todos, en lo que a alusiones a Egipto se refiere, cuenta episodios demasiado fantásticos que no habría que considerar como trascendentes, exceptuando que establece para esa estancia un periodo de tres años y dice que la mayor parte de los mismos tuvieron lugar en Menfis (XXV). Se habla mucho del viaje en sí, pero de la estancia en Menfis lo único que se especifica es que a su llegada visitaron al Faraón¹¹⁸.

Citan también de pasada el episodio de la Huida a Egipto el denominado Fragmento de El Cairo (pap. 10735), papiro del siglo VI o VII en el que se dice que *un ángel del Señor habló: «José, levántate y toma a María, tu mujer, y huye a Egipto...»*¹¹⁹; los Capítulos II. 3 y IX. 3 de las Actas de Pilato, en los que se dice: *... que tu padre José y tu madre María huyeron a Egipto por encontrarse cohibidos entre el pueblo (II.3)*¹²⁰, y *... vino en conocimiento de ello su padre José y le tomó juntamente con su madre y huyeron todos a Egipto... (IX.3)*¹²¹; y el Capítulo II de la llamada Narración del pseudo José de Arimatea, en la que se dice *... ¿Cómo voy a abandonarte después de haberme gestado y alimentado, después de haberme llevado en la huida a Egipto y haber sufrido por mí muchas angustias?...*¹²².

¹¹⁸ SANTOS OTERO, A. de: *op. cit.*, 2009, pp. 142-150.

¹¹⁹ Ídem, *Los Evangelios Apócrifos; Edición crítica y bilingüe*. BAC, Madrid, 1996, p. 82.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 404.

¹²¹ *Ibidem*, p. 414.

¹²² *Ibidem*, p. 642.

Para finalizar este apartado es interesante mencionar también la Historia de José Carpintero, que tiene como curiosidad estar escrita en primera persona. En ella, el propio Cristo reconocería haber pasado en Egipto un año y decía que estuvieron acompañados por Salomé¹²³.

Iconográficamente, la representación típica de la Huida a Egipto presenta a los tres personajes esenciales: Jesús, María y José, los dos primeros montando un asno conducido por san José (fig. 9). La visión apócrifa enriqueció la escena, mientras que el regreso, como apunta Réau, tuvo poco desarrollo al dar lugar a confusiones, ya que viene a ser la misma escena en sentido inverso. Pero hay matices, pues Jesús ha crecido y ha abandonado los brazos de su madre, llegando incluso el asno a desaparecer de la composición¹²⁴.



Fig. 9.- La Huida a Egipto. Óleo sobre tabla pintado por Vittore Carpaccio hacia 1515. Colección Andrew Mellon en la National Gallery de Washington. Fotografía del doctorando.

¹²³ SANTOS OTERO, A. de: *op. cit.*, 2009, p. 172.

¹²⁴ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 286 y 298.

3.2.- ORÍGENES DEL CRISTIANISMO EN EGIPTO

3.2.1.- LA TRADICIÓN DE SAN MARCOS

Según la tradición, de la evangelización de Egipto se encargaría san Marcos hacia el año 40, aunque el testimonio más antiguo que lo avala es del siglo IV, cuando Eusebio de Cesarea comenta en su *Historia Eclesiástica*: *Este Marcos dicen que fue el primero en ser enviado a Egipto y allí predicó el evangelio que él había puesto por escrito y fundó iglesias, comenzando por la misma Alejandría*¹²⁵.

El evangelista, cuyo auténtico nombre debió de ser Juan, sería martirizado en Egipto hacia el año 57, tiempo en el que gobernaba el emperador Nerón¹²⁶; conservándose supuestamente sus restos en el país hasta el año 1419, momento en que los venecianos los trasladaron a su capital para ser depositados en la famosa basílica que lleva su nombre¹²⁷.

Los coptos dan a Marcos el tratamiento de apóstol¹²⁸, lo que podría inducir a error, pues aunque puede que conociera a Jesús sería muy joven para haber sido su discípulo.

Como curiosidad se piensa que era el hombre que salió corriendo cuando relata en su evangelio el apresamiento de Jesús en el Monte de los Olivos. Es igualmente el único que menciona este suceso, de la siguiente manera: *Un cierto joven le seguía envuelto en una sábana sobre el cuerpo desnudo, y trataron de apoderarse de él; más él, dejando la sábana, huyó desnudo* (Mc. 14 50-52)¹²⁹. Este hecho ha quedado en ocasiones reflejado en las representaciones pictóricas del Prendimiento, como puede verse claramente en la figura 10.

¹²⁵ CESAREA, E. de: *op. cit.*, p. 67.

¹²⁶ VORÁGINE, S. de la: *La leyenda dorada*. Vol. 1. Traducción del latín de Fray José Manuel Macías. Alianza Forma, Madrid, 1992, p. 255.

¹²⁷ PEPE, E.: *Vidas santas y ejemplares de mártires, santos y beatos*. Barcelona, 2006, pp. 149 y 150. El autor comenta que tener dos nombres, uno hebreo y otro cristiano, era algo frecuente entre quienes se movían en ambos contextos.

¹²⁸ ATIYA, A.S. (Coord.): *The Coptic Encyclopedia*. Macmillan Publishing Company, New York, 1991, pp. 1528 y 1529.

¹²⁹ NÁCAR FUSTER, E. y COLUNGA CUETO, O.P.: *op. cit.*, pp. 35 y 183.



Fig. 10.- El Prendimiento. Óleo sobre cobre conservado en el convento vallisoletano de la Concepción del Carmen donde se puede ver corriendo en último término a la derecha a un hombre desnudo, lo que nos muestra que el artista se inspiró siguiendo la narración del evangelio de Marcos. Fotografía de Julio César García Rodríguez.

3.2.2.- EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO EN EGIPTO

El cristianismo tiene como referente fundamental a Jesús de Nazaret, que en sus últimos años de vida realizó una intensa labor de predicación acompañado de sus discípulos en el ámbito territorial de Palestina.

Es importante destacar, sin profundizar en ello, lo que sucedía a nivel socio-político en la región, que bajo la dominación romana vivía momentos muy complicados y tensos. Muestra de ello es la destrucción de la ciudad de Jerusalén en el año 70 d.C. y su expolio¹³⁰, acontecimiento representado en la decoración en relieve del Arco de Tito (fig. 12) y que favoreció, como se ha comentado en el marco histórico, el asentamiento de muchos más judíos en Alejandría.



Fig. 11.- Maqueta de la ciudad de Jerusalén en tiempo de los romanos, donde destaca en primer término el Templo judío. Museo de Israel (Jerusalén). Fotografía del doctorando.

¹³⁰ LIDA DE MALKIEL, M^a.R.: *Jerusalén; el tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1972, p. 15.



Fig. 12.- Detalle de uno de los relieves del Arco de Tito, en el que se distingue claramente el candelabro de siete brazos, uno de los símbolos de la religión judía, que fue llevado a Roma como parte del botín de guerra. Fotografía del doctorando.

Los aspectos fundamentales que heredó el cristianismo del judaísmo fueron el ser monoteísta y esperar la llegada del Mesías, a pesar de que en el mundo antiguo predominara el politeísmo. Esto no quita para que en culturas como la faraónica hubiera puntualmente tendencias en este sentido, como los hicsos (1645-1537 a.C.)¹³¹, de quienes se piensa que fueron los primeros monoteístas, o periodos concretos de la historia de Egipto, como el protagonizado por Akenaton (1353-1335 a.C.)¹³², en el que se quiso dar todo el protagonismo al culto solar.

En lo que respecta al cristianismo, el que hace un planteamiento universal y comienza a difundir la imagen de Jesús como el Mesías esperado, a pesar de no ser uno

¹³¹ TORRE SUÁREZ, J. de la: *Los hicsos*. Se desconoce su procedencia exacta, pero establecieron su capital en Avaris y permanecieron en Egipto apenas un siglo (1645-1537 a.C.), aunque hicieron aportaciones tecnológicas importantes. www.egiptomania.com/historia/hicsos.htm (5/04/2015).

¹³² WILDUNG, D.: *Egipto; de la prehistoria a los romanos*. Traducción de Carlos Verdager. Taschen, Madrid, 2009, p. 217.

de los doce apóstoles, fue san Pablo, ya que rompió radicalmente con la tradición judía que gira en torno a la preeminencia del pueblo de Israel como el único elegido por Dios, para que cualquier persona, fuese de donde fuese y tuviese el sexo que tuviese, pudiera formar parte de su comunidad¹³³.

Que los primeros grandes Padres de la Iglesia vivieran entre finales del siglo II y la primera mitad del siglo III sería una evidencia de que las comunidades cristianas fueron progresivamente contando con miembros mejor instruidos. En este sentido, el caso de Egipto es especialmente importante al fundarse en Alejandría la primera universidad cristiana, la *Didascalia*, para oponer a la filosofía pagana el mensaje de Cristo. Era heredera de la gran tradición filosófica de Alejandría, y ya famosa a finales del siglo II, enseñándose también las ciencias y contando con su propia biblioteca. Por eso se considera normal que en el ambiente alejandrino surgieran figuras como Clemente, Orígenes, Dionisio, Atanasio o Cirilo, entre otros, y que su patriarcado se consolidara como uno de los principales de la cristiandad, siendo tal su reconocimiento que la encíclica que cada año se hacía por Pascua para el conjunto de la cristiandad era un privilegio de su diócesis, signo de la primacía intelectual que tenían en esa época¹³⁴.

El que en Alejandría el nivel teológico alcanzado fuera tan grande no implica que la expansión del cristianismo en Egipto fuera inmediata o llegara a alcanzar todo el territorio, pues como ya se ha indicado era una ciudad que vivía en buena medida al margen del resto del país. En esto influyó decisivamente el carácter nacionalista, que hizo que se estuviera desarrollando la lengua copta en paralelo a las tensiones que se vivían frente al gobierno central. Ésta, como se verá, estaría ya plenamente configurada en el siglo III, momento en que se empezaría también a predicar con ella. Este aspecto sería definitorio para la evangelización de Egipto, puesto que buena parte de la población desconocería tanto el griego como el latín¹³⁵.

Fue entonces también cuando se tradujeron un buen número de originales griegos al copto, muchos de ellos perdidos o desaparecidos, y otros descubiertos en

¹³³ LARA, F. de: *Heidegger y el cristianismo de san Pablo y san Agustín*. Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte. Barranquilla, 2007, pp.33 y 36.

¹³⁴ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, p. 2 y 3,

¹³⁵ *Ibidem*, p. 2.

época relativamente reciente. En este sentido, uno de los hallazgos más importantes ha sido la recopilación de textos gnósticos de los primeros cristianos descubierta en 1945 en Nag Hammadi, que serían traducciones hechas en el siglo III y IV de obras de los siglos I y II d.C. y que pudieron pertenecer a algún monasterio (fig. 13). Sin embargo, a nivel administrativo seguiría siendo el griego la lengua oficial incluso tiempo después de la invasión árabe, como habrían comprobado en el siglo XIX al descubrir los papiros griegos llamados “de Afrodita”, que datan del siglo VIII¹³⁶.

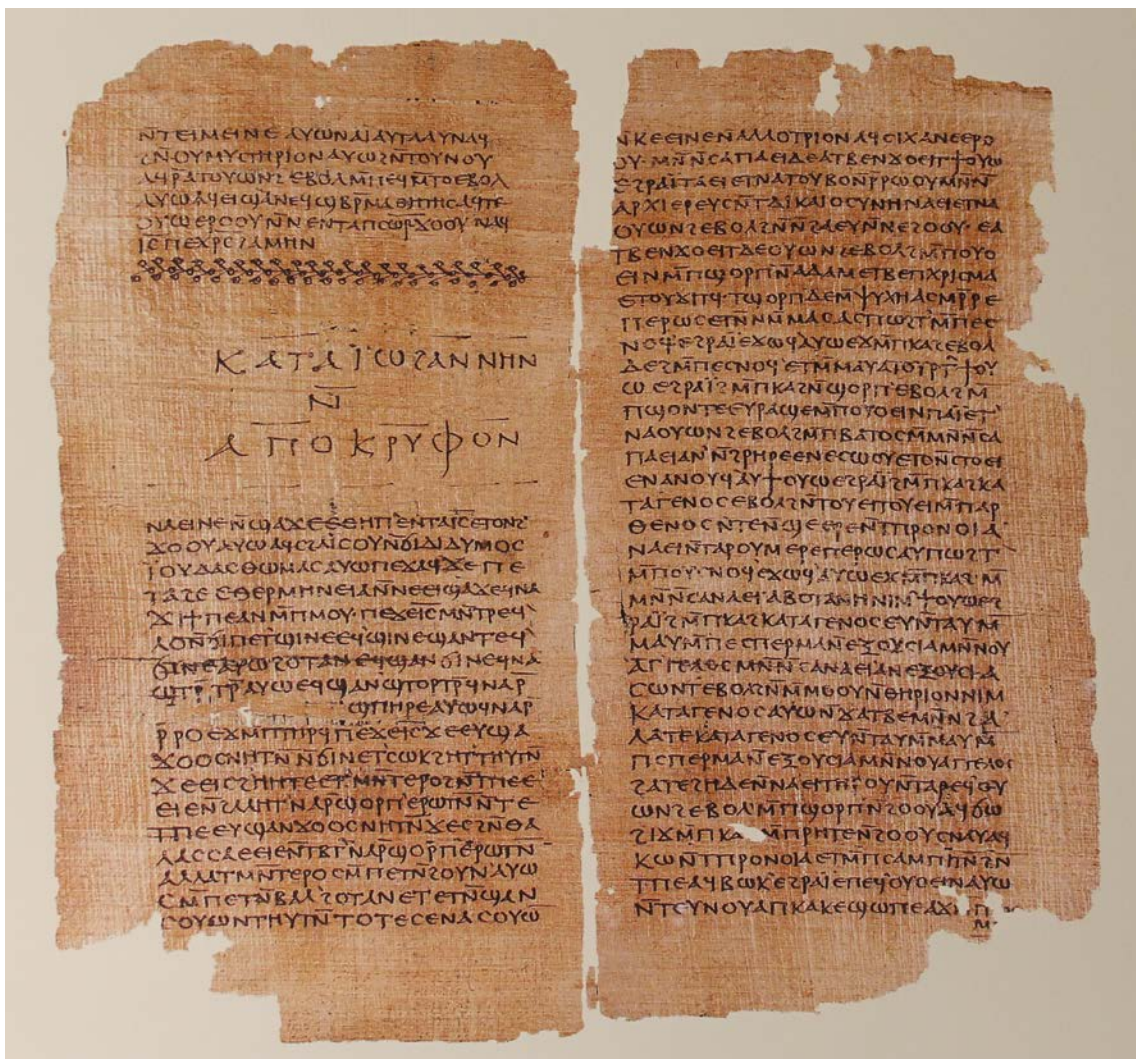


Fig. 13.- Dos páginas escritas en papiro del Códice II de Nag Hammadi publicadas por Gabra & Eaton-Krauss en *The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and churches of Old Cairo*, p. 133.

¹³⁶ MALLOL, A.: En *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. III, 2ª parte (Ciacconio-cyziqne). Paris, 1948, p. 2820. Independientemente de la diversidad de lenguas, el culto cristiano no llegó a ser único en Egipto, pues se piensa que el paganismo mantuvo adeptos hasta el siglo VI y que muchos egipcios pasarían directamente del paganismo al islam. WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, p. 13.

3.2.3.- PERSECUCIÓN Y TOLERANCIA HACIA LOS CRISTIANOS

En relativamente poco tiempo el cristianismo se extendió y comenzó a ser un problema de Estado. Roma no transigía con quienes osaran no seguir sus normas, por lo que los seguidores de Cristo suponían una seria amenaza al negarse a dar culto al emperador y a los dioses paganos, lo que traería como consecuencia que en determinados momentos fueran cruelmente perseguidos.

En el caso concreto de Egipto, periodos de dura represión se intercalaron con otros de relativa calma. Las persecuciones empezaron con el edicto de Septimio Severo en el año 202, cerrando la Disdascalia y acabando con la vida de muchos cristianos de Alejandría; y continuaron en el año 250 con Decio, que les ofreció elegir entre adherirse al culto pagano o morir martirizados. Eusebio de Cesarea, en relación con las persecuciones que sufrieron los coptos bajo el gobierno de Decio, habla de una carta enviada por el patriarca Dionisio a Fabio en la que se decía:

Entre nosotros, la persecución no comenzó por el edicto imperial, sino que se anticipó un año entero. Tomando la delantera en esta ciudad el adivino y autor de males, quien quiera que él fuese, agitó y excitó contra nosotros a las turbas de paganos reavivando su celo por la superstición del país.

También informa de que las persecuciones afectaron al patrimonio cristiano cuando dice:

... con nuestros propios ojos hemos visto los oratorios, desde la cumbre a los cimientos, enteramente arrasados, y las divinas y sagradas Escrituras entregadas al fuego en medio de las plazas públicas, y a los pastores de las iglesias ocultándose aquí y allá vergonzosamente, o prendidos indecorosamente y escarnecidos por los enemigos...¹³⁷.

No obstante, entre todas las persecuciones que tuvieron lugar en Egipto hay que destacar la de Diocleciano, cuando los martirizados fueron tantos que se estableció el

¹³⁷ CESAREA, E. de: *op. cit.*, pp. 304-308 y 378 (Libro VI, 41. 1-23).

año 284, inicio de su gobierno, como comienzo de *la Era de los Mártires*, año cero del calendario copto. Aunque Ibrahim Ghali también nos muestra que si se plantea esta fecha fue por otro suceso que no tenía nada que ver con los cristianos, pero sí con las tensiones nacionalistas que vivía el país en tiempos de dicho emperador y que llegaron incluso a provocar la secesión momentánea del territorio.

En esos momentos el descontento de la población egipcia habría crecido tanto, debido a la explotación que ejercía sobre ellos el Imperio, que entre los años 291 y 294 se sublevó, siendo aplastada la rebelión por el emperador en persona. Peor sería la situación en el año 297, cuando el oficial romano Lucio Domicio Domiciano fue incluso proclamado Emperador de Egipto, aunque cuatro años más tarde la gran hambruna que sufrió el país permitió que Roma recuperara el territorio y masacrara a los que habían tomado parte en la rebelión. Éstos alcanzaron entonces para la población autóctona la misma consideración que los mártires cristianos, confundándose con ello el sentimiento político y el religioso. Tras estos hechos, Diocleciano terminó con la autonomía del país y lo dividió en cinco provincias¹³⁸.

Eusebio de Cesarea centrándose en el factor religioso reflejó la dramática situación que se vivió entonces en Egipto, mostrando la fortaleza de los coptos de la siguiente manera:

... hombres, mujeres y niños, en número incontable, despreciando el vivir pasajero, soportaron por la enseñanza de nuestro salvador diferentes géneros de muertes: unos, después de los garfios, de los potros, de los azotes cruelísimos y de infinitos y variados tormentos, que hacen estremecer con solo oírlos, fueron arrojados al fuego; a otros los tragó el mar; otros tendían valientemente sus propias cabezas a los que las cortan; otros incluso morían en medio de las torturas; a otros los consumió el hambre, y otros, a su vez, fueron crucificados, los unos como es costumbre hacer a los malhechores, y los otros aún peor, clavados al revés, la cabeza para abajo, y dejados con vida hasta que perecían de hambre sobre el mismo patíbulo¹³⁹.

¹³⁸ GHALI, I.: *Le calendrier copte e L'Ère des Martyrs*. BIFAO, LXVI, 1968, pp. 113-120.

¹³⁹ CESAREA, E. de: *op. cit.*, p. 387 (Libro VIII, 8).

El tramo final de las persecuciones no haría otra cosa que propiciar una tolerancia definitiva hacia los cristianos debido a sus fuertes convicciones religiosas, pero se derramaría todavía mucha sangre. A ese momento se corresponde el martirio de los santos Sergio y Baco de al-Rusafa (Siria), en el año 303, y ya muerto Diocleciano el del famoso San Menas, en el año 309, martirizado en Egipto y al que se levantaría en su honor a principios del siglo V un gran *martiria* en el desierto de Maryut (Abu Mina) muy influenciado por la arquitectura griega del momento (fig. 187).

Algunos de los martirizados más conocidos en estas persecuciones fueron los llamados *stratelates* o santos guerreros, dentro de los cuales hay no pocos *megalomártires* (grandes mártires) como son, sin ir más lejos, los santos Sergio y Baco. Un aspecto que los cristianos querrían seguramente exaltar por ser el ejército una de las instituciones más arraigadas y conservadoras del Imperio.

Lugan opina que las persecuciones, centradas especialmente en núcleos urbanos, ayudaron a que el cristianismo se extendiera por todo el valle del Nilo, porque al querer los fieles evitarlas¹⁴⁰ tuvieron que irse a vivir a lugares paulatinamente más alejados. Por este motivo cuando se promulgaron los Edictos de Nicomedia (311), el de Tolerancia (313) y, especialmente el Edicto de Tesalónica (380), por el que se estableció el cristianismo como religión oficial del Imperio, todo el territorio estaría evangelizado.

No obstante, la expansión del cristianismo a pesar de ser legalizado y encumbrado seguiría teniendo una importante resistencia pagana, que en Egipto se agudizaría por el arraigo milenarista de su cultura y el sentimiento nacionalista¹⁴¹. Buen ejemplo de ello sería la representación de Horus lanceando a un cocodrilo conservado en el Museo del Louvre¹⁴² (fig. 14), similar a otras imágenes con significación cristiana (figuras 126-128), y que curiosamente enlaza de igual manera con la idea de representar al estamento militar mostrado con los santos guerreros.

¹⁴⁰ LUGAN, B.: *op.cit.*, pp. 101 y 102.

¹⁴¹ O'CALLAGHAN, J.: *El cristianismo popular en el antiguo Egipto*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 113-116.

¹⁴² Catálogo de la exposición *Égypte romaine. L'autre Égypte*. Marseille, Musée de la Vieille Charité, 4 avril-13 juillet 1997, Marsella, 1997, pp. 232-233, fig. 254.



Fig. 14.- Horus lanceando a un cocodrilo que simboliza al dios Setekh. Relieve cerámico fechado en el siglo IV conservado en el Museo del Louvre (París). Imagen obtenida de la web <http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/horus-horseback> (26/04/2015).

3.3.- EL TÉRMINO COPTO Y LA CULTURA COPTA

El origen del término *copto* es muy anterior al cristianismo, pero hasta que se conformó como tal tuvo que sufrir una serie de transformaciones que pasaron por la adaptación a las distintas lenguas empleadas en el país. Existen al respecto varias teorías, pero la más extendida se relaciona a que en Menfis había un importante templo dedicado al dios Ptah¹⁴³, lo que haría a sus pobladores reconocerlo como *Hikuptah* (Mansión de *Ka-Ptah*)¹⁴⁴. Los comerciantes griegos que se instalaron en el entorno de Menfis dieron el nombre de *Aigyptios* a todo el territorio, pero transformaron el *k-pt* egipcio en *g-pt*, pasando posteriormente los árabes a mediados del siglo VII d.C. a traducir el *g-pt* griego por *q-pt*, de donde resultaría el gentilicio *copto*¹⁴⁵. Sin embargo, fuentes semitas entienden que la palabra *copto* deriva de *Qaftaim*, hijo de Misrem, un nieto de Noé que habría sido el primero en establecerse en el Delta de Nilo y que daría nombre a la ciudad de Qaft¹⁴⁶.

Existió también una ciudad llamada *Coptos*, veintinueve kilómetros al norte de la antigua Tebas, más concretamente en la margen derecha del Nilo. Los egipcios la llamaron Qubti, Kebtó o Keft, y llegó a tener una gran importancia en época de los ptolomeos al pasar por ella varias rutas comerciales, como la que terminaba en el puerto de Berenice (Mar Rojo). Tras una de las rebeliones en época de Diocleciano (año 292) fue arrasada y no recuperó su esplendor, pero ¿podría tener alguna relación con la connotación cristiana que nos ocupa?. Parece que no, y su destrucción tampoco, pues la decadencia de *Coptos* se produjo desde mediados del siglo III después de Cristo, cuando las tribus nómadas aprovechando la relajación del dominio imperial en la zona lucharon por el control de la ruta comercial. Su fin llegaría a finales del siglo III tras la rebelión mencionada anteriormente¹⁴⁷.

¹⁴³ DRIOTON, E. y VANDIER, J.: *Historia de Egipto*. Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1977, p. 57. Según la mitología local ostentaba el título de creador del mundo y soberano de los dioses.

¹⁴⁴ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, p. 1.

¹⁴⁵ ENCYCLOPEDIA BRITANNICA: *op. cit.*, Vol. 3, p. 615. Hay distintas interpretaciones en cuanto a la forma en que se produjo la evolución, incluso que los mismos griegos lo transforman en *Kuptios* y posteriormente los árabes en *Qibt*, castellanizado por *copto*.

¹⁴⁶ ATIYA, A.S.: *A history of Eastern Christianity*. Methuen & Co. Ltd, London, 1968, p.16.

¹⁴⁷ VV.AA.: *Coptos; L'Égypte Antique aux portes du désert*. Lyon, Musée des Beaux-Arts. 3 février – 7 mai. Dominique Royer, Antonne Éditoriale. Lyon, 2000, pp. 197 y 198. Hay autores, como Ghali, que fusionan a estos dos personajes, confundiéndolos.

Habría que pensar por tanto, aunque no lo aclaren las fuentes consultadas, que el término *copto* tendría en origen un sentido marcadamente regional, pero que sería una zona muy cristianizada y a la vez muy representativa del territorio para que con el tiempo se acabara asociando con el mismo a los cristianos autóctonos en su conjunto.

En torno a la religión los coptos generaron su propia cultura, amalgamando para ello tradiciones faraónicas, griegas y, posteriormente, islámicas. Pero hablar de cultura es un concepto muy amplio que engloba aspectos tales como la lengua, el calendario, las costumbres, el arte, o la alimentación, en los que apenas nos vamos a adentrar por no tener una relación evidente con la iglesia de Abu Sirga.

No obstante, es interesante hablar de su lengua, por ser la que en parte se emplea en la liturgia y por la especial relevancia que tuvo a la hora de descifrar los jeroglíficos egipcios; su calendario, porque dado que no coincide con el nuestro ayuda a comprender algunas de las referencias temporales que se harán a lo largo de este trabajo; y aspectos generales de su arte que ayuden a contextualizar el tema que nos ocupa, la iglesia de los Santos Sergio y Baco.

Es evidente pensar que los cambios que sufrió la cultura faraónica, prácticamente inalterada a lo largo de los siglos, están directamente relacionados con el sucesivo dominio del territorio por parte de potencias extranjeras¹⁴⁸, algo que afectó igualmente al lenguaje y a la escritura.

Aunque los invasores quedaron también fascinados por muchos aspectos de la cultura egipcia, la escritura jeroglífica se transformó y quedó progresivamente en desuso, no teniendo ningún sentido hasta que muchos siglos después Jean François Champollion la descifrara.

Drioton y Vandier explican muy bien estas transformaciones cuando dicen¹⁴⁹:

¹⁴⁸ Antes de nuestra era primero fueron los asirios, a mediados del siglo VII; después los persas, desde la segunda mitad del siglo VI; los griegos desde finales del siglo IV, especialmente con la dinastía de los Ptolomeos y; finalmente, los romanos, desde finales del siglo I.

¹⁴⁹ DRIOTON, E. y VANDIER, J.: *op. cit.*, pp. 6 y 7. Aunque los autores opinan que el copto permaneció como lengua viva hasta el siglo XVII.

De forma paralela a la escritura jeroglífica, se desarrolló una escritura cursiva, llamada escritura hierática (sacerdotal), porque en época griega era casi exclusivamente empleada por los sacerdotes. Se han encontrado recientemente las más antiguas muestras de escritura hierática, que se remontan a las dos primeras dinastías. Los signos hieráticos no son más que los signos jeroglíficos simplificados. Si bien es imprudente establecer una regla demasiado rígida, por el posible gran número de excepciones, puede decirse, no obstante, que, en general, los signos jeroglíficos estaban reservados a las inscripciones grabadas sobre piedra y madera, mientras que los signos hieráticos se utilizaban, sobre todo, en las inscripciones trazadas con pincel sobre papiros y cuero, y también sobre los tiestos de alfarería y sobre fragmentos de caliza que se designan con el nombre de óstracos. Entre las dos escrituras existía, aproximadamente, la misma diferencia que presentan nuestros caracteres de imprenta y nuestros caracteres manuscritos.

La escritura hierática (que por otra parte no fue nunca abandonada) se reemplaza, en la baja época, por una escritura aún más cursiva que se denomina escritura demótica (popular), porque era, en la época griega, la más difundida entre el pueblo.

Los signos están a tal punto simplificados, que no es fácil reconocer los signos hieráticos de los cuales derivan y, menos aún, los signos jeroglíficos primitivos. A partir del siglo III de nuestra era, el sistema egipcio de escritura sufre una última transformación. Se emplea para convertir en egipcio el alfabeto griego, al cual se añade un determinado número de letras, necesarias para expresar ciertos sonidos específicamente egipcios. Ésta es la escritura copta (fig. 15).

Los documentos de Nag Hammadi vienen a demostrar que la escritura copta estaba plenamente estructurada entre los siglos III y IV después de Cristo. Es una lengua camitosemítica, con un alfabeto compuesto por treinta y dos letras; veinticuatro a imitación de las griegas y ocho de pronunciación egipcia¹⁵⁰, aunque no es tan sencillo,

¹⁵⁰ RITNER, R.K.: *The Coptic Alphabet*. The World's Writing Systems, Oxford, 1996, pp. 287-290.

pues en origen no era una única lengua, sino un conjunto de al menos seis dialectos: El *sahídico*, origen del dialecto de Tebas convertido en el siglo V en la lengua del Alto Egipto; el *bohaírico*, origen del dialecto de Menfis y Alejandría, que se convirtió en la lengua oficial de la iglesia copta en el siglo XI; el *fayúmico* del Medio Egipto; el *subajmínico*; el *ajmímico*; y el *licopolitano*¹⁵¹.

Relación entre los sistemas de escritura egipcios				
Jeroglífico	Hierático	Demótico	Copto	Valor
				'alif
				j
				'
				w
				b
				p
				f
				m
				n
				r
				h
				h
				h'
				s
				s
				s'
				k'
				k'
				g
				t
				t'
				d
				z',d'

Fig. 15.- Relación entre los distintos tipos de escritura que tuvo Egipto en la antigüedad, hasta llegar al alfabeto copto en tipografía bohaírica. www.proel.org (15/12/2013). Según Brian Fagan, cuando en la primera mitad del siglo XIX el políglota francés Jean-François Champollion comprendió que el copto era una evolución tardía que tenía al demótico como eslabón y, que los jeroglíficos no eran un simple alfabeto, agilizó su descifrado transcribiendo los textos al copto y después al francés.

El interés por el copto hay que relacionarlo inevitablemente con la fascinación general por la cultura egipcia derivada tras la expedición comandada por Napoleón Bonaparte en 1798. Desde ese momento un buen número de piezas arqueológicas saldrían del país, pero el problema era que resultaba enigmático conocer el significado de la escritura jeroglífica que los decoraba. Brian Fagan comenta que el descubrimiento más importante para descifrarlos fue casual, cuando un soldado llamado D'Hautpoul

¹⁵¹ ENCYCLOPEDIA BRITANNICA: *op. cit.*, Vol. 3, p. 616.

encontró al norte de la ciudad de Roseta el fragmento de una estela de granito con inscripciones entre las piedras que se habrían empleado como lastre para los barcos y que se estaban reutilizando como material en la construcción de fortificaciones (fig. 16). Sobre la piedra, fechada el 27 de marzo del año 196 antes de Cristo, en conmemoración del aniversario de la llegada al trono del faraón Ptolomeo V, se talló el mismo texto traducido a tres sistemas de escritura: jeroglífico, demótico y griego¹⁵².



Fig. 16.- La piedra Roseta tal y como se expone en la actualidad en el Museo Británico. Fotografía del doctorando.

La decadencia de la lengua copta se produciría presumiblemente a partir del año 706, cuando los omeyas promulgaron la ley por la cual se establecía el árabe como lengua oficial. Esto hizo que en siglo X la mayoría de egipcios ya no la conociera, como comenta el escriba egipcio Sawirus Ibn al-Muqaffa¹⁵³, aunque sobreviviera en la liturgia se esté intentando revitalizar en la actualidad.

¹⁵² FAGAN, B.: *op. cit.*, p. 75-80.

¹⁵³ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, pp. 20-22. Wiet establece el último manuscrito copto conocido en el siglo XIV.

En lo que respecta al calendario copto hay que destacar su relación con el calendario de época faraónica. Se ha llegado a decir que los egipcios crearon el calendario más inteligente de la historia de la humanidad, siendo el primer calendario solar conocido¹⁵⁴. Como explica Toni Barrera, tenía trescientos sesenta y cinco días divididos en doce meses de treinta días, a los que se añadían cinco días más en el último mes (*Mesore*); así como contaba con tres estaciones, relacionadas con los procesos agrícolas. Por ejemplo, el año daba comienzo con la salida de la estrella Sirio, coincidiendo con la inundación anual del Nilo que se producía en torno al 20 de junio actual. En el año 238 a.C, gobernando Ptolomeo III, se intentó introducir el llamado *calendario alejandrino*, que añadía un sexto día cada cuatro años para compensar los desfases, pero dicha modificación no entró en vigor por la oposición de los sacerdotes.

El *calendario juliano*, creado en el siglo I a.C. perduraría hasta el siglo XVI de nuestra era. Fue el intento de Julio César en el año 46 a.C. de dar uniformidad a la variedad de calendarios existentes en el Imperio, reajustándose los días asignados a cada mes en época de Octavio Augusto (año 23 a.C.)¹⁵⁵.

Los coptos retomaron en parte el calendario de los antiguos egipcios dividiendo el año (*renpit*) en doce meses que se agrupan en tres estaciones de cuatro meses cada una: *Thoout, Paepe, Hathor, Koiahk; Tobe, Meshir, Paremhotep, Parmoute; y Pashons, Paone, Epep y Mesore*¹⁵⁶. Su recuento de años comienza a partir del 284, momento de la proclamación del emperador Diocleciano (que como ya se ha comentado inicia lo que se denominó *Era de los Mártires*). Por este motivo buena parte de nuestro año 2016 es su 1732, y a diferencia de nuestro antes o después de Cristo acompañan los años con MA (*Martyrum Annus/Año de los Mártires*)¹⁵⁷.

¹⁵⁴ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, p. 23, citando el *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne* de Pasoner.

¹⁵⁵ BARRERA, T.: www.serviastro.am.ub.edu. (12/10/2014). El *calendario gregoriano*, utilizado actualmente en occidente, lo estableció Gregorio XIII en 1582. Los días añadidos se engloban con el nombre de *Pi Kogi*, lo que puede hacer, por otro lado, que se entienda que hay trece meses.

¹⁵⁶ *Calendario copto*. En la web de la Diócesis de los Coptos Ortodoxos de Bolivia, <http://orthodoxbolivia.org/es/> (6/04/2015). Dependiendo de la traducción se pueden encontrar de diferente forma. Por ejemplo, en *The Coptic Encyclopedia*, donde está publicado el calendario litúrgico completo, Vol. 1, pp. 2175-2190, aparecen así: *Tüt, Bābah, Hātūr, Kiyahk, Tūbah, Amshīr, Baramhāt, Baramūdah, Ba ūnah, Abib, Misrā y Nasī* para los días añadidos tras *Misrā*.

¹⁵⁷ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, pp. 26-28. El nombre de las tres estaciones es: *Akhet, Peret y Chémon*. Mientras que los nombres de los meses coptos están tomados de dioses y fiestas del antiguo Egipto y se remontan al siglo V antes de Cristo. Esto se ha querido ver como otro signo de su carácter conservador,

Como hacen los católicos, los coptos dedican cada día de manera especial a un santo o acontecimiento, pudiéndose destacar en este caso el 24 *Pashons/Bashans* (1 de junio), al celebrarse la entrada de la Sagrada Familia en Egipto. Curiosamente, la festividad de los santos Sergio y Baco se celebra por separado, siendo el 10 *Bäbah/Paopi* para san Sergio (21 de octubre del calendario gregoriano), y el 4 *Bäbah/Paopi* para san Baco (15 de octubre)¹⁵⁸.

A su calendario de celebraciones se ha añadido recientemente la ejecución de los 21 coptos decapitados en Libia por el Estado Islámico, que será conmemorado como martirio el 8 de Amshir/Meshir (15 de febrero en nuestro calendario)¹⁵⁹.



Fig. 17.- Fotograma del vídeo difundido por el DAESH tras la decapitación de trabajadores coptos egipcios secuestrados en Libia. <http://www.infoboe.com/2015/02/15/1627000-el-estado-silamico-difundio-la-decapitacion-21-rehenes-egipcios-Libia> (28/03/2015).

pero podría estar relacionado igualmente con que siendo el calendario que rige el ciclo agrícola, los *fellah* (campesinos egipcios) que se convirtieron en masa al cristianismo, lo mantuvieron. No obstante, Guirguis cuenta que cuando el patriarca Gabriel VIII (1586-1601) intentó introducir el calendario gregoriano en Egipto, los fieles se rebelaron y lo depusieron. GUIRGUIS, M.: *An Armenian Artist in Ottoman Cairo: Yuhanna al-Armani and His Coptic Icons*. The American University in Cairo Press, A Friends of Armenian Culture edition, Cairo-New York, 2008, p. 27.

¹⁵⁸ Para que se comprenda mejor la correspondencia entre nuestro calendario y el copto en el apartado anexos se adjunta el calendario completo del año 2016 tomado de la web www.calendar.zoznam.sk (23/01/2016), aunque los nombres aparezcan con ligeras variantes. Llama también la atención que celebren su Navidad nuestro 7 de enero y no el 25 de diciembre; o que el año comience el 29 de agosto del calendario juliano, que viene a coincidir con el 11 de septiembre del calendario gregoriano.

¹⁵⁹ RADIO VATICANA: “Cristianos asesinados en Libia mártires en el calendario copto”. En <http://es.radiovaticana.va> (6/04/2015).

3.4.- ESPECIFICIDAD DE LA IGLESIA COPTA

3.4.1.- PATRIARCADO Y MONACATO EN EGIPTO

Hay dos aspectos esenciales del cristianismo copto que requieren ser mostrados brevemente: la figura del patriarca como cabeza de su Iglesia; y el monacato o monaquismo egipcio, al establecerse como origen de este importante movimiento a nivel general de la cristiandad.

La figura del patriarca sigue omnipresente desde sus orígenes, recibiendo también el tratamiento de Papa, o *Baba*, como dicen los coptos, pues firma como *Papa de Alejandría y Patriarca de la sede de San Marcos*¹⁶⁰.

El cristianismo primitivo, debido seguramente a la herencia judía, adoptó el patriarcado; muy habitual en la antigüedad al darse mucha importancia a la experiencia como fuente de conocimiento. La acepción de la RAE más apropiada en este caso para definir el término sería: *Dignidad de los obispos de algunas iglesias principales, como las de Alejandría, Jerusalén y Constantinopla*¹⁶¹, estableciendo ya con ello, aunque puede que en principio no se quisiera, diferencias que harían que a lo largo de la historia no todos los patriarcas llegaran a tener el mismo poder. Como se verá en el punto siguiente, este aspecto sería el que en buena medida marcó las luchas territoriales, mostrando de manera más o menos evidente el interés por ser el *primus inter pares*. En este sentido, Egipto ocupó en los primeros siglos del cristianismo una posición muy destacada, tanto por ser Alejandría uno de los principales centros urbanos e intelectuales del momento, como por el estratégico territorio que ocupaba.

La diócesis de Egipto tras el establecimiento del cristianismo como religión oficial (380) se había creado sobre la división territorial hecha por Diocleciano en el año 284. Desde ese momento su poder no dejó de crecer al amparo de la nueva situación, ya

¹⁶⁰ CHENUA III: *The Holy Family in Egypt*. Coptic Orthodox Patriarchate, Cairo, 2000, p. 36. Anteriormente el título había sido *Su Santidad el Papa de Alejandría y de todo Egipto, de Nubia, de Etiopía y de la Pentápolis y Patriarca de todo el país evangelizado por San Marcos*, cuando todos estos territorios estuvieron también bajo su control eclesiástico.

¹⁶¹ RAE: *op. cit.*, p. 1656.

que llegó a ostentar incluso la jurisdicción civil de todo Egipto y territorios limítrofes¹⁶². Se sabe también que durante la época de mayor apogeo (siglo V) el patriarca egipcio tenía el monopolio de las pompas fúnebres, el comercio de papiros y de sal, y disponía incluso de su propia flota de barcos mercantes para comerciar por el Mediterráneo¹⁶³, lo que ha hecho que se considere que contaba con la administración más organizada del momento¹⁶⁴.

Todo cambiaría tras el concilio de Calcedonia (451), pues aunque el territorio siguiera siendo cristiano las tensiones constantes con Constantinopla harían que finalmente Justiniano suprimiera en el siglo VI la diócesis para crear en su lugar cinco ducados: Egipto, Augustamnica, Arcadia, Tebaida y Libia¹⁶⁵, a la vez que se nombró un patriarca melquita al servicio del Imperio. El interés por debilitar al patriarca copto, además de por las tensiones religiosas que protagonizaba, estaba en relación igualmente con el poder político que había acaparado en paralelo, que hizo que se le llegara a conocer como el *faraón eclesiástico*.

La situación creada a mediados del siglo V se podría considerar de sometimiento hacia la iglesia bizantina, por lo que la conquista árabe en el siglo VII supondría para los coptos en un primer momento una liberación. Pero como se ha podido ver en el contexto histórico, la tolerancia religiosa de los conquistadores no duraría mucho. De hecho, la noticia de que el patriarca Miguel I (743-767) fuera encarcelado¹⁶⁶ nos ayudaría a establecer que pasado un siglo de su llegada el conflicto religioso sería ya un hecho y se iría incrementando progresivamente.

La rápida disminución en el número de fieles en las zonas urbanas debilitaría al estamento sacerdotal y favorecería a los monasterios, donde se replegarían los cristianos de creencias más firmes. Con ello el monaquismo conocería uno de sus mejores momentos, hasta que a partir del siglo X las cosas cambiaran.

¹⁶² SCHATZ, K.: *op. cit.*, p. 50.

¹⁶³ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, pp. 15 y 16. El autor atribuye a ese desmesurado poder y a las ambiciones personales de los patriarcas el que se arrastrara a toda la comunidad copta a su declive.

¹⁶⁴ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 17.

¹⁶⁵ LUGAN, B.: *op. cit.*, pp. 100 y 101. El autor opina que esta forma de actuar tenía como fin el debilitar al país y controlarlo mejor.

¹⁶⁶ EVETTS, B.: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Patrologia Orientalis, Tome V. Fasc. 1, nº 25. Pontificio Istituto Orientale de Roma, Paris, 1909, p. 146.

No se ha podido concretar el motivo por el que en el siglo XI se trasladó la sede patriarcal de Alejandría a El Cairo; que podría haber sido por imposición, la necesidad en época fatimí de estar cerca de la capital y del poder político, o incluso las Cruzadas, aunque se mantuvo la mención a la histórica ciudad de Alejandría en el cargo. Sin embargo, en la enciclopedia copta se encuentra la relación de patriarcas y su procedencia desde sus orígenes¹⁶⁷, que se incorpora en la denominada *línea del tiempo* como anexo (I). Como no procede hablar de todos ellos, en el presente apartado se va a presentar al recientemente fallecido Chenuda III, por ser el que ostentaba el cargo en el momento temporal en que se desarrollaron los trabajos de restauración del equipo español (fig. 18).

Lufti al-Sayyid analizó las circunstancias en las que se desarrolló buena parte de su patriarcado, desde su comienzo en 1971 bajo el gobierno de Anwar al-Sadat. En ese momento las relaciones Iglesia-Estado parecían comenzar bien, pero tras la progresiva islamización de Egipto se fueron enfriando. En 1980 se instauró la *Sharia* (Ley Islámica) como principal fuente del derecho y Chenuda comenzó una huelga de hambre de tres días como protesta; aunque al año siguiente todo se complicaría tras los disturbios sectarios contra los coptos a las afueras de El Cairo, en los que murieron 17 personas y resultaron heridas otras 112.

El 3 de septiembre de ese mismo año Sadat ordenó encarcelar a más de mil personas para luchar contra lo que se denominó *sedición confesional*, entre ellas a Chenuda III, al que se destituyó igualmente de su cargo¹⁶⁸. Cinco años más tarde, concretamente el 1 de enero de 1985, fecha bastante simbólica por la cercanía de la Navidad copta, Hosni Mubarak liberó a Chenuda y lo restituyó como Papa. El diario El País se hizo eco de la noticia y atribuía la decisión a las medidas de apaciguamiento respecto a la influyente comunidad copta que el nuevo presidente estaba tomando en paralelo a la política de represión contra el integrismo islámico¹⁶⁹.

¹⁶⁷ ATIYA, A.S. (Coord.) *op. cit.*, Vol. I. pp. 1913 y 1919.

¹⁶⁸ LUFTI AL-SAYYID MARSOT, A.: *op. cit.*, p. 179. Nació en Asiut el 3 de agosto de 1923 y su nombre real era Nazir Gayed, aunque se ordenó monje con el nombre de Fray Antonio cuando ingresó en el monasterio sirio de la Virginitad Eterna de María de Theotokos (Suryan). Tras ser elegido adoptó el nombre que tenía de obispo: *Chenuda*.

¹⁶⁹ REUTERS: "Chenuda III celebra la Navidad copta ante 11.000 fieles y un emisario de Mubarak". El País, 8/01/1985. elpais.com (20/04/2011).



Fig 18.- Chenuda III durante la visita privada que con motivo de la restauración de la iglesia de los Santos Sergio y Baco hizo el equipo español a la sede del patriarcado copto el día 6 de noviembre del año 2000. En el encuentro participó igualmente el Excelentísimo Señor Don Juan Alfonso Ortiz Ramos (a la izquierda de la imagen), por entonces Embajador de España en la República Árabe de Egipto. Fotografía del doctorando.

Tras su fallecimiento en 2012 incluso el presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, envió sus condolencias¹⁷⁰, haciéndose también eco los medios de comunicación de la curiosa costumbre de exponer el cadáver del patriarca a los fieles sentado y revestido con sus atributos característicos; o la no menos curiosa forma de proceder a la elección de un nuevo patriarca, que se hace proponiendo a tres candidatos que cumplan los siguientes requisitos: ser un monje, de cierta edad y nacido en Egipto. Una vez seleccionados, un niño con los ojos vendados fue el encargado de sacar una papeleta con el nombre que designó a Tawadros II¹⁷¹ (Teodoro II), aunque ésta sería para Meinardus una práctica rara vez empleada a lo largo de la historia¹⁷².

¹⁷⁰ CARRIÓN, F.: *op. cit.*, 20/03/2012, p. 20.

¹⁷¹ EFE.- “Tawadros II se convierte en papa de los cristianos coptos en Egipto”. *El Norte de Castilla*, 5/11/2012, p. 40. Entre tanto el obispo Bajomios ocupó el cargo de forma interina.

¹⁷² MEINARDUS, O.: *The Historic Coptic Churches of Cairo*. Philopatron-Translation and Publishing House, Cairo, 1994, p. 22. El autor expone que así fueron solamente elegidos en el pasado: Juan IV (777),

Condicionada por la situación política del momento, la elección del nuevo patriarca no fue inmediata, pues pasaron ocho meses hasta hacerse efectiva¹⁷³.

Se estima que la Iglesia de la que se ha hecho cargo Tawadros II ronda en Egipto en torno a un 10% de la población, lo que en proporción a la estimación total de habitantes de diciembre de 2009 vendría a ser algo más de ocho millones de fieles¹⁷⁴. Existen igualmente pequeñas comunidades repartidas por distintas partes del mundo, destacando en relación a Abu Sirga por sus aportaciones al proyecto de restauración la colonia alemana; aunque a nivel histórico y simbólico la más importante ha sido la establecida en Jerusalén, que tiene su sede junto a la iglesia del Santo Sepulcro (fig. 19).

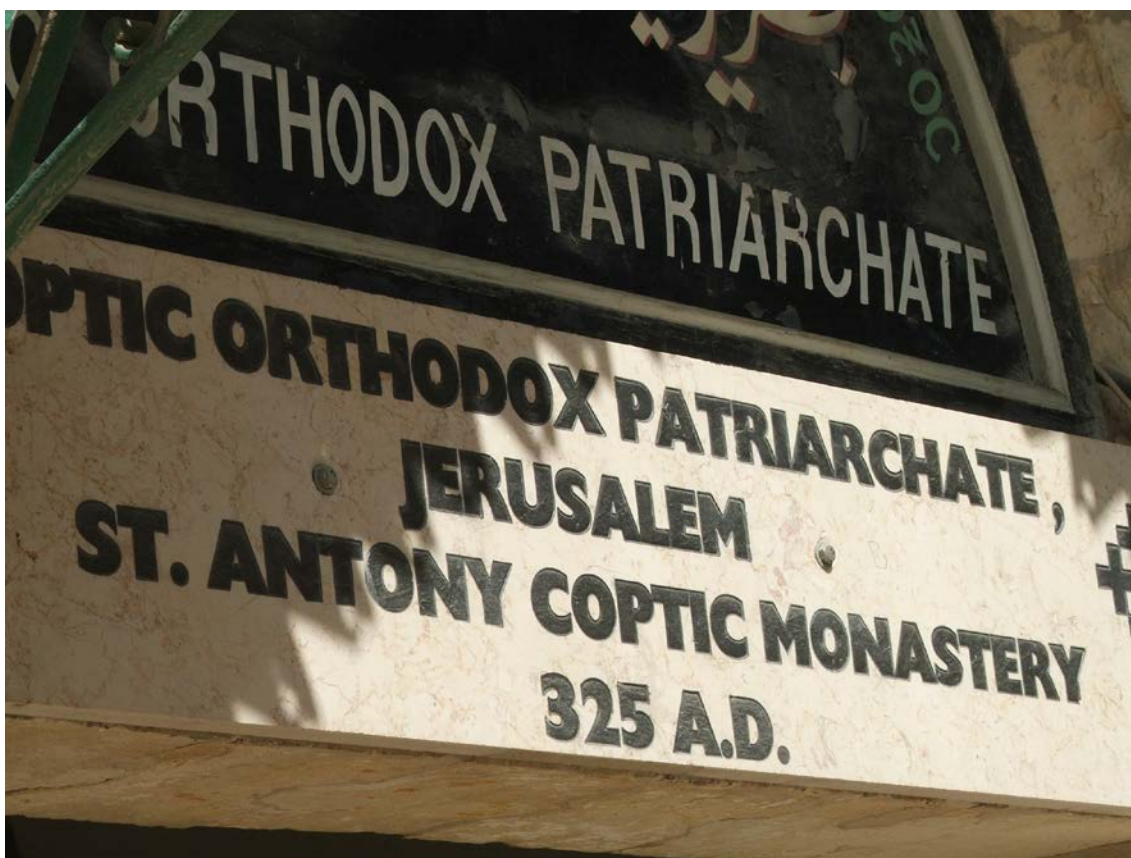


Fig. 19.- Detalle del letrero del patriarcado copto ortodoxo en Jerusalén. Se encuentra en el monasterio de San Antonio, junto a la iglesia del Santo Sepulcro. Fotografía del doctorando.

Chenuda II (1032), Miguel V (1145), Juan VII (1262), Gabriel III (1268), Marcos (1796), Cirilo VI (1959) y Chenuda III (1971), al que habría que añadir ahora a Tawadros II (Teodoro II). El que se trate de un niño hace alusión a que lo haga una mano inocente.

¹⁷³ EFE: *op. cit.*, 5/11/2012, p. 40.

¹⁷⁴ ATLAS NATIONAL GEOGRAPHIC: *África II*. RBA, Barcelona, 2010, p. 9.

Pero sin duda, el aspecto más definitorio del cristianismo egipcio ha sido el monaquismo¹⁷⁵, una forma de vida que se creó en torno a la religión y que en los primeros siglos de evangelización conoció en el territorio un desarrollo espectacular, al amparo de una sociedad de fuertes convicciones y con ciertos paralelismos con el pasado faraónico.

Cuando Masoliver se preguntaba qué es el monaquismo, respondía que se trataría *sencillamente de llevar a término el programa que Jesucristo propone al joven rico: «dejarlo todo por El, por causa de su nombre, y seguirle»*¹⁷⁶.

Sin contar con las interpretaciones filosóficas o teológicas, está ampliamente aceptado que el movimiento nació en Egipto como consecuencia directa de las persecuciones que sufrieron los cristianos, aunque no faltan precedentes con los que se pueden establecer paralelismos.

El más claro puede ser la secta judía de los *esenios*, que vivía apartada en el campamento de Qumrân, junto al Mar Muerto. Surgió en el siglo II antes de Cristo con un marcado carácter profético, y el estudio de los documentos descubiertos en las cuevas del entorno en 1947 está siendo muy importante para el conocimiento del cristianismo primitivo en general y el de la propia secta, ya que hasta entonces las referencias que se tenía de ellos eran indirectas¹⁷⁷.

El tema es complejo porque los esenios no eran un grupo uniforme, ya que había por lo menos cuatro ramas¹⁷⁸: La secta monástica que habitaba Qumrân en comunidad y que no asistía al templo de Jerusalén; una comunidad asentada en Damasco que vivía en familia; los miembros que vivían clandestinamente en ciudades palestinas; y los anacoretas que habitaban algunas de las cuevas de Qumrân (fig. 20), aunque sean más conocidos por lo que tiene que ver con el entorno del mar Muerto.

¹⁷⁵ El término se puede utilizar junto con el de monacato indistintamente, aunque según las traducciones se adapta de un modo u otro. En cualquier caso hacen referencia a lo mismo.

¹⁷⁶ MASOLIVER, A.: *Historia del monacato cristiano. I Desde los orígenes hasta san Benito*. Traducido de la primera edición (1978) escrita en catalán por M^a Sira Carrasquer. Ediciones Encuentro, Madrid, 1994, p. 10.

¹⁷⁷ SEGOVIA, C.A.: *La biblioteca oculta de los esenios: Los manuscritos del Mar Muerto*. Historia National Geographic, nº 88, 2011, pp. 40-49. El entorno también es muy parecido al desierto egipcio.

¹⁷⁸ MASOLIVER, A.: *op. cit.*, pp. 21 y 22.

Entre todos ellos es fundamental el primero de los grupos, poniéndose de manifiesto en su *Manual de Disciplina* el gusto por la purificación, el celibato, una forma de vida dedicada al estudio, un profundo monoteísmo y los ágapes comunitarios.



Fig. 20.- El asentamiento de Qumrán está muy cerca del mar Muerto. Se han excavado sus ruinas, pero llama más la atención el entorno árido y escarpado donde se encuentran las cuevas que escondían sus famosos manuscritos. Fotografía del doctorando.

Para Wissa existirían también otros posibles antecedentes más cercanos, pues en el siglo XIX se descubrieron en las ruinas de la necrópolis de Menfis papiros griegos que datan de mediados del siglo II antes de Cristo, que revelan que en el interior del templo de Serapis vivían personas.

El mismo autor habla también de la secta de los *terapeutas*, que hacían vida contemplativa junto al lago Mariüt (al oeste de Alejandría) en el siglo I de nuestra era¹⁷⁹.

¹⁷⁹ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, pp. 9 y 10.

Pijoan sintetizó muy bien la evolución del monaquismo, partiendo de la figura del eremita o anacoreta que a finales del siglo III vivía de forma aislada, para a mediados del siglo IV pasar en ocasiones al sistema de *laura*, donde los monjes, o mejor dicho eremitas, vivían separados pero se reunían los días de fiesta para celebrar los oficios y el ágape conjuntamente. Más adelante sería el *cenobitismo*, caracterizado por la vida en común, el que obligaría a disponer de una serie de dependencias para una comunidad que precisaba de celdas, refectorio, cocina, iglesia u oratorio, así como de estancias para otras actividades¹⁸⁰. Es evidente pensar que estos cambios pudieron ser consecuencia de las múltiples dificultades y peligros que conlleva la vida en solitario, aunque como se sabe las distintas fórmulas convivieron en el tiempo.

En cuanto a la terminología, como explica Krüger, “monje” proviene del griego *monos* (solo), mientras que *monachoi* eran los ascetas que vivían en solitario, al igual que los “eremitas” (del griego *eramos*; solo o abandonado). Cenobitismo, procede igualmente del griego *koinos bios*, que significa vida en común¹⁸¹.

Wissa explica, que según lo transmitido por san Jerónimo el movimiento lo inició Pablo de Tebas, que procediendo de una buena familia se retiró al desierto con quince años para vivir en una gruta cercana al mar Rojo, donde moriría hacia el año 341.

Iconográficamente se relaciona a Pablo de Tebas con San Antonio Abad, con el que se encontraría al final de su vida (fig. 21), y al que se atribuye sin unanimidad el origen de la vida monástica, ya que intelectualmente para Masoliver sería san Atanasio, nacido hacia el año 295 y que llegó a ocupar el patriarcado de la Iglesia copta entre el 326 y el 373, su precursor. El mismo autor, citando a Colombás, expone igualmente la importancia de Orígenes (primera mitad del siglo III) al ser *el primer escritor cristiano que expuso, en toda su amplitud y lógica, la doctrina ascética y mística profesada luego por los monjes*¹⁸².

¹⁸⁰ PIJOAN, J.: *Historia del Arte*. Salvat Ediciones. Barcelona, 1971, p. 385.

¹⁸¹ KRÜGER, K.: *Órdenes religiosos y monasterios; 2000 años de arte y cultura cristianos*. Ullmann, Barcelona, 2008, p. 17.

¹⁸² MASOLIVER, A.: *op. cit.*, p. 34.

A pesar de los precedentes intelectuales, en la práctica se ha considerado a san Antonio, fallecido en el año 356, fundador de la primera comunidad de monjes en torno al año 305¹⁸³, siendo igualmente el primer cristiano al que se rindió culto público tras su muerte sin ser mártir¹⁸⁴. El monasterio que lleva su nombre, situado en las proximidades del mar Rojo, sigue siendo en la actualidad uno de los más importantes de Egipto.

Fig. 21.- Icono fechado en 1777 representando la visita de San Antonio a San Pablo. Se conserva en el monasterio de San Mercurio (El Viejo Cairo). Imagen obtenida de *The Treasures of Coptic Art in the Coptic*, p. 95.



Pero el que estructuró el cenobitismo y sentó las bases de las futuras órdenes monásticas fue san Pacomio (286-348), legionario romano nacido en Egipto que se convirtió al cristianismo a la edad de veinte años. Por su regla se sabe que sus monasterios se dividían en tribus y éstas a su vez en casas, así como que cada casa agrupaba a los monjes de un mismo oficio y tenían a un jefe a la cabeza, asistido por un segundo¹⁸⁵. Cuando Pacomio murió estaban bajo su regla nueve monasterios masculinos y su hermana María dirigía otros dos femeninos, que giraban en torno a la *Synaxis* (en griego “lugar de reunión”), nombre con el que se referían a la iglesia¹⁸⁶.

¹⁸³ BAHR, A.M. (Coord.): *op. cit.*, p. 70.

¹⁸⁴ MASOLIVER, A.: *op. cit.*, p. 39.

¹⁸⁵ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, p. 12.

¹⁸⁶ KRÜGER, K.: *op. cit.*, p. 17.

Su primer cenobio monástico, llamado *koinanía*, lo fundó en Tabennisi¹⁸⁷, aunque tras un gran desarrollo en Egipto la regla pacomiana llegó a occidente por medio del patriarca san Atanasio (299-373), que estando refugiado en Roma entre el 340 y el 346 estuvo acompañado por dos monjes de esta tendencia que fueron imitados¹⁸⁸. Por su parte San Basilio, considerado primer teólogo del monacato y su legislador, nacido en Cesarea de Capadocia hacia el 329 o 330, conoció el cenobitismo pacomiano en Egipto y transmitió igualmente sus principios a la Regla de san Benito¹⁸⁹.

Otros tres personajes contribuirán posteriormente a fomentar la expansión del monaquismo egipcio: san Arsenio, que nació hacia el año 354 en el seno de una importante familia romana, y fue precepto de los hijos del emperador Teodosio; Arcadio, que hacia el 394 se retiró al desierto y adquirió una reputación que hizo que san Jerónimo lo considerara como una de las columnas de la vida monástica; y Evagrio Póntico (346-399), apodado *el solitario* y creador de la primera lista de pecados capitales¹⁹⁰.

El movimiento monástico tendría tal magnitud en el siglo IV que era conocido por todo el Imperio, gracias también a que el territorio entrara en el circuito de peregrinaciones a Tierra Santa. Prueba de ello es el viaje que la peregrina Eteria realizó a finales del siglo IV y que quedó reflejado en el denominado *Itinerarium ad Loca Sancta*, comenzado en el año 381 y finalizado en el 384. Toda una aventura en la que recorrió Constantinopla, Palestina, Egipto, Mesopotamia, Asia Menor y Siria. Por desgracia la obra no está completa, comenzando lo que se conserva precisamente en el Sinaí, última etapa en Egipto. Lo que queda claro en dicha obra es que desde un primer momento entró allí en contacto con los monjes, que parece ser la hicieron de guías, y a los que se refiere como *santos varones, hermanos o monjes*¹⁹¹.

¹⁸⁷ MASOLIVER, A.: *op. cit.*, p. 42.

¹⁸⁸ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, p. 12.

¹⁸⁹ MASOLIVER, A.: *op. cit.*, pp. 47 y 48.

¹⁹⁰ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, p. 13. A los pecados capitales los denominó *vicios malvados*, estableciendo ocho en lugar de los siete reconocidos posteriormente: gula (*gastrimargia*), lujuria (*fornicatio*), avaricia (*philargyria*), tristeza (*tristitia*), vanagloria (*cenodoxia*), ira, soberbia (*superbia*) y apatía (*acedia*). La apatía se considera actualmente como una actitud o sentimiento, no como un pecado. La vanagloria, que guarda gran similitud con la soberbia, se sustituyó por la envidia.

¹⁹¹ ETERIA: *Itinerario*. Prólogo, traducción y notas de Juan Monteverde (1955). Edición facsímil, Valladolid, 2010, pp. 10-19. Aunque no hay muchos datos los investigadores se decantan por que su procedencia fuera la provincia hispana de la Galaecia. Tampoco está del todo claro el nombre, ya que lo

Por esa misma época hubo otros peregrinos similares que documentaron sus viajes y experiencias, dejando constancia del mismo hecho; como el padre Jean Cassien, que viajaría entre los años 390 y 400, o el padre Palladius, que lo haría entre el 388-399 y dijo que en Shihit había unos 5000 monjes viviendo en pequeños grupos de dos o tres personas y otros 600 que lo hacían de forma aislada, dedicándose fundamentalmente a la artesanía y a comerciar con ella¹⁹².

La misma variedad la hubo en Kellia (fig. 22), un centro de suma importancia para conocer la vida monástica en Egipto, donde se ha podido ver que los ascetas vivían en algunos casos con discípulos. El centro estuvo activo desde el año 338 hasta finales del siglo VIII o comienzos del IX, pero tuvo su apogeo entre los siglos IV y V. Sobre una gran extensión de terreno se han encontrado restos de mil quinientas ermitas y otros tantos monasterios, que comenzaron a ser excavados en 1964, mostrando nuevamente la coexistencia de distintos tipos de vida religiosa en un mismo entorno¹⁹³.



Fig. 22.- Mapa con la localización de alguno de los emplazamientos monásticos más destacados de Egipto, bien en la cercanía del delta, como Kellia, o mucho más adentrados en el desierto, como los de la zona de Wadi Natrun. Imagen obtenida de la web ldysinger.stjohnsem.edu/.../08_origins-combined.html.

podemos encontrar como: Egeria, Aeteria, Etheria, Arteria o Geria. Desde que se descubrió su obra en 1887 los estudiosos no se ponen de acuerdo tampoco sobre si era o no religiosa, pero se referían a ella como *beatísima sanctimonialis*, término con el que se designaba a las religiosas de vida común. También era sinónimo de “virgen consagrada” y se llegó a aplicar a las viudas que consagraban a Dios sin profesar.

¹⁹² SALAMA, S.: *La Huida de la Sagrada Familia a Egipto; Escritura, tradición y arqueología*. Colección Raíces de la Fe, nº 3, Bilbao, 2001, p. 186. El término procedía, según el autor, de la palabra copta *Shiset*, que significa “balanza de corazones”.

¹⁹³ “Monks and Nuns of the Egyptian Desert”. www.ldysinger.stjohnsem.edu/.../08_origins-combined.html (21/04/2015).

En el siglo VII, la invasión árabe pudo favorecer en un primer momento a los monasterios, pero con el tiempo la mayoría fueron abandonados y quedaron enterrados bajo la arena. No se pueden dar cronologías absolutas, pero esto ocurriría en torno al siglo X, pudiendo estar relacionado igualmente con que en el año 1013 al-Hakim ordenara su destrucción¹⁹⁴, aunque se piensa que en la zona de Wadi Natrun, en la actualidad una de las más significativas, pudieron mantenerse hasta el siglo XIV¹⁹⁵.

En cualquier caso, conseguir información más precisa sobre los monasterios egipcios pasa por dos vías: las excavaciones arqueológicas y el estudio de documentación original. Para Ewa Wipszycka las aportaciones de la arqueología cambiarán la visión del monacato egipcio por varios motivos, pero fundamentalmente por trabajar sobre el terreno, ya que el estudio de la arquitectura, la decoración y los objetos que han aparecido evidenciarían que los ascetas de entre los siglos VI y VIII disfrutaban de los bienes mundanos que poseían, y que al haber conocido las comodidades y los gustos decorativos permanecería aún en ellos el aprecio por las decoraciones pintadas o el mobiliario de calidad; mientras que los ascetas y monjes de los siglos IV y V solamente habían tenido lo estrictamente necesario. ¿Qué había pasado?, se preguntaba Wipszycka. Ella misma apunta distintas posibilidades, como que pudo deberse a una crisis que degradaría el ideal ascético con el tiempo, o un cambio de mentalidad, que es por lo que más se decanta al entender que el movimiento monástico hasta que los árabes empezaron a ser intolerantes estaba lejos de estar en crisis¹⁹⁶.

Otra fuente fundamental de información para el mejor conocimiento del monacato egipcio será el estudio de la documentación original, que Alain de Lattre ha podido desarrollar en base a las colecciones de los Museos Reales de Arte e Historia de Bruselas, escrita en griego, copto y árabe. El autor destaca los documentos procedentes del monasterio de Apolo en Baouît, muy importante durante los siglos VII y VIII¹⁹⁷ y

¹⁹⁴ TAGHER, J.: *op. cit.*, p. 107.

¹⁹⁵ SALAMA, S.: *op. cit.*, p. 186. Los otros oasis eran Jarga, Dajla, Farafra, Wah al-Hiz, Bahreya y Siwa. La fuerte tradición existente en ese entorno en los albores del cristianismo haría que se conociera la zona de Wadi Natrun como *esquit*, procedente, al parecer, del griego “ascéticos”.

¹⁹⁶ WIPSZYCKA, E.: *Archeology and Egyptian Monasticism*. En la revista *Coptic Church. A Quarterly of Contemporary Patristic Studies*. Vol. 19, Number 4. 1998, pp. 7-12. Habría que tener en cuenta igualmente que el perfil de los cristianos que se decantaron por esta forma de vida pudo haber cambiado.

¹⁹⁷ Que tuvieran esa importancia bajo la conquista árabe, además de evidenciar la tolerancia religiosa que mostrarían éstos al comienzo de su dominio y la libertad que encontrarían los coptos sin los bizantinos,

que fue habitado hasta el siglo X, algo que ha podido ser corroborado por las misiones arqueológicas francesas en la segunda mitad del siglo XX.

Sus ruinas están situadas a 25 kilómetros al sur de lo que fue Hermopolis, y al ocupar una superficie de 40 hectáreas se piensa más bien que se podría considerar una ciudad monástica, que habitarían alrededor de un millar de monjes. Los textos, entre los que se encuentran órdenes del superior, órdenes de pago, cuentas y listas, contratos de préstamo, cartas, o protocolos, hablan también de la existencia de una sección femenina asociada con santa Raquel¹⁹⁸.



Fig. 23.- Ruinas de la iglesia “D” del monasterio de Apolo en Baouît vistas desde el sur. Se encuentran a unos quince kilómetros de Dairut, al norte de Assiut. Imagen obtenida en ifao.egnet.net (17/04/2015). Fotografía de G. Poncet, Louvre.

Aunque no termina de estar claro su sistema de organización, para de Lattre podría haber sido pacomiano por la gestión económica rigurosa y poderosa que presentaba, ya que hay constancia de barcos del monasterio que permitían transportar alimentos, vino, o incluso pescar. Tenía además una estructura jerárquica, en la cual el superior era la máxima autoridad administrativa, religiosa y económica, y otros cargos que en algunos casos son difíciles de clasificar: un segundo; un ecónomo; el padre de la

pudo ser un reflejo de que los cristianos quisieran alejarse de los centros urbanos, más controlados por los árabes. Éste podría ser, de hecho, el motivo de los cambios en los planteamientos monásticos.

¹⁹⁸ LATTRE, A. de: *Papyrus coptes et grecs du monastère d'apa Apollô de Baouît conservés aux Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles*. Bruxelles, 2007, pp. 13 y ss.

célula; los padres de los pequeños (niños bajo la dirección de los monjes); el padre del campo; el gran padre; los hermanos de aprovisionamiento; los hermanos de *andrismos* (recogían los impuestos al personal del monasterio); los *diocetes* (administradores económicos de un dominio: iglesia, monasterio...); los *pistikos* (hombres de confianza que asumen funciones económicas); el *symmachos* o funcionarios subalternos (algunas veces juegan un rol en la agricultura); los archiveros; los escribas; y el *dikaion* (personalidad jurídica de un monasterio).

Parece ser que el cenobitismo en su evolución no fue algo exclusivamente religioso, pues en él confluían aspectos económicos y sociales característicos, como que los monjes con propiedades las conservaran aún después de haber profesado, por lo que podían venderlas, aunque en el caso de las viviendas, cuando morían pasaban a la comunidad¹⁹⁹; aunque para de Lattre, en base a la documentación conservada de Baouît no se puede conocer aún con exactitud el funcionamiento de la economía interna de los monasterios, ya que también constan préstamos de dinero entre monjes y de monjes a laicos, además de aceptar caridad. En definitiva, una administración compleja derivada de una organización igualmente compleja.

De Lattre también explica que los monasterios se convirtieron en sus buenos momentos en auténticos centros de producción: artesanía, pesca y elaboración de productos alimenticios; aunque destacaba entre todas las actividades la agricultura por ser la base de su economía, desarrollándose en tierras de su propiedad que había adquirido por donación o compra y explotaban los propios monjes.

El principal cultivo era el trigo, pero también tenían viñedos y olivos, con los que elaboraban pan, vino y aceite respectivamente, para su consumo propio y comercialización. Otros cultivos eran las verduras y las legumbres. En cuanto a la producción artesanal destacaba la metalurgia, la carpintería, la fabricación de cuerdas y cestería, y los textiles para hacerse sus ropas. Pero es evidente que contaron igualmente producción artística al estar contextualizados sus restos; un buen ejemplo son las pinturas murales (fig. 36), aunque no quedaran reflejadas en la documentación .

¹⁹⁹ WIPSYCKA, E.: *op. cit.*, p. 8.

3.4.2.- EL PAPEL DE EGIPTO EN LAS CONTROVERSIAS DE LA IGLESIA TRAS LA LIBERTAD DEL CULTO CRISTIANO: EL CISMA COPTO.

La legalización del cristianismo sería el principio del fin de su unidad, pues en los concilios ecuménicos entrarían en juego una serie de intereses que poco tenían que ver con sus ideales primitivos; haciéndose patentes igualmente conflictos políticos que con justificaciones teológicas propiciaron a medio plazo la ruptura eclesiástica.

A continuación se extractan de la obra de Klaus Schatz²⁰⁰ los datos esenciales que nos permiten contextualizar las reuniones ecuménicas y su repercusión, que empezarían a tener lugar desde el gobierno del emperador Constantino para intentar controlar a la Iglesia, y los problemas territoriales que trascenderían de las mismas.

En primer lugar, resulta curioso que a pesar de las invasiones Roma se consolidara desde el siglo V como cabeza de la Iglesia, lo que hizo que entrara en confrontación con Constantinopla, nueva capital imperial desde el siglo IV y centro del poder político. Pero esta situación dejó además paulatinamente desplazados a otros centros tradicionalmente influyentes, como Alejandría, Antioquía o Jerusalén.

Los *concilios ecuménicos*, o lo que es lo mismo, concilios con carácter general para el momento, eran reuniones en las que participaban representantes de los distintos territorios. Constantinopla y su entorno cercano fueron su sede, por lo que contaron con mayoría de participantes orientales y legados de la ciudad de Roma, nunca su patriarca en persona. En ellos se abordaban variedad de temas, aunque fueron los teológicos los que suscitaron mayor controversia; y dentro de ellos especialmente los referentes a la naturaleza de Cristo, ya que al establecerse como dogma que Dios era Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero un solo Dios, y que Cristo es el Hijo de Dios hecho hombre, empezaron en Alejandría a surgir dudas.

El primer concilio tuvo lugar en Nicea como consecuencia de una postura copta difundida desde el año 318 por Arrio, sacerdote del barrio alejandrino de Baukalis, que había mostrado sus dudas sobre el dogma trinitario al entender que estaba en contra del

²⁰⁰ SCHATZ, K.: *op. cit.*, pp. 10 y ss.

monoteísmo. Arrio y sus partidarios fueron excomulgados al no querer retractarse, aunque para entonces la idea se había extendido considerablemente y contaba incluso con el apoyo de la Iglesia de Antioquía.

Constantino I intentó apaciguar a los protagonistas de la controversia por medio de una carta en la que decía que se trataba de *un tema de importancia menor... que en modo alguno merece discusiones tan violentas*, y que no trataba *prescripciones importantes de la ley divina*, solicitando por ello que se pidieran disculpas mutuas. Pero poco después cambió de parecer y convocó el primer concilio ecuménico de la cristiandad como una consulta imperial, pues dejaba para sí la última palabra y la decisión final, mostrando con ello que el conflicto continuaba latente.

El Concilio de Nicea comenzó el 25 de mayo del año 325. No se conservan actas, pero sí los cánones²⁰¹ y el *Credo de fe*, oración que se dirigía claramente hacia la interpretación arriana²⁰² y que con algún que otro cambio ha llegado hasta nosotros. De los veinte cánones acordados el que más interesa resaltar es el sexto, por estar relacionado con la jurisdicción eclesiástica de Egipto, pues se determinó que al patriarca de Alejandría le competía la jurisdicción sobre Egipto y la Pentápolis Libia²⁰³, del mismo modo que los patriarcas de Roma y Antioquía ejercían la jurisdicción en sus territorios. Por otro lado, en el canon se apelaba a una costumbre antigua que debía ser conservada y que consagraba a estos tres patriarcados como pilares de la *communio*²⁰⁴.

Tras el concilio, la iglesia de Alejandría entró de nuevo en conflicto por la aprobación del Credo. Ya sin Constantino se convocó para intentar resolverlo otra reunión ecuménica entre Oriente y Occidente en Sárdica (Sofía), que tuvo lugar entre los años 342 y 343. Pero tras la marcha desairada de los representantes orientales se aprovechó para aprobar normas como que Roma, por ser el primer patriarcado, fuese el que tuviera la última palabra en caso de destituciones de obispos por sínodos.

²⁰¹ BAHR, A. M. (Coord.): *op. cit.*, p. 54. Un canon es el acuerdo sobre las escrituras reconocidas.

²⁰² Está perfectamente claro cuando se dice: *...Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre...*

²⁰³ Pentápolis hay varias, significando en griego la agrupación de cinco ciudades. En este caso era la situada en la provincia romana de la Libia Superior, que estaba formada por Cirene (actual Shahat), Berenice (Bengasi), Arsíone (Tocra), Apolonia de Cirene (Susah) y Ptolemaida (Alguriya), algunas de las cuales se pueden localizar en el mapa de la figura 4.

²⁰⁴ Para Schatz es muy importante este concepto de la *costumbre* como base de derechos y tradiciones.

Años después (358) Basilio de Ancira planteó que el Hijo era *de naturaleza semejante* al Padre, abriéndose con ello una nueva corriente, la *homoiusiana*, aceptada porque a diferencia de los arrianos reconoció la divinidad plena del Hijo, pero diciendo con lo de “semejante” en lugar de “igual” que el Hijo y el Padre no son idénticos.

Constantino II quiso solucionar el problema arriano y restablecer la unidad de la Iglesia en el 359 convocando un sínodo por separado para cada territorio: Seleucia para los orientales y Rímini para los occidentales. Sin embargo, él mismo complicó la situación al dar audiencia a los arrianos, y publicar el 1 de enero del año 360 un manifiesto por el cual la paz de la iglesia quedaba fijada restableciendo a los arrianos y expulsando de sus sedes y condenando al destierro a nicenos y homoiusianos, que eran mayoría en Occidente y Oriente respectivamente.

La Iglesia quedó entonces dividida en cuatro bloques: nicenos, homoiusianos, arrianos, y homoianos (partidarios de la fórmula surgida tras los sínodos de Seleucia-Rímini, por la cual *el Hijo es semejante al Padre según las Escrituras*; en lugar de la tradicional entre los que entendían que la naturaleza de Cristo era solamente divina, *monofisitas*, y los que decían que era humana y divina, *diofisitas*)²⁰⁵, por lo que era evidente que la situación se complicaría aún más.

El emperador Juliano el Apóstata dejó de apoyar a los arrianos, pero estaba interesado en que la Iglesia siguiera dividida porque era pagano, por ello permitió volver del destierro a los patriarcas destituidos por su antecesor. Sería desde entonces cuando el Credo se convirtió en piedra angular del cristianismo, pero de Nicea había derivado otro problema que con el tiempo afloró y que Schatz planteó así: *¿cómo puede el Verbo divino ser hombre, y sin embargo que su ser-Dios sea distinto de su ser-hombre?, o lo que es lo mismo: ¿qué significa la encarnación de Dios?*.

Las dos formas de abordarlo venían de los dos grandes patriarcados orientales: Alejandría y Antioquía. Atanasio de Alejandría en el siglo IV y Cirilo de Alejandría en

²⁰⁵ SCHATZ, K.: *op. cit.*, p. 39. El autor comenta que Basilio de Cesarea llegó a describir así la situación: *Es como en una batalla nocturna en el mar: reina un tumulto general; uno ya no puede distinguir al amigo del enemigo; todos golpean a todos; la Iglesia se ha convertido en un caos indescriptible.*

el V afirmaron una naturaleza humana plena en cuerpo y alma, pero enfatizando la unidad inseparable, pues para ellos divinidad y humanidad no están yuxtapuestas, sino que constituyen una única realidad. En Antioquía, por el contrario, se optó por la diversidad de Dios y hombre, entendiendo que el ser-hombre de Jesús era pleno, consistiendo su peligro en que la vinculación entre Jesús y Dios puede ser algo solamente moral, no físico²⁰⁶.

Entre tanto, a pesar de que Teodosio I hubiera establecido el cristianismo como religión oficial mediante el Edicto de Tesalónica (380), el que se dividiera definitivamente el imperio a su muerte (+395) haría que se prolongaran las disputas hasta el concilio de Éfeso (431), e incluso surgieran nuevos frentes, como el pelagianismo, condenado en el año 417 porque al negar el pecado original ponía en duda el sacramento del bautismo.

Los protagonistas indiscutibles en los momentos previos al concilio de Éfeso fueron por un lado Nestorio, patriarca de Constantinopla y, por otro, Cirilo, su homólogo de Alejandría. El primero se decantaba por la línea antioquena y el segundo por la alejandrina, pero si antes había sido Jesús el eje de las discusiones ahora sería la Virgen. El título de *Theotókos* (Madre de Dios) había sido rechazado por algunos, lo que encendió las iras de los monjes. Cuando Nestorio fue nombrado patriarca de Constantinopla (428) intentó mediar para solucionar el conflicto proponiendo la expresión *Xristotókos* (Engendradora de Cristo), por lo que Cirilo se escandalizó e informó al patriarca de Roma de la situación. Nestorio también lo hizo, pero al enviar su carta en griego se la tuvieron que remitir a un traductor, lo que hizo que se retrasara su mensaje y que se entendiera antes la postura de Cirilo y la acogieran mejor. Como resultado, un sínodo en Roma en el año 430 malinterpretó las palabras de Nestorio y lo condenó, exigiéndole una rectificación. Nestorio propuso entonces un concilio, que Teodosio II convocó en Éfeso, aunque solamente para las metrópolis orientales. Roma y Cartago fueron invitadas, por lo que Celestino de Roma ordenó a sus legados que se pusieran del lado de Cirilo y que procurasen ser jueces y no parte, ante el temor de que el pelagianismo abriera brecha.

²⁰⁶ SCHATZ, K.: *op. cit.*, p. 49.

El 22 de junio del año 431 comenzó el concilio de Éfeso con polémicas entre el emperador y Cirilo por ver quién lo presidía. Finalmente fue Cirilo, que ordenó que comenzaran las sesiones sin que hubieran llegado todos los representantes y ayudó a que acudieran para caldear el ambiente muchos monjes egipcios al grito de ¡*Theotókos!*. En base al credo de Nicea se destituyó a Nestorio, llegándosele a llamar en una carta “nuevo Judas”, pero cuando cuatro días después del inicio llegaron a Éfeso los representantes de Antioquía, partidarios de Nestorio, con el patriarca Juan a la cabeza y vieron la situación, improvisaron un contra-concilio con unos 50 miembros que acordó destituir a Cirilo. Ante la confrontación, Teodosio II declaró nulo el concilio y ordenó una investigación, reanudándose al llegar los legados de Roma. Pero como éstos seguían las instrucciones marcadas de antemano se pusieron del lado de Cirilo, con lo que el conflicto no cesó. El emperador ordenó encarcelar a Nestorio y a Cirilo, pero éste escapó a Alejandría, donde fue recibido triunfalmente.

Otro personaje clave sería Eutiques, abad de un monasterio de Constantinopla que adopta y radicaliza la postura de Cirilo. Como no podía ser menos, la Iglesia de Alejandría con su patriarca Dioscuro al frente, se puso de su parte, lo que sentó muy mal en Constantinopla, que en un sínodo capitaneado por Flaviano en el año 448 condenó a Eutiques.

La situación volvía a ser la misma: Alejandría contra Constantinopla, pero esta vez Roma se mostró independiente y no tomó partido por los alejandrinos, ya que la división total era a esas alturas una realidad. Sin embargo, Teodosio II se puso del lado de Alejandría porque quien en realidad tenía el poder era un eunuco llamado Chrysaphios, ahijado del abad Eutiques.

A pesar de todo, el Emperador convocó un nuevo concilio en Éfeso en el año 449, cuya presidencia ostentó Dioscuro. Comenzó el 8 de agosto con la asistencia de representantes de Egipto, Palestina y Asia, así como la tradicional representación de Roma. Se trasladaron igualmente a Éfeso una gran cantidad de monjes egipcios y sirios, llegando también de Alejandría una tropa de *parabolani*, a quienes Schatz describe como *fanáticos que no dudaban en usar la fuerza para imponer sus ideas*. En ese ambiente el conflicto se haría, si cabe, más patente.

Teodosio II murió en el año 450, sucediéndole su hermana Pulqueria. Ésta no estaba de acuerdo con la política de Chrysaphios y cuando se casó con un oficial del ejército llamado Marciano no tardó en hacerse con el poder. Convocaron entonces un nuevo concilio que intentara solucionar el conflicto de Éfeso II, algo que también deseaba el patriarca romano León. El lugar elegido para celebrarlo fue Calcedonia, en la orilla contraria del Bósforo respecto a Constantinopla, dando comienzo el 8 de octubre del año 450 y clausurándose el 1 de noviembre del 451.

El de Calcedonia fue el concilio ecuménico más numeroso reconocido por todas las ramas del cristianismo, contando con unos 350 representantes. Pero tuvo un comienzo conflictivo, ya que los legados de Roma exigían en nombre de León que Dioscuro no tuviese ni voz ni voto y se le juzgase allí mismo, consiguiendo que le condenaran junto con Eutiques. Se leyó también la carta que Cirilo había enviado a Nestorio años antes y se había aceptado en el concilio de Éfeso I, siendo reconocida su compatibilidad con Nicea. Acto seguido se analizó la carta de León a Flaviano, tras lo cual se llegó a la conclusión de que en ambas se aceptaba lo mismo.

Se zanjó por lo tanto la problemática del misterio de Cristo, estableciendo en esencia que es completo Dios y, al mismo tiempo, completo hombre, no Dios y hombre a medias. Se fijaron igualmente 28 cánones, uno de ellos muy interesante por la relación que tenía con los coptos; la vinculación de clérigos y monjes al patriarca, porque desde hacía tiempo a un buen número de ellos se les podía ver sin ninguna disciplina o con un comportamiento poco apropiado.

En resumen, la unión en este caso no fue reflejo de la fuerza de la Iglesia, más bien supuso su ruptura. En un primer momento, tras el concilio de Constantinopla quedaron perfilados claramente dos frentes: el romano-alejandrino, por un lado y, el constantinopolitano, por otro, asociado cuando le convino con Antioquía. Detrás de las alianzas estaba el mantener a toda costa una posición predominante, siendo los principales interesados Roma y Constantinopla al pugnar por ser la cabeza de la Iglesia.

El problema fueron las invasiones, que al dejar a Roma en territorio ocupado ayudaron a Constantinopla a ir ganando influencia paulatinamente. Alejandría y

Antioquía pugnaron entonces por el tercer puesto, pero por interés político a Egipto le interesaba más ponerse del lado romano que de su opresor constantinopolitano, así como a Roma le venía bien contar con un aliado en Oriente.

Con el tiempo, por mucho que costara, ya no sería la antigüedad ni la tradición la que marcaría el criterio, sino la primacía política de la ciudad y del territorio que gobernaba, aunque Roma quisiera que para ostentar el rango eclesial no debía de ser la importancia política lo que primara, sino el origen apostólico. El resultado, como no podía ser de otro modo en unos tiempos muy complejos, sería la división de la Iglesia, quedando los coptos aislados definitivamente tras la conquista árabe en el siglo VII.

Habría que esperar casi mil años (Concilio de Florencia, 1439) para que se volvieran a reunir representantes coptos con sus homólogos católicos de Roma, pero sin mayores consecuencias. Más llamativo es que en el año 1560 hubiera una petición expresa de los líderes coptos por volver junto a los católicos que el papa Pio IV acogió con agrado, enviando a los jesuitas Cristóbal Rodríguez y Juan Bautista Eliano a negociar, aunque finalmente no se llegó a concretar nada²⁰⁷.

²⁰⁷ TAGHER, J.: *op. cit.*, pp. 167-169.

3.4.3.- DIVERSIFICACIÓN DEL CRISTIANISMO EN EGIPTO

Las Iglesias Ortodoxas de Egipto y de Etiopía, junto con la Iglesia Ortodoxa Siria, llamada también jacobita y a la que se unieron en el siglo XVII los cristianos ortodoxos de la India, y la Iglesia Armenia, forman lo que se conoce como Iglesias Ortodoxas Orientales, denominadas igualmente no calcedonias²⁰⁸. Es importante advertir esta división, porque por este motivo en Egipto tras el concilio de Calcedonia y hasta la conquista árabe convivieron enfrentadas dos ramas cristianas: una netamente autóctona, más conocida por copta o monofisita; y la oficial o melquita, dependiente de Constantinopla.

En Egipto tras la conquista árabe está constatada igualmente la corriente jacobita, como se verá al hablar de la fundación de Abu Sirga; a las que se añadirá en Plena Edad Media, asociado al concepto de Tierra Santa, la presencia de cristianos católicos, especialmente franciscanos.

Un precedente para el establecimiento de los franciscanos en Tierra Santa pudo sentarlo Saladino, quien antes de que finalizara la tercera Cruzada permitió visitar Jerusalén al obispo de Salisbury, y accedió a la petición de éste de que dos sacerdotes y dos diáconos católicos pudieran permanecer en el Santo Sepulcro, Belén y Nazaret. Pero la presencia católica cristalizaría verdaderamente a raíz de que San Francisco se personara en Egipto durante la quinta Cruzada para entrevistarse con el sultán al-Kamil en 1219²⁰⁹, al que se supone que dijo:

Sabrás, Señor, que nosotros no somos enviados a ti de alguna humana potencia, ni que nuestra embajada es de tan limitada importancia que monarca alguno del mundo pueda hacerte en ella feliz. El Supremo Rey de los Reyes y Señor de los Señores, que es el verdadero Dios, creador de todas las cosas, nos envía a ti a prometerte de su parte el Reino de los Cielos, y sin que pueda causarte novedad

²⁰⁸ BAHR, A.M. (Coord.): *op. cit.*, p. 21.

²⁰⁹ RUNCIMAN, S.: *op. cit.*, pp. 676-677. Matiza que el encuentro no pudo ser con Saladino, como dicen otros autores, porque había muerto años antes. La orden austera por excelencia y reconocida mundialmente por el sencillo hábito marrón ceñido a la cintura con cingulo blanco la fundó en el siglo XIII Juan Bernardón, que pasaría a llamarse Francisco de Asís.

*que siendo un Señor tan independiente de todo lo creado, y siendo la embajada de una importancia tan imponderable como prometerte la gloria, hayas tomado por medio a unos instrumentos tan flacos como nosotros, que somos unos pobres hombres, como miras; pues en eso conocerás que este Supremo Señor no abra sus maravillas arreglando al vano fausto de las majestades humanas*²¹⁰.

Desde ese momento los viajeros irían dejando constancia de forma más o menos clara estas diferencias, aunque a nivel general del país siguiera destacando, como es lógico, la corriente autóctona hasta la época contemporánea. Lo que se puede advertir claramente es la diferente valoración entre los católicos medievales y los del siglo XIX, momento en que las corrientes cristianas extranjeras van a tener una presencia mucho más significativa. La *Historia de las Traslaciones Milagrosas*, por ejemplo, que relata el viaje a Tierra Santa del eclesiástico Francisco Lorenzo M^a de Rojas a finales del siglo XIX, dividía a los cristianos egipcios en católicos y sectas cristianas, dentro de las que establecía a nuestros protagonistas como *coftos desobedientes de Roma*²¹¹.

Otro libro curioso es el titulado *Historia General de las Misiones Católicas*, editado en 1863 y dedicado al Cardenal de Bonald. Sin ser una guía de viajes se define como *Viaje pintoresco a las cinco partes del mundo* y se ilustra con un buen número de grabados. En el capítulo IV, titulado *Misiones de los Carmelitas y Jesuitas en Siria y Egipto*, se habla de la *Misión de El Cairo*, diciendo: *El superior general de las misiones de Siria tuvo bajo su dirección un nuevo establecimiento, desde que Luis XIV... dispuso en el año 1698 enviar misioneros a Egipto*. Pero nos interesa más en este caso el capítulo VI, titulado *Misión de los Jesuitas en Egipto*, donde se hace referencia a una carta del padre du Bernat fechada el 20 de julio de 1711 en la que decía lo siguiente:

Cuando veo a estos pobres coftos, mis hermanos en la fe, que siguen con indiferencia el camino de la perdición, se me parte el alma de dolor por no poder procurarles el consuelo de que tanto necesitan; pero ya veis que es

²¹⁰ RODRÍGUEZ SOBRINO, M.: *Historia de la Tierra Santa*. Imprenta de D. José Cosme de la Peña, Madrid, 1853, p. 378.

²¹¹ ROJAS DE MOLLINA, F. L. M^a de: *Historia de las Traslaciones Milagrosas de la Santa Casa de Nazareth en Loreto y mi viaje a Tierra Santa*. Imprenta de la Casa Provincial de Caridad, Barcelona, 1897, Cap. II, pp.10-15.

insuficiente el número de operarios con que contamos para cultivar el vasto y fértil reino de Egipto.

Más duro fue el jesuita Claudio Sicard, llegado al país a principios del siglo XVIII, al referirse a los coptos como:

*... el pueblo más ignorante y grosero que he visto en mi vida, incluso sus sacerdotes, que, solo conocen de nombre la religión que profesan; en cambio son tan orgullosos, que os vuelven la espalda así que tratáis de instruirles*²¹².

La presencia de distintas ramas cristianas en Egipto sigue prestando actualmente cierta confusión a quienes no conozcan la problemática copta. Buen ejemplo de ello es el artículo publicado en junio de 2014 bajo el título *Los rostros de la fe*, que trata sobre los líderes religiosos que se reunieron en Roma para rezar por la paz. Éste comenzaba a toda página con la fotografía del que denominaba:

*El otro papa, el cretense Teodoro II... desde octubre de 2004 metropolitano de Alejandría y de toda África; el papa copto, bajo cuyo patriarcado están 250.000 de los 300 millones de cristianos ortodoxos de todo el mundo*²¹³.

Como en dicho artículo no se hace una diferenciación el que lo lea puede fácilmente confundirse, pues no se está haciendo referencia a la Iglesia capitaneada por el Tawadros II copto, sino a la *Iglesia Ortodoxa de Alejandría o Patriarcado Ortodoxo Griego de Alejandría y de toda África*, o para que se entienda mejor, melquita, que tiene su sede en la iglesia de Mari Girgis.

La rama ortodoxa griega custodia actualmente en Egipto dos centros cristianos muy importantes, uno por la tradición, y otro por su localización: el primero, el monasterio de Santa Catalina (fig. 24), en la península del Sinaí; el segundo, la ya citada iglesia de Mari Girgis (fig. 25), sede de su patriarcado y emplazado en el Viejo Cairo.

²¹² BARON DE HENRION: *Historia General de las Misiones Católicas*. Tomo Segundo. Barcelona, 1863, pp. 284-318.

²¹³ ZESLAWSKI, M.: "Los rostros de la fe". Revista XL Semanal. Nº 1392. 29/06 – 5/07/2014, p. 26.



Fig. 24.- Monasterio de Santa Catalina, situado a los pies del Monte Sinaí. Fotografía del doctorando.



Fig. 25.- Interior de la iglesia ortodoxa griega de Mari Girgis (San Jorge) y detalle de su iconostasio (a la derecha). Fotografías del doctorando.

En mucha menor medida, en Egipto se encuentran también otras corrientes cristianas, como la protestante.

3.4.4.- EL CRISTIANISMO EN EL CORÁN

Es normal que los cristianos se hayan interesado por el libro sagrado de los musulmanes, haciéndose sucesivas traducciones y estudios. Sin embargo, la primera versión latina del Corán fue encargada por Pedro el Venerable, abad de Cluny, en la primera mitad del siglo XII para Bernardo de Claraval²¹⁴.

Es curioso que ese interés haya podido ser tan tardío, ya que precisamente mientras se elaboraba este trabajo se ha encontrado en la Universidad de Birmingham el que hasta el momento se considera el fragmento más antiguo. El radiocarbono ha determinado con un 94'5% de fiabilidad que puede tratarse de un ejemplar escrito entre los años 568 y 645, es decir, posiblemente estando aún vivo Mahoma²¹⁵.

Leyendo el Corán, resulta evidente lo presente que se tuvo al ser escrito tanto al cristianismo como al judaísmo, conteniendo abundantes referencias a personajes como Abraham, Adán, Caín, Goliat, Jonás, Moisés o Noé. Pero nos van a interesar más en este caso las que aluden a María, Jesús y Juan el Bautista.

Las referencias concretas que se van a exponer a continuación se han sacado de la traducción hecha por Jacques Jomier y Julio Cortés, mientras que la selección de textos será la aportada por Sayed Salama²¹⁶; a pesar de haberse visto que hay ciertas discordancias en los versículos de las suras entre ambas obras.

En cuanto al cristianismo, en relación a sus seguidores y a sus personajes clave encontramos las siguientes alusiones en del Corán: Al cristianismo y sus seguidores (**2**, 62, 111-113, 120, 135, 140; **3**, 67; **4**, 171-173; **5**, 14, 17, 19, 46-48, 51, 72, 73, 82-86; **9**, 29-35; **22**, 17; **57**,27); a Juan el Bautista (**3**, 39; **6**, 85; **19**, 1-15; **21**, 89-90); a Jesús (**2**, 87, 135 y 253; **3**, 45-61, 70-80; **4**, 157, 163, 171 y 172; **5**, 17, 46, 110-118; **6**, 85; 19, 16-37; **23**, 50; 33, 7; **42**, 13; **43**, 57-65; **57**, 27; **61**, 6, 14); a Maria (**3**, 33-48; **4**, 156-171; **5**, 17, 72, 116; **19**, 16-40; **21**, 91; **23**, 50; **66**, 12); y al monacato (**57**, 27).

²¹⁴ CRUZ PALMA, O. de la: *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2006, p. XIII.

²¹⁵ COLPISA: "Hallado el fragmento más antiguo del Corán". El Norte de Castilla, 23/07/2015, p. 46.

²¹⁶ SALAMA, S.: *op. cit.*, pp. 45-52.

A continuación, se muestran algunos de los hechos más significativos reseñados al respecto:

Nacimiento de Juan el Bautista.- *He aquí el relato de la misericordia de tu Señor para con su servidor Zacarías. El día en que invocó a su Señor con una invocación secreta, y dijo: «Señor, mis huesos débiles se encorvan bajo mí, y mi cabeza se ilumina con la llama de las canas. Jamás he sido desgraciado en los votos que te he dirigido. Temo a los míos que me sucederán. Mi mujer es estéril; dame un heredero que venga de ti, que herede de mí, que herede de la familia de Jacob; y haz, ¡oh, Señor!, que te sea agradable». «¡Oh, Zacarías!, te anunciamos un hijo. Su nombre será Yahia (Juan). Antes de él, nadie ha llevado este nombre». Zacarías dijo: «¡Señor!, ¿cómo tendré un hijo?. Mi esposa es estéril y yo he llegado a la edad de decrepitud». Dios dijo. «Será así. Tu Señor ha dicho: “Esto me es fácil. Te he creado cuando tú no eras nada”». «Señor, dame un signo como garantía de tu promesa». «Tu signo será éste: Tu no hablarás a los hombres durante tres noches, no obstante estarás sano». (Corán 19, 1-11).*

El nacimiento de María y el retiro en el templo.- *Dios ha escogido, con preferencia a todos los humanos, a Adán y a Noé, a la familia de Abrahán y a la de Imrán²¹⁷. Estas familias han salido unas de otras. Dios lo sabe y lo entiende todo. Acuérdate del día en que la esposa de Imrán dirigió esta plegaria a Dios: «Señor, yo te he consagrado lo que hay en mi seno y te pertenece por entero; dignate recibirlo, pues lo oyes y lo conoces todo». Cuando ella hubo engendrado, dijo: «Señor, he echado al mundo una hija (Dios sabía que lo que había echado al mundo: el hijo no es como la hija), y la he nombrado Mariam (María); la pongo bajo tu protección, a ella y a su posteridad, a fin de que los preserves de las astucias de Satán el Apedreado». El Señor se hizo la mejor acogida a la mujer de Imrán; ahora bien, él le había hecho producir una hermosa criatura. Zacarías cuidó al niño; siempre que iba a visitar a María en su celda, hallaba alimento cerca de ella. «¡Oh María!, ¿de dónde os proviene*

²¹⁷ En alusión a san Joaquín.

este alimento?» «Me proviene de Dios (respondió ella), pues Dios sustenta abundantemente a los que quiere y no les cuenta los bocados». Y en esto, Zacarías empezó a orar a Dios. «Señor, concédeme una posteridad bendita; tú gustas de escuchar las plegarias de los suplicantes»... (Corán 3, 30-33; 37-39).

La Anunciación a María y el nacimiento de Jesús.- *Un día, los ángeles dijeron a María: «Dios te anuncia su Verbo. Se llamará el Mesías, Jesús, hijo de María, ilustre en este mundo y en el otro y uno de los familiares de Dios; pues hablará a los humanos, niño en la cuna y hombre hecho, y será del número de los justos». «Señor, respondió María, ¿cómo he de tener un hijo?, ningún hombre me ha tocado». «Así es, respondió el ángel, cómo crea Dios lo que quiere. Dice: “Sea” y es. Le enseñará el Libro y la sabiduría, el Pentateuco y el Evangelio». (Corán, 40,43).*

¡Oh Mahoma!, habla en el Corán de María (Mariam) cuando se retiró de junto su familia y se fue hacia el este. Se cubrió con un velo que la ocultó a sus miradas. Enviamos hacia ella nuestro espíritu. Tomó ante ella la forma de un hombre, de una figura perfecta. Ella le dijo: «Busco cerca del Misericordioso un refugio contra ti. Si tú lo temes...». Él respondió: «Soy el enviado de tu Señor, encargado de darte un hijo santo». «¿Cómo, respondió ella, voy a tener yo un hijo? Ningún hombre se ha acercado nunca a mí, y yo no soy una mujer disoluta». Él respondió: «Será así; tu Señor ha dicho: “Esto es fácil para mí. Será nuestro signo ante los hombres y la prueba de nuestra misericordia. La sentencia está pronunciada». Ella se tornó embarazada del hijo y se retiró a un lugar distante. Los dolores de parto la sorprendieron junto al tronco de una palmera. «¡Ojalá, exclamó, que yo hubiese muerto antes y que yo fuese olvidada con un olvido eterno!». Alguien le gritó desde debajo de ella: «No te aflijas. Tu Señor ha hecho correr un río a tus pies. Sacude el tronco de la palmera y caerán junto a ti dátiles maduros. Come y bebe y refresca tu ojo, y si ves un hombre dile: “He consagrado un joven al Misericordioso; hoy no hablaré a ningún hombre”». Fue a casa de su familia, llevando al niño en sus brazos. Se lo dijo: «¡Oh María!, has hecho una cosa extraña. ¡Oh hermana de Aarón, tu padre no era un hombre malvado ni tu madre una mujer disoluta». María les

mostro el niño con el dedo, a fin de que la interrogasen. «¿Cómo, dijeron, hablaremos a un niño en la cuna?». «Yo soy el servidor de Dios, les dijo Jesús; él me ha dado el Libro y me ha constituido profeta. Ha querido que yo sea bendito dondequiera que me halle; me ha recomendado que orase y que hiciere limosnas mientras viviese; que fuese piadoso con mi madre. Él no permitirá que yo sea rebelde y abyecto. La paz será conmigo en el día en que nací y en el día que muera y el día que resucite». Era Jesús, hijo de María, para hablar la palabra de la verdad, aquél sobre el cual hay dudas. (Corán 19, 16-35).

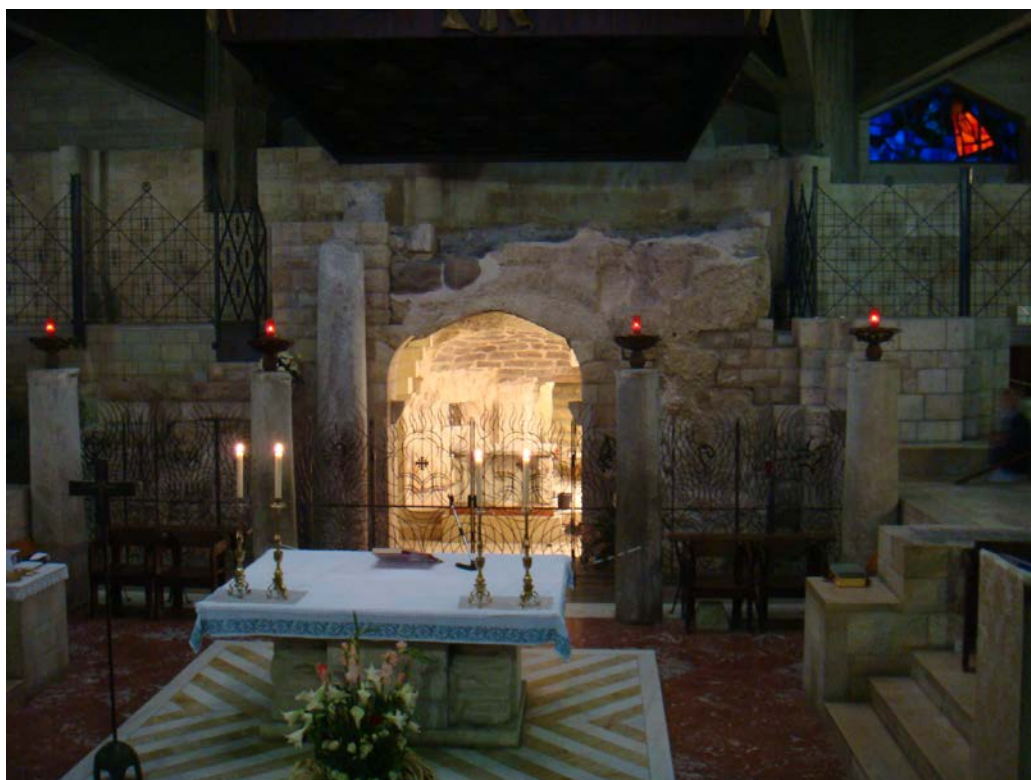


Fig. 26.- Presbiterio de la iglesia de la Anunciación en Nazaret, construida en 1969 sobre restos de otras tres iglesias anteriores. Fotografía del doctorando.

Sobre la crucifixión de Jesús.- Manifestándose contra los judíos el Corán pone de su boca: «*Hemos dado muerte al Ungido, Jesús, hijo de María, el enviado de Dios*», siendo así que no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así. Los que discrepan acerca de él, dudan. No tienen conocimiento de él, no siguen más que conjeturas. Pero, ciertamente no le mataron... (Corán, 4,157)²¹⁸.

²¹⁸ CORTÉS, J. y JOMIER, J.: *El Corán*. Herder, Barcelona, 2000, p. 170.

Como en otros tantos casos, la interpretación de los comentarios del Corán puede resultar en ocasiones muy ambigua, pero que tuviera presentes a personajes esenciales del cristianismo, e incluso los defiende²¹⁹, no quita para que dejara claro su planteamiento, ya que para Mahoma Jesús no era más que un profeta.

Buena muestra de ello es la relación de inscripciones que destaca Oleg Grabar en la decoración de la mezquita de la Cúpula de la Roca en Jerusalén, contemporáneas del edificio. Concretamente el pasaje 4,169-171, que dice:

Oh vosotros, Pueblo del Libro, no traspaséis los límites de vuestra religión, y de Dios decid sólo verdad.

El Mesías, Jesús, hijo de María, es sólo un apóstol de Dios y Su Palabra, que Él envió a María, y un Espíritu procedente de Él.

Creed por tanto en Dios y sus apóstoles y ¡no digáis “Tres”!²²⁰. Será mejor para vosotros. Dios es sólo un Dios.

Lejos de su gloria estaría que Él tuviera un hijo. Suyo es todo lo que está en los cielos y todo lo que está en la tierra. Y Dios es un guardián competente.

El Mesías no desdeña el ser un siervo de Dios, ni tampoco lo hacen los ángeles que están cerca de Él. Y a los que desdeñan su servicio y están llenos de soberbia, Dios los ganará a todos para sí²²¹.

²¹⁹ Sin ir más lejos en la sura 4,156, Jacques Jomir y Julio Cortés comentan que la “enorme calumnia” hecha sobre María consistía en que fue acusada de fornicación, siendo supuestamente Jesús hijo de un soldado romano llamado Pandera (Otras veces se puede encontrar a este personaje como “pantera”). De hecho en el Talmud se alude a Jesús como “hijo de Pandera” (CORTÉS, J. y JOMIER, J.: *op. cit.*, p. 169).

²²⁰ *Ibíd.*, p. 172. A pesar de que pudiera parecer que Mahoma hacía referencia al dogma de la Trinidad, para el autor serían unas palabras en contra de lo que denomina “triteísmo herético”, que estaría formado por Dios-María-Jesús y que al parecer tenían algunas sectas cristianas no identificadas.

²²¹ GRABAR, O.: *La Formación del Arte Islámico*. Traducción de Pilar Salsó. Ediciones Cátedra, Madrid, 2008, p. 80.

4.- EL ARTE COPTO Y SU PUESTA EN VALOR

En relación con la cultura de los pueblos y de las civilizaciones el arte es en ocasiones uno de sus aspectos más conocidos y característicos. Un buen ejemplo es, sin ir más lejos, el del arte generado por la cultura faraónica, que en Egipto ha eclipsado por completo a todos los demás. Así nos encontramos con que si poco conocida es la cultura copta a nivel general, menos aún lo es su arte, que en el mejor de los casos se asocia al patrimonio textil por haber tenido mayor presencia en el mercado de antigüedades. A pesar de todo, los coptos generaron su propio arte, del que aún queda mucho por saber debido a los múltiples condicionantes históricos que encontramos en Egipto y a la poca información fundamentada que se tiene del mismo.

Hay que advertir que el presente trabajo no pretende profundizar en el estudio del arte copto en sí más allá de lo estrictamente relacionado con la iglesia de Abu Sirga, aunque es necesario contextualizarlo y aportar algunos fundamentos sobre el mismo. No obstante, lo que va a interesar especialmente en este caso será su puesta en valor, ya que está íntimamente relacionada con el tema que nos ocupa en sus dos vertientes: histórico-artística, y en lo que concierne a la conservación-restauración.

Como se pudo ver en el punto 2 la historia de Egipto cambió desde la llegada de los griegos, porque supondría el principio del fin de su histórica civilización. Hasta entonces el arte faraónico había sido abundante y fastuoso, pero aunque los griegos en buena medida lo asimilaron y adaptaron, los romanos, especialmente tras la consolidación del cristianismo, hicieron que su esencia se diluyera.

Llevado a cabo el proceso de romanización, y asentado en Egipto el cristianismo, cabría primeramente preguntarse si bastaría con que las obras procedan o se encuentren en Egipto para ser consideradas arte copto, a lo que se puede responder claramente que no. El motivo queda explicado indirectamente en base a la propia progresión histórica y a la influencia real de los conquistadores, que no tenían entre sus principales preocupaciones el desarrollo cultural del país.

La segunda pregunta sería, ¿cuándo surgió el arte copto?. Tanto en buena parte de los libros que abordan el tema, como en el planteamiento expositivo de los grandes museos, se piensa que tendría sentido hablar del mismo desde el Concilio de Calcedonia

(451). En ese momento se produjo el cisma explicado en el punto 3.4.2, pero no hay que olvidar que el gobierno de Egipto seguía dependiendo de Constantinopla, así como que estaríamos hablando ya de mediados del siglo V, por lo que cabría preguntarse igualmente qué sucedió en los cuatro siglos y medio precedentes.

En los dos primeros siglos de nuestra era el cristianismo arrancó su andadura en el marco de un Imperio que vivía momentos de esplendor. Al resultar ser un ambiente hostil, por lo controvertido que resultaba su mensaje de cara a las normas establecidas, sus primeros miembros se vieron obligados a utilizar signos que les hicieran pasar desapercibidos ante sus perseguidores, readaptar representaciones paganas dándolas un significado cristiano, o tener lugares de culto que no llamaran la atención; todo ello para no levantar sospechas.

Respecto a utilizar símbolos que pasaran inadvertidos, unos de los más habituales en ese momento fueron el pez, el ancla o la barca, aunque puede que el pez (fig. 27) sea el más representativo de todos ellos por ser el acróstico en griego de la frase “Jesucristo Hijo de Dios”²²².

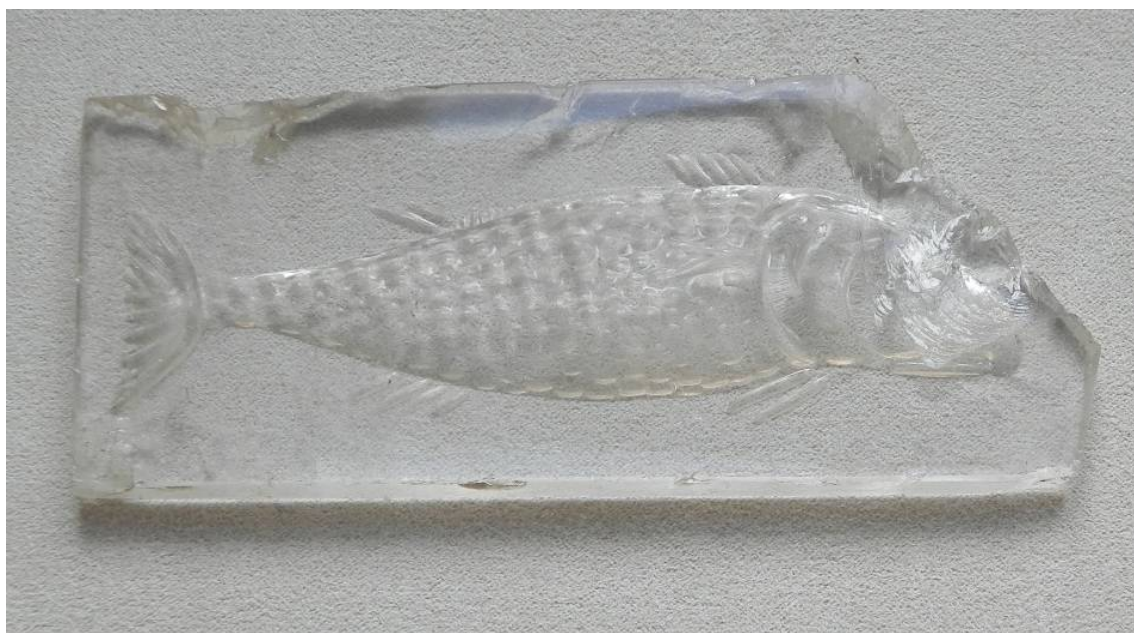


Fig. 27.- Pez tallado en cristal de roca del siglo I d.C. Museos Vaticanos. Fotografía del doctorando.

²²² GIORGI, R.: *Símbolos, protagonistas e historia de la iglesia*. Colección Los Diccionarios del Arte, Electa, Barcelona, 2005, pp. 165-169.

Cualquiera de los mencionados anteriormente y otros tantos se pueden encontrar en el contexto del Imperio, por eso en el caso de Egipto hay que hablar necesariamente del jeroglífico *anj*²²³ (fig. 28), aunque su adopción sería más tardía porque se piensa que empezaría a usarse a partir del siglo V. El *anj* se ha empleado desde entonces como cruz copta, denominada ansata, siendo una cruz en tau rematada con un asa. No está del todo claro su significado pagano, pero se piensa que puede ser la esquematización de una sandalia, un nudo mágico, o el lazo de la vida, pues el jeroglífico *anj* significa vida²²⁴.



Fig. 28.- Representaciones del jeroglífico *anj* (vida) en un relieve de la dinastía XII conservado en el Museo Metropolitano de Nueva York. Fotografía del doctorando.

Llama la atención, no obstante, que un símbolo de vida para los egipcios de época faraónica pasara a representar la muerte del Redentor, cuando en siglos precedentes no habría sido la muerte en sí, sino el triunfo sobre la misma, lo que se quería mostrar en relación a Cristo. Habría que pensar, por tanto, que para entonces su

²²³ PIJOAN, J.: *Historia del Arte*. Vol. I. Salvat Ediciones, Barcelona, 1971, p. 384.

²²⁴ LURKER, M.: *Diccionario de dioses y símbolos del Egipto antiguo. Manual del mundo místico y mágico de Egipto*. Indigo, Barcelona, 1991, p. 124.

significado pagano se habría olvidado y se adoptara simplemente la forma de un elemento relacionado con su pasado por la similitud con el instrumento en el que murió Cristo.

Muestra de los cambios que se fueron produciendo, especialmente tras la legalización del cristianismo, destaca el que como decía Tertuliano a mediados del siglo III los cristianos fueran conocidos como los “adoradores de la cruz”, símbolo cristiano por excelencia, mientras que las primeras representaciones explícitas de Cristo crucificado se establecen en el siglo V²²⁵. Por tanto, si la adopción del *anj* fuera tardía sería un reflejo más del carácter nacionalista que habría adquirido la cultura copta en esos momentos.

Aunque después de las persecuciones los símbolos quedaran un tanto relegados, nunca han desaparecido de la iconografía cristiana. Buena muestra de ello, además de la cruz, son los asociados a los evangelistas, cuatro animales que Beckwith explica que se establecieron de la siguiente forma:

San Mateo era el hombre porque su evangelio comienza con la genealogía de Cristo según la carne; san Marcos se representó con el león por sus palabras iniciales, que narran la misión de san Juan Bautista (La voz que clama en el desierto); el buey es para san Lucas porque era el animal del sacrificio y su evangelio comienza con el sacrificio de Zacarías; y a san Juan le correspondió el águila porque su mensaje espiritual nos transporta a las alturas. Al parecer el primero en distribuir así los símbolos fue san Jerónimo, primero de los padres latinos, por lo que en principio sería una interpretación occidental²²⁶.

Respecto a las primeras imágenes cristianas, André Grabar establece su aparición en torno al año 200, teniendo mucho que ver con el arte de su tiempo, tanto técnica como estéticamente²²⁷.

²²⁵ El relieve de madera de la iglesia romana de Santa Sabina es el más famoso, pero curiosamente la cruz no está presente, con lo que Cristo y los dos ladrones parecen adoptar más bien una pose orante.

²²⁶ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 40.

²²⁷ GRABAR, A.: *Las vías de la creación de la iconografía cristiana*. Alianza Forma, Madrid, 2003, p. 15.

Se comenzaría por dar a temas paganos una significación cristiana, que en Egipto a falta de otros más conocidos, como el buen pastor, puede servir de ejemplo el de los orantes. En el Museo Copto de El Cairo se conservan varios relieves de piedra que podrían ser en algunos casos paganos, aunque pueden servir de ejemplo (fig. 29).



Fig. 29.- Estela funeraria conservada en el Museo Copto de El Cairo con representación orante. Fotografía de Nabil Selim obtenida de la publicación *Coptic Icons II*, p. 77.

Las representaciones orantes fueron entre los cristianos habituales desde el siglo III. Su carácter era más bien abstracto, con la figura de frente y sin edad y sexo definido, pero en Egipto se aprecia que la posición de los brazos tiende a ser más elevada. En cuanto a la técnica, llama la atención que se acentúe el claroscuro por medio del rehundido del contorno, lo que hace que ejemplos como el mostrado se puedan poner claramente en relación con los relieves para exteriores de época faraónica.

Lo curioso es que el cristianismo para elaborar una iconografía propia no tomara en principio como referencia las Escrituras²²⁸, aunque tiene su explicación en cuanto a

²²⁸ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 62.

la necesidad de pasar desapercibidos. Llegado el momento de configurarla, para Beckwith se serviría en primera instancia del contexto de la tradición clásica pagana, por resultarle familiar, y añadiría entre los siglos III y V el componente judío y helenístico²²⁹. Pero para conocerlo a fondo, el problema estaría en que al conservarse solamente una pequeña parte de las obras creadas en sus inicios no se puede establecer el panorama artístico completo²³⁰, algo que en Egipto puede ser más evidente si cabe.

Cuando en el primer cuarto del siglo IV cesaron las persecuciones la demanda de arte cristiano se disparó en todo el Imperio, pero el emperador Constantino era consciente de la decadencia artística que se estaba viviendo; fruto a su vez de la delicada situación que se atravesaba al estar dividido en dos bloques: Oriente y Occidente. Se propuso entonces favorecer la formación de artistas de todo tipo, que a su vez transmitieran el oficio a sus hijos²³¹, comenzando así la producción de arte cristiano a gran escala.

Con anterioridad el mismo Constantino había empezado a asociar el poder político y el religioso al usar el crismón²³², pero tras consolidar su poder el empleo de símbolos e imágenes se adaptó recíprocamente. Buena muestra de ello es la imagen del emperador entronizado, que más tarde acabaría transfiriéndose a Cristo y a la Virgen²³³ (figuras 36 y 237). Hasta entonces la representación de la Virgen se había tomado del repertorio pagano, en el que representaba la maternidad²³⁴, pero el que se la proclamara en el concilio de Éfeso como Madre de Dios²³⁵ hizo que su iconografía se diversificara.

²²⁹ GRABAR, A.: *op. cit.*, 2003, pp. 27-36. A pesar de sus orígenes milenarios el judaísmo se autorizó a principios del siglo III de nuestra era. Su enfoque es bien distinto al del cristianismo, pues piensan que son el único pueblo elegido por Dios. En esos momentos había también otras religiones emergentes, como la maniquea, que entre el 240 y el 270 recurrió a las imágenes. Debía su nombre a su fundador, Mani o Manes (c. 215-276), y surgió en Ctesifonte expandiéndose hacia el oeste por las provincias fronterizas del Imperio. Era una religión universalista en la que Mani se presentaba como el último profeta enviado por Dios, pero Grabar estima que mientras las primeras imágenes judías y cristianas rondarían el año 200, las maniqueas no podrían ser anteriores al 240. En cualquier caso, se puede decir que al igual que ocurre en nuestros días las imágenes estaban consideradas como la forma más eficaz de ganar adeptos.

²³⁰ Idem: *El Primer Arte Cristiano (200-395)*. Colección El Universo de las Formas, Aguilar, Madrid, 1967, p. 23.

²³¹ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, pp. 31 y 370. En el caso de Egipto no se puede precisar el resultado de esta política, ya que las grandes basílicas conocidas aún tardarían un siglo en construirse, pero a nivel general del Imperio será el momento de las primeras grandes construcciones cristianas.

²³² El crismón es el monograma de Cristo obtenido de sus dos primeras letras en griego: X (ji) y P (ro).

²³³ GRABAR, A.: *op. cit.*, 2003, pp. 45-50.

²³⁴ *Ibidem*, pp. 43 y 44.

²³⁵ *Ibidem*, pp. 71 y 121. Otra es la cruz como símbolo cristiano.

Sobre esa diversificación se encuentran en el caso de Egipto nuevamente paralelismos con el pasado faraónico, como la Virgen amamantando a Jesús (fig. 30); un tema que pudo ser adoptado de la tradición faraónica de Isis amamantando a Horus²³⁶. No obstante, se trata de un tema universal relacionado con la maternidad, en el que se ha querido ver también en la leche una metáfora de la pureza²³⁷.

Fig. 30.- María amamantando a Jesús. Descubrimiento relativamente reciente en un nicho del monasterio de Dair Al-Suryan (Wadi Natrun). Fotografía de Nabil Selim obtenida de la publicación *Coptic Icons II*, p. 37.



Un aspecto a considerar para los que entienden que hasta la primera mitad del siglo V no habría que hablar de arte copto, sería el que hasta ese momento no se cuente con referencias cronológicas claras. Aunque no se puede olvidar que aún queda mucho por saber de uno de los centros fundamentales, Alejandría²³⁸, al estar en buena parte la ciudad histórica sumergida bajo las aguas del mar Mediterráneo.

²³⁶ Pijoan podría haber confundido a Horus con el faraón. PIJOAN, J.: *op. cit.*, 1971, pp. 385 y 386.

²³⁷ LURKER, M.: *op. cit.*, p. 124.

²³⁸ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 76.

Las primeras grandes basílicas cristianas conocidas en Egipto, como Abu Mina (fig. 187) o Hermópolis Magna (fig. 300), construidas respectivamente en el año 412 y en torno al 435, tienen una clara influencia de la arquitectura constantinopolitana del momento, por lo que no sería del todo adecuado considerarlas coptas. Poco después, el monasterio de Deir-el-Abiad (fig. 31), contruido hacia el año 440, muestra unos rasgos propios que evidencian un acercamiento a la tradición autóctona, encontrándose claras similitudes con los templos de época faraónica tanto en la forma, similar a un templo, como en el detalle de la gola egipcia rematando la cornisa. Con ello se muestra un carácter personal en momentos previos al concilio de Calcedonia, lo que podría indicar que esa referencia sea relativa y se pueda adelantar. De hecho, la cuestión religiosa, como se ha podido ver, empezó a ser muy delicada en la segunda mitad del siglo IV, cuando en lo político el sentimiento nacionalista se había adelantado considerablemente.



Fig. 31.- Exterior del monasterio de Deir-el-Abiad (Monasterio Blanco. Ca. 440 d.C). Fotografía publicada por Richard Krautheimer en su obra *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*, p. 136. Su planta puede verse en la figura 215.

En otros ámbitos la convivencia de la corriente cristiana oficial (melquita) con la autóctona nos puede hacer dudar sobre la procedencia de las piezas. Un buen ejemplo es un peine ritual de marfil fechado en el siglo V y encontrado en Antinoe, que se conserva en el Museo Copto (fig. 32). En uno de los lados está representada la resurrección de Lázaro y la curación del ciego y, en el otro, ángeles sosteniendo una guirnalda que enmarca a un personaje montado en un asno²³⁹.

²³⁹ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 78.



Fig. 32.- Peine ritual de marfil conservado en el Museo Copto de El Cairo. (Izquierda) Personaje orante sobre un asno escoltado por ángeles. (Derecha) La resurrección de Lázaro y la curación del ciego. Fotografías de Boulos Isaac publicadas en *The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and Churches of old Cairo*, p. 152.

Respecto al personaje montado en el asno, lo dicho anteriormente sobre la postura más elevada de los brazos en las representaciones orantes serviría de poco, al entenderse que el artista podría haberse visto obligado a adaptarse al espacio disponible; mientras que la escena de la resurrección de Lázaro puede recordarnos al mismo tema representado en los mosaicos bizantinos del siglo VI de la iglesia de San Apolinar el Nuevo de Rávena, por lo que considerarlo estrictamente arte copto sería algo aventurado, aunque Lázaro recuerda sin duda a las momias del Fayum de época romana.

Resulta llamativo que el verdadero impulso del arte copto llegara en el siglo VII con la invasión musulmana, no solamente porque su tolerancia inicial permitiera su desarrollo en libertad, sino porque quedaría al margen de las luchas iconoclastas que se vivieron en el resto del Imperio hasta el año 843²⁴⁰. Éste podría haber sido el motivo por el cual en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí se conservaran algunos de los iconos más antiguos del mundo, entre los que nos interesa especialmente uno por representar además a los santos Sergio y Baco (fig. 33), aunque ya no se encuentre allí.

Actualmente está en Kiev, tras salir del país en 1883, pero Zaloziecky lo destacó como ejemplo genuinamente copto y lo fechó en el siglo VII. Puede servir muy bien

²⁴⁰ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, pp. 89-187.

además para mostrar una de las principales características del arte copto: cómo se pasó de plasmar rasgos individualizados a imágenes espiritualizadas, que es lo que hace en este caso que los dos santos parezcan iguales. No obstante, se piensa que dejan ver cierta influencia del antiguo ideal de belleza clásico, pero sustituyendo la plasticidad por un claro predominio del dibujo. En contraste con la rigidez del cuerpo destacan los grandes ojos, de los cuales se dice que transmiten una intensa espiritualidad²⁴¹, estando ataviados con clámide, chitón²⁴² y sendos torques en el cuello.



Fig. 33.- Icono de entre los siglos IV y VII identificado con los santos Sergio y Baco conservado en el Museo de la Academia de Kiev (Rusia) y originario del monasterio de Santa Catalina del Sinaí. Imagen obtenida de la web santosqueer.blogspot.com.

De entre los iconos que aún se conservan en el monasterio de Santa Catalina el de los santos Sergio y Baco se puede relacionar con otro de la misma época que representa a san Pedro (fig. 34), interesante igualmente por la técnica pictórica, pues se sabe que es también encáustica²⁴³. Su concepto es muy similar por varios motivos: presentan en la parte superior unos pequeños medallones con personajes (Cristo, la

²⁴¹ PIJOAN, J.: *Summa Artis*, Vol. VII. Espasa Calpe, Madrid, 1974, pp. 122-124.

²⁴² CORTÉS ARRESE, M.: *El Arte bizantino*. Colección Historia del Arte Nº 14, Historia 16, Barcelona, 1989, p. 138.

²⁴³ FUGA, A.: *Técnicas y materiales del arte*. Traducción de Esther Roig. Colección Los Diccionarios del Arte, Electa, Barcelona, 2004, p. 98. La autora lo fecha entre los siglos VIII y X.

Virgen, y un niño en el caso de San Pedro), no muestran al personaje completo, evidencian la significación cristiana al llevar cruces, y portan sus atributos característicos o que se pueden poner en relación con los personajes representados.

Para Beckwith el diseño del icono de san Pedro, y por tanto también el de los santos Sergio y Baco, enlazaría con la tradición de los dípticos consulares en los que la autoridad se reafirma por la presencia de un poder superior. La diferencia radicaría en este caso en su calidad, ya que el de san Pedro evocaría la atmósfera del retrato cortesano²⁴⁴, mientras que el de los santos Sergio y Baco es claramente de factura local. Por tanto, si las cronologías fueran ciertas, el de san Pedro, a pesar de que pudiera haber sido pintado en Egipto, habría que considerarlo bizantino con respecto al de los santos Sergio y Baco. En cualquier caso, para los iconoclastas serían el equivalente a las antiguas imágenes paganas de culto, por lo que este tipo de representaciones les disgustaría especialmente, siendo una suerte que se hayan conservado hasta nuestros días los dos iconos.

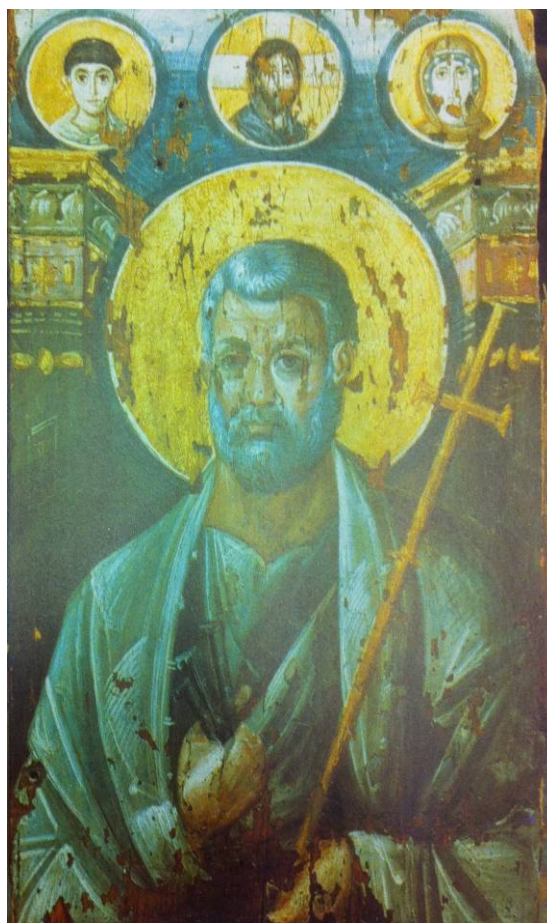


Fig. 34.- San Pedro. Icono de los siglos VI o VII conservado en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí pintado a la encáustica sobre tabla. Obtenido de la obra de Antonella Fuga *Técnicas y Materiales del Arte*, p. 98. La principal diferencia, además de la calidad, con respecto al icono de los santos Sergio y Baco, es que el fondo aporta referencias espaciales.

²⁴⁴ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, pp. 102-104.

En este contexto es en el que habría que entender las palabras de Étienne Drioton, Director General del Servicio de Antigüedades de Egipto a mediados del siglo pasado, cuando decía en el prefacio de un libro de Alexandre Badawy que *el arte copto no ha sido el hijo del arte bizantino, ha sido el hermano*²⁴⁵, aunque no aclare dónde reside la diferencia; mientras que para André Grabar en el caso de Egipto, Siria y Asia Menor, la influencia no habría sido el arte clásico, sino el mesopotámico de la Antigüedad. El autor también apunta rasgos que muestran de forma clara las representaciones netamente coptas:

*Artes provinciales y artes de Oriente tenían en común ciertas particularidades, cuyo empleo se generalizó durante la Baja Antigüedad (sobre todo, en las obras cristianas) antes de caracterizar el arte de la Edad Media: esquematización del dibujo; simplificación de las formas, tendente, con frecuencia, a aproximarse a una figura geométrica sencilla; concentración de un pequeño número de rasgos expresivos que se mantienen y subrayan, mientras que se reducen o se suprimen otros rasgos, sacrificándolos a la claridad del conjunto; insensibilidad al espacio y a la correlación, que define las dimensiones de los objetos inestables en el mismo espacio; insensibilidad a la forma plástica, al peso, a la iluminación (de ahí la desaparición de la fuente de luz y, en consecuencia, la ausencia de la sombra proyectada); y la preferencia dada a los efectos pictóricos, que dominan, netamente, sobre los de la forma plástica precisa*²⁴⁶.

El principal problema que se aprecia en el estudio del arte copto antiguo es que, exceptuando ejemplos como los iconos del monasterio de Santa Catalina, no se puede contextualizar²⁴⁷. En este sentido, la arqueología moderna está jugando un papel decisivo al sacar a la luz nuevas referencias anteriores al siglo X, pero la dificultad para diferenciar las producciones coptas radica para Peter Grossmann, que pone como ejemplo los relieves tallados en piedra, en que los coptos dismantelaron edificios

²⁴⁵ BADAWY, A.: *L'Art Copte, les influences Égyptiennes*. Publications de la Société d'Archéologie Copte, Le Caire, 1949, prefacio sin foliar.

²⁴⁶ GRABAR, A.: *op. cit.*, 1967, p. 54. Drioton amplió el ámbito de influencia a territorios más lejanos, como la India, en el prefacio sin foliar de BADAWY, A.: *op.cit.*; pero este aspecto habría que retrasarlo considerablemente en el tiempo, cuando el arte copto sufrió un renacimiento en el siglo XVIII como consecuencia de un contacto mucho más estrecho con Occidente.

²⁴⁷ Por otro lado, contextualizar no quiere decir que se pueda fechar con exactitud.

griegos tras la conquista árabe y reaprovecharon sus elementos decorativos para sus construcciones²⁴⁸, lo que dificultaría la datación y explicaría que en el contexto de sus inmuebles se emplearan estas decoraciones de forma puntual²⁴⁹ (fig. 35). En base a este tipo de descubrimientos Severin advierte que los materiales se asociaron a determinados tipos de obras; así la piedra fue el complemento ornamental de la arquitectura y el empleado para las estelas funerarias conmemorativas; el marfil se utilizaba en relieves o pequeños objetos de uso; la madera más bien para mobiliario; el metal principalmente para objetos litúrgicos; y la cerámica para objetos de uso corriente; así como en el caso de la escultura el tipo de talla a bisel sería el que permite identificar las producciones genuinamente coptas²⁵⁰.



Fig. 35.- Detalle de una de las salas dedicadas al arte copto en el Museo Metropolitano de Nueva York. Se puede apreciar muy bien la idea de Grossmann sobre que los edificios coptos posteriores a la conquista árabe aprovecharían materiales de inmuebles de época griega y romana. Fotografía del doctorando.

²⁴⁸ HULSMAN, C.: *Scholars and clergy differ in dating historical churches in Egypt*. *Arab-West Journal*, Nº 24, 15/05/2002.

²⁴⁹ Los elementos tallados, ya fuera en piedra o en madera, estaban asociados a la arquitectura y se localizaban en dinteles, arcos o columnas. Por este motivo la pintura mural resulta mucho más fiable.

²⁵⁰ ATIYA, A. S. (Coord.): *op. cit.*, Vol 3. 1991, pp. 2112-2113.

Más interesante es que en las excavaciones arqueológicas se encuentre pintura mural, cuyo valor radica especialmente en la trascendencia que la iconografía copta tendría para el arte románico europeo; pues la representación del Pantocrátor entronizado rodeado de la aureola mística y del Tetramorfos, o la Virgen con el Niño entronizada rodeada de los apóstoles, ya aparecía en las pinturas murales de la segunda mitad del siglo VI que decoraban los ábsides del monasterio de Apolo en Baouît²⁵¹ (fig. 36). Éstas se han considerado como uno de los mejores ejemplos de pintura mural puramente copta, a pesar de que para Beckwith fueran *extremadamente toscas y provincianas*²⁵².



Fig. 36.- Pintura mural originaria del monasterio de Apolo en Baowît conservada actualmente en el Museo Copto de El Cairo. Fotografía de Nabil Selim publicada en *Coptic Icons II*, p. 159.

La Virgen con el Niño ya se había representado en el siglo II en las catacumbas de Priscila, aunque para Réau costaría consolidar la devoción mariana al no estar asociada con ninguno de los fundamentos del culto primitivo a los santos (martirio, milagros en vida, o contar con reliquias corporales)²⁵³. En cualquier caso, parece que Egipto tuvo mucho que ver con el fomento de su devoción.

²⁵¹ VV.AA: *Historia del Arte; Arte Cristiano y Bizantino*. Vol. 7. Salvat, Baelona, 2000, pp. 43 y 46.

²⁵² BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 79.

²⁵³ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 62 y 108.

Este tipo de representaciones sería una constante en Egipto al menos hasta el siglo XIII, como demuestran las pinturas del ábside de la iglesia del monasterio de San Antonio en el Mar Rojo²⁵⁴ (fig. 237), aunque puede que para entonces las influencias fueran más bien externas. Sea como fuere, seguirían evidenciando el gusto por embellecer una arquitectura materialmente pobre, algo que como se va a ver se evidencia en Abu Sirga por los mismos momentos.

Las excavaciones arqueológicas también están demostrando que la pintura mural se ajustaba a las líneas arquitectónicas de los ábsides y a otros elementos destacados, como las columnas y los nichos²⁵⁵.

Consolidado el dominio musulmán el arte copto se fue haciendo paulatinamente más decorativo, lo que haría que se acentuara su carácter artesanal. Es de suponer que como consecuencia de los conflictos religiosos se destruyera mucho patrimonio mueble en los saqueos e incendios documentados, pero no hay referencias claras ni en muchos casos concretas a los mismos, como se verá al hablar del Viejo Cairo.

En este sentido, cierto tipo de obras, especialmente los iconostasios, evidencian igualmente que con el tiempo se produjo una progresiva adaptación del arte copto al islámico, alterando ligeramente ciertos detalles para hacerlos propios. Por ello, en el trabajo de la madera y de la eboraria, materiales empleados en este tipo de obras, puede costar en ocasiones distinguir la procedencia de las piezas si están descontextualizadas (fig. 37 y 132). Los iconostasios están hechos en muchos casos en madera de sicomoro, a los que se adhiere el marfil con una fina capa de estuco²⁵⁶. En ocasiones se encuentran ejemplos que a priori podrían considerarse más antiguos con relieves de madera tallados con personajes o escenas, pero en este caso el referente ya no es islámico, sino que están inspirados en los trabajos hechos sobre marfil desde época paleocristiana y que se fabricarían en madera por abaratar costes. Los ejemplares son escasos pero tenemos la suerte, como se verá, de contar en Abu Sirga con algunos dignos de mención.

²⁵⁴ Otra cosa sería saber qué ocurrió entre tanto. Es decir, si el desarrollo fue constante o si cuando se retoma hacia el siglo XII la influencia ya sería occidental, pues el desfase temporal es muy grande.

²⁵⁵ BADAUWY, A: *op. cit.*, 1949, p. 26.

²⁵⁶ VV.AA.- *El Egipto del crepúsculo; de Tanis a Meroe (1070 a.C.-siglo IV a.C.)*. Colección el Universo de las Formas, Aguilar, 1980, pp. 176 y 177. Es de suponer que en lugar de estuco se trataría de algún tipo de adhesivo que no se ha podido referenciar.



Fig. 37.- Puertas de mimbares islámicos. Detalle de un panel de madera realizado en 1296 para el mimbar de la mezquita de Ibn Tulun (Arriba), conservado actualmente en el Museo Victoria & Albert de Londres. Publicado por Robert Irwin en *Islamic Art*, p. 200. Y puertas de un mimbar conservado en el Museo Metropolitano de Nueva York originario de El Cairo y fechado entre 1325 y 1330 (Derecha), publicado en su guía-catálogo de 2012, p. 134.

En base a las obras conservadas existe un gran vacío temporal entre la Edad Media y el renacimiento del arte copto que tuvo lugar en el siglo XVIII, centrado fundamentalmente en el terreno pictórico. En ese momento se puede hablar ya de talleres y artistas concretos, ligados especialmente al campo de los iconos pero que amalgaman una gran cantidad de influencias con una marcada estética turca. La mayor parte de estas obras tuvieron la suerte de permanecer en su contexto gracias a que la fascinación por Egipto en época contemporánea se centró en el arte faraónico y prestó

escasa o nula atención al arte copto, hasta que las autoridades se percataron de la necesidad de conservarlo muy a finales del siglo XIX. En ese momento el interés se avivó también para los occidentales, como demuestra la salida del país del icono de los santos Sergio y Baco visto anteriormente en 1883, al adquirirlo el obispo ruso Ouspensky, algo que contrasta con la visión de sus propietarios que lo tenían como una obra “de poco valor”²⁵⁷.

Pero el que verdaderamente puso en valor el arte copto fue Alfred. J. Butler, que tras llegar a Egipto desde Oxford en 1880 para instruir a los hijos del jedive Tawfiq le prestó especial atención. Butler publicó en 1884 *Ancient Coptic Churches of Egypt*, una obra esencial a la que se hará referencia en varias ocasiones a lo largo de este trabajo. Después vendrían las exposiciones dentro y fuera del país; la primera, fruto del incipiente interés, tuvo lugar en El Cairo en el *Coptic Hall* del Bulaq Museum, siendo publicado en 1889 por Alebert Gayet un catálogo sobre sus obras. Pero no será hasta comienzos del siglo XX cuando exista un verdadero interés por institucionalizar la cultura copta; primero en 1903, cuando Butler, Clarke, Bernhard Moritz y Max Herz fundaran efímeramente la *Sociedad para la Historia de la Antigüedad Copta*, y después, al año siguiente, cuando Josef Strzygowski incluyó dentro del Catálogo General de los Museos Egipcios su *Koptische Kunst (Arte Copto)*²⁵⁸.

Mismo título (*Koptische Kunst*), tuvo la que seguramente ha sido la exposición temporal más importante sobre el arte copto fuera de las fronteras de Egipto hasta el momento. Bajo el subtítulo *Christentum am Nil*, tuvo lugar en la Villa Hügel de Essen entre el 3 de mayo y el 15 de agosto de 1963. Contó con un total de 625 piezas, entre las que se puede destacar el Horus a caballo lanceando a un cocodrilo (fig. 14) o el icono de san Antonio y san Pablo (fig. 21), vistos anteriormente²⁵⁹.

²⁵⁷ PIJOÁN, J.: *op. cit.*, 1974, pp. 122-124.

²⁵⁸ GABRA, G. & EATON-KRAUSS, M.: *The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and churches of Old Cairo*. Supreme Council of Antiquities Edition. The American University in Cairo Press, Cairo-New York, 2007, pp. 1-5. Gabra quiso con los directores del proyecto de restauración español de la iglesia de Abu Sirga publicar en castellano una obra que a grandes rasgos viene a coincidir con esta publicación en colaboración con Marianne Eaton-Krauss. José Sancho Roda conserva impreso en sus archivos la traducción en cuestión bajo el título *El Museo Copto. Las Antiguas Iglesias*, figurando como autor Gawdat Gabra, que contaba con la colaboración de Anthony Alcock.

²⁵⁹ VV.AA.: *Koptische Kunst; Christentum am Nil*. Essen, 1963. Pahor Labib escribió un capítulo titulado *El Cairo Copto*, en el que habla someramente de la iglesia de San Sergio mencionando aquellos aspectos más conocidos, como la cripta, que relaciona con la Sagrada Familia, p. 94.

Gabra explica que un papel fundamental para la conservación del patrimonio copto lo jugaría el *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*, en la persona de Marcus Simaika. Éste había alertado en 1881 de que los coptos *estaban sustituyendo las antiguas iglesias por edificios en estilo griego moderno decorado con mármol italiano*, pero al ver la progresión de la situación solicitó en 1891, durante una visita a las iglesias del Viejo Cairo a Evelyn Baring, conde de Cromer, que se las pusiera bajo la autoridad del *Comité*, aprobándose dicha tutela en 1894.

El 4 de junio de 1898 el *Comité* sugirió la creación de un Museo Copto y Max Herz escribió una carta al Patriarca instando a que se guardaran en un almacén los *artefactos*²⁶⁰ en peligro de extinción. En 1899 se sumó en el ámbito local Ya'qub Nakhlah Rufaylah, aconsejando que se tomaran medidas con respecto a los monumentos coptos y se guardara en salas su patrimonio, al igual que se había hecho con el arte islámico.

El 23 de junio de 1902 las actas del *Comité* reflejan que el patriarcado ya había guardado la incipiente colección en un local anexo a la iglesia de al-Muallaqa, yéndose más allá en 1907, cuando en la reunión celebrada el 2 de junio Hanna Bey Bakhonm informó de que el Patriarca había ordenado hacer un inventario de los artefactos que había en las iglesias para que los que no fueran esenciales se transfirieran al patriarcado. En 1908 Cirilo V daría un paso más al aprobar la inversión de 150 libras egipcias para la adquisición de piezas, pensando en la creación de un Museo Copto. De su compra se encargó Marcus Simaika, entrando en contacto con coleccionistas privados, iglesias y monasterios, aunque a esas obras se le han ido añadiendo con el tiempo los frutos de las misiones arqueológicas.

Según Gabra el Museo se inauguró el 14 de marzo de 1910²⁶¹, localizándose entre las dos principales iglesias del barrio copto: Abu-Sirga y al-Muallaqa, aunque en base a las actas del *Comité* la inauguración a la que aludiría el director de Museo Copto sería concretamente la sala que se habilitó dentro del complejo de al-Muallaqa; el Museo Patriarcal que se menciona en 1902, ya que en la sesión nº 192, celebrada el 14

²⁶⁰ Denominaban “artefactos” a los objetos litúrgicos de variado tipo y condición (Ver figura 38).

²⁶¹ CCMAA: *Bulletin du Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*. Fasc. 29, 1912, p. 34.

de marzo de 1912, Simaika expone la intención del patriarca de adquirir un terreno junto a la iglesia *para acondicionar las salas apropiadas para la exposición de la colección*, que se convertirían en el actual Museo Copto.

Desde ese momento, a nivel general las autoridades egipcias no volvieron a prestar especial atención al patrimonio copto, aunque su museo siguiera creciendo. Por eso hay que destacar en este sentido la labor de Gaballa Alí Gaballa, Secretario General del Consejo Supremo de Antigüedades entre finales del siglo XX y principios del siglo XXI, tanto por posibilitar los trabajos de restauración del equipo español en la iglesia de Abu Sirga, como por favorecer una intervención que ayudará a preservar el conjunto del Viejo Cairo gracias al drenaje de sus monumentos más emblemáticos y a la consiguiente desecación del subsuelo en el entorno de Babylon, aspectos en los que se centra el presente trabajo; sin olvidar las obras de remodelación completa del propio Museo Copto de El Cairo llevadas a cabo hasta 2008.



Fig. 38.- Sala del Museo Copto de El Cairo tras la última remodelación, en la que se muestran un buen número de “artefactos” litúrgicos. Fotografía del doctorando.

**5.- LA IGLESIA DE LOS SANTOS SERGIO Y BACO
DEL VIEJO CAIRO**

5.1.- FUENTES LITERARIAS Y DOCUMENTALES

Las fuentes documentales primarias con las que contamos son muy escasas y rebasan los conocimientos del doctorando, al ser todas ellas textos escritos en griego, copto y árabe antiguo.

Aunque se sabe que en el pasado hubo interés por los documentos coptos, como atestigua el hecho de que en 1336 el monje alemán Rudolph von Suchem fuera acusado de haber querido sustraer algunos de ellos²⁶², no sería hasta finales del siglo XIX y principios del XX cuando en el ambiente científico de la época se manifestara el deseo de los estudiosos por conocer el pasado de Egipto de forma más global. Fue entonces cuando las fuentes originales relacionadas con los coptos fueron recopiladas y traducidas de forma literal al inglés o al francés, incluyendo las que en este caso nos interesan: (1) *Patrologiae Graecae* (Traducida en 1863), (2) *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abū Sālih, the Armenian* (1894), o (3) *Patrologia Orientalis* (1910, 1915, 1922 y 1927)²⁶³.

Éstas hacen referencia respectivamente a: (1) los anales del patriarca melquita Eutiquio (876-940); (2) los escritos del sacerdote copto Abu al-Makarim, que fueron completados por Abu Salih el Armenio en 1190-1191 y; (3) la Historia de los Patriarcas de la Iglesia Copta de Alejandría, la historia del patriarca jacobita Isaac (686-689) escrita por Mina en el siglo IX-X, la revisión primitiva del sinoxario etíope de los siglos XIV y XV, el calendario de Abū ʾl-Barakāt (1080 y 1165), los menologios del siglo XIII y XIV, y la redacción copta del sinoxario árabe jacobita de los años 1246 y 1247.

A ellas se podría unir una revisión posterior de documentos que se habían traducido en estos momentos, la *Historia de los Patriarcas de la Iglesia Egipcia*, aunque las referencias más antiguas contenidas en la misma sean recopilaciones redactadas siglos después de los hechos. En todos los casos, aunque nada impide dudar sobre las referencias que aportan, los datos no son contemporáneos de los acontecimientos referidos, es decir, no se trataría de fuentes estrictamente primarias.

²⁶² FAGAN, B.: op. cit., p. 42.

²⁶³ Las obras y fechas indicadas son las relacionadas con el tema que nos ocupa: la iglesia de Abu Sirga.

No obstante, dado que en otros casos los descubrimientos de documentos coptos originales han sido relativamente recientes, como los famosos textos de Nag Hammadi conservados en el Museo Copto de El Cairo (fig. 13), podría igualmente en el futuro aparecer más información al respecto.

Lo mismo viene a ocurrir en la mayoría de los casos con las noticias aportadas por viajeros occidentales, escritas en diversas lenguas a lo largo de los siglos; ya que en ocasiones sus obras han sido publicadas o comentadas con posterioridad: Burchard de Strasbourg (1175, 1189 o 1225); Ange de Spolèto (1304-1305); Pipino de Bononia (1320); Simón Simeonis (1322-1324); Antonio de Cremona (1327-1330); Humberto de Dijon (1332); Guilielmus de Baldensel (1336); Rodolfo de Frameynsberg (1346); Fray Nicolás de Poggibonsi (1346-1350); Lionardo Frescobaldi (1384); Robert Swyburne (1392); Nicolás de Martoni (1394-1395); el Barón d'Anglure (1395); Petrus de Pennis (siglo XIV); Emmanuel Piloti (1420); Ghillebert de Lannoy (1421-1423); Felice Brancacci (1422); Johannes Poloner (1422); Anselmo Adornes (1470); Félix Fabri (1483); Joos Van Ghistele (1485); Georges Lengherand (1485-1486); Bernhard von Breydenbach (1486); Gerolamo Castiglioni (1491); Arnold Von Harff (1496-1499); Greffin Affagart (1533-1534); Pierre Belon du Mans (1547); Gabriel Luetz d'Aramon (1549); Leopoldo Brocardi (1556); Christian Fürer von Haimendorf (1566); Nicolas Radzivil (1583); Henry Castela (1600); Paolo Presenti (1612-1613); Pietro della Valle (1616); Caesar Lambert (1627, 1628, 1629 y 1632); Vincent Stochove (1631); Francesco de Secli (1639); Jean Coppin (1638-1639 y 1643-1646); Gabrielle Brémond (1645); Jean Thévenot (1657); Antonius Gonzales (1665-1666); Giovanni Soderini (1671); Johan Vansleb (1672-1673); Corneille Le Brun (1674); Francesco Gemelli Careri (1693); Anthoine Morison (1697-1698); Paul Lucas (1704 y 1714); Van Egmont (1717); Claudio Sicart (1723); Myller (h. 1729); Benoît Maillet (h. 1735); Frédéric-Louis Norden (1737-1738); Richard Pococke (1740); Claude-Louis Fourmont (1746-1750); Haynes (1766); Charles Sonini (1778); Claude Savary (h. 1786); M. Jomard (1829); Robert Curzon (1833); Gentil (1852); Matías Rodríguez Sobrino (1853); Loarty-Hadji (1856); Adolphe Joanne y Emile Isambert (1861); Ernest Budge (1890); o Karl Baedeker (1895 y 1898). No obstante, como fuentes son igualmente interesantes, siendo empleadas para el presente trabajo en la mayor parte de los casos en forma de traducciones publicadas con posterioridad o en versiones originales digitalizadas.

De todas ellas se han consultado en España; *Peregrinatio in Terram Sanctam*, escrita por el peregrino Bernhard von Breydenbach en 1486²⁶⁴, que además de poder ser la primera referencia impresa a la iglesia de los Santos Sergio y Baco ejemplifica muy bien el carácter de este tipo de fuentes; y la *Historia de la Tierra Santa*, publicada por Matías Rodríguez Sobrino en 1853. La primera es igualmente interesante porque se puede contrastar con la traducción hecha al castellano pocos años después de la publicación del original latino; ya que hay que recordar de nuevo que a pesar de lo repetitivo de la información generada por los viajeros, muchos de sus escritos no tuvieron difusión fuera de su ámbito o se publicaron posteriormente.

Bernhard von Breydenbach, castellanizado como Bernardo de Breidenbach, era canónigo de la catedral de Maguncia cuando en 1483 emprendió el viaje a Tierra Santa junto a Juan de Solms y el caballero Felipe de Bicken. El incunable²⁶⁵ en cuestión es también curioso por la procedencia del autor, coincidente con la del inventor de la imprenta, Gutenberg, por lo que seguramente José Sancho tenga razón al decir que nos podríamos encontrar ante el primer documento impreso que aborde este tema²⁶⁶. El ejemplar latino conservado en la biblioteca del Escorial tiene un capítulo en la tercera parte titulado *De Babilonia de Egipto* (fig. 39), donde se dice tras adaptar la traducción:

... Atravesamos unas calles largas y llegamos hasta la parte exterior de una iglesia que poseen los cristianos del cingulo, que son de la profesión de San Pablo. Después de entrar en la iglesia, bajamos a una cripta situada bajo el coro, y allí aseguran que se encuentra el lugar donde la gloriosa Virgen María con el Niño Jesús y San José permanecieron escondidos durante siete años.

La obra tiene aún mayor interés al contarse con la traducción al castellano que en 1498 hizo el humanista y militar aragonés Martín Martínez de Ampíés, dedicada al virrey de Cataluña, Juan de Aragón, que dice tras adaptar la transcripción (fig. 40):

²⁶⁴ BREYDENBACH, B. von: *Peregrinatio in Terram Sanctam*. Maguncia, 1486. Ejemplar s/f de la Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, 39-V-41 (1°).

²⁶⁵ RAE: *op. cit.*, p. 1229. *Dicho de una edición: Hecha entre la invención de la imprenta y los comienzos del siglo XVI.*

²⁶⁶ SANCHO RODA, J y SÁNCHEZ-BARRIGA, A.: *Iglesia copta de Abu-Sirga. El Cairo*. R&R, nº 35, Madrid, diciembre 1999, p. 46.

Después entramos en Babilonia..... pasando por un barrio luego llegamos a una iglesia que tienen aquellos cristianos que son de la fe de san Pablo en la cual entrando vimos una peña debajo del coro donde la Virgen nuestra señora moró siete años con el sagrado Jesús, hijo suyo, y san José ²⁶⁷.

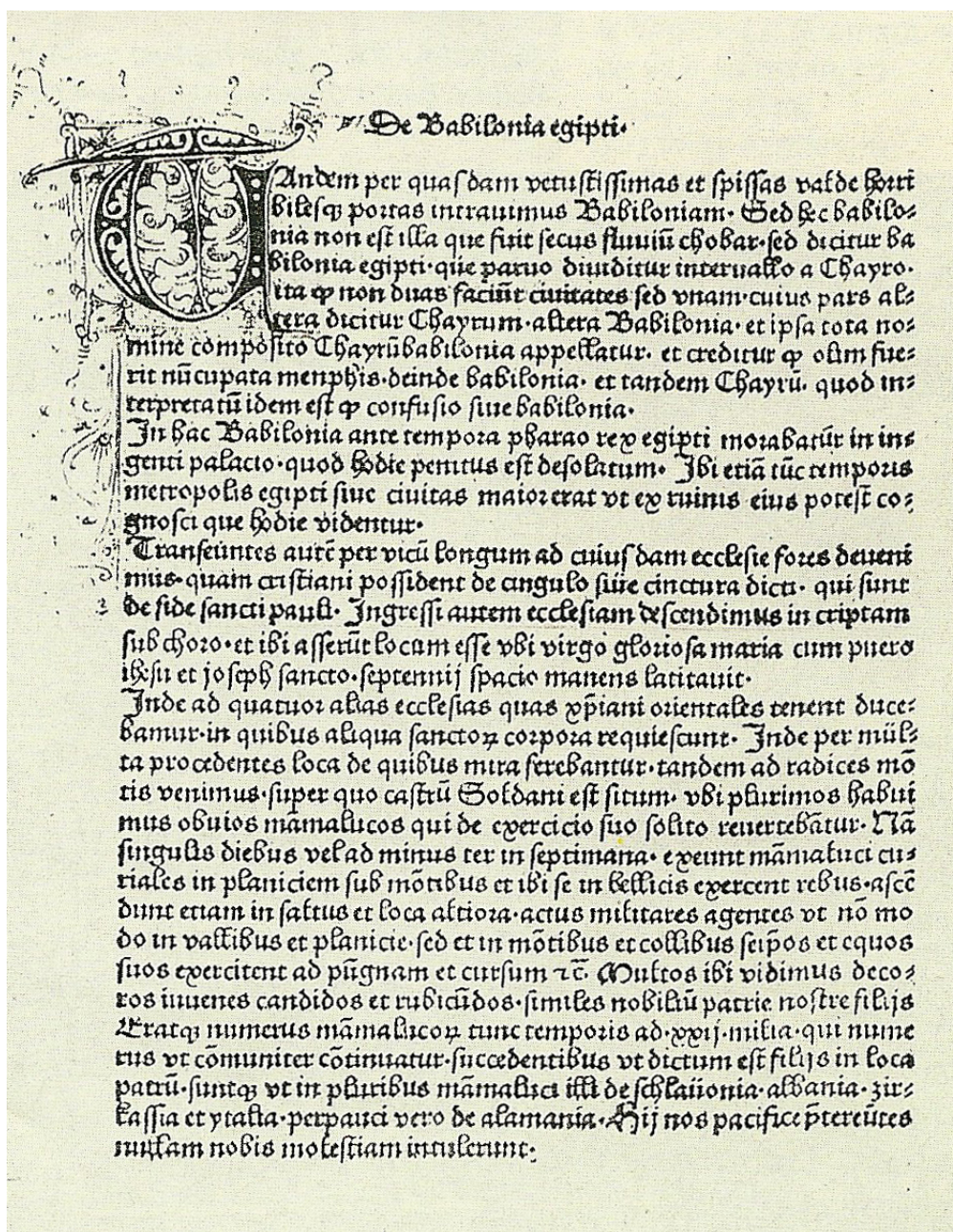
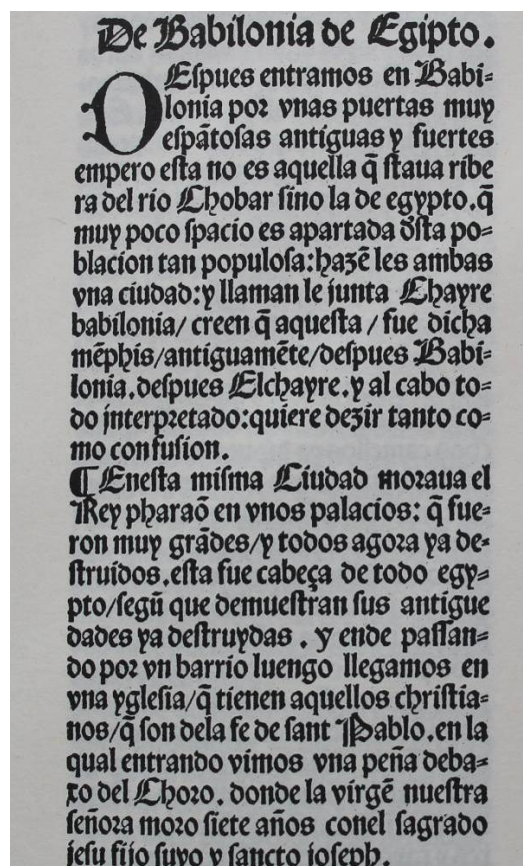


Fig. 39.- Montaje del texto original del ejemplar latino de Bernhard von Breydenbach conservado en la Biblioteca del Escorial.

²⁶⁷ BREIDENBACH, B. de: *Viaje de la Tierra Santa*. Facsímil de la traducción al castellano de Martín Martínez de Ampíes en 1498 comentado por Jaime Moll. Colección Primeras Ediciones, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1974, Tercera Parte, p. CLII.

Curiosamente, la traducción al castellano omite la referencia a los “cristianos del cingulo”, que aunque se podría relacionar con los dominicos alude de manera inequívoca a los franciscanos, que en Oriente Medio eran conocidos como los “hermanos de la cuerda”. Por su parte, lo de la “fe de San Pablo” aludiría a “ser cristianos”, pues se sabe que en Antioquía eran así denominados los que profesaban dicha religión²⁶⁸, en alusión posiblemente a los jacobitas. Por tanto, mientras puede que Breydenbach no quedara suficientemente clara la situación que encontró en Abu Sirga, Martínez de Ampíes se quedó solamente con la referencia a la “fe de San Pablo”.

Fig. 40.- Párrafo donde se habla de Abu Sirga en la traducción al castellano de Martín Martínez de Ampíes del *Viaje de la Tierra Santa* de Bernardo de Breidenbach, publicada en 1498, unos años después del original latino.



Cuatro siglos posterior es la obra con la misma significación titulada *Historia de la Tierra Santa*, publicada por Matías Rodríguez Sobrino en 1853. En un resumen que hace sobre la vida de Cristo decía: ... *créese que el lugar donde estuvo la sacra familia durante su permanencia en Egipto fue la ciudad del Cairo, en una humilde casa que*

²⁶⁸ Esta información se ha contrastado con Fray Aquilino del Castillo, miembro de la Custodia de Tierra Santa destinado en El Cairo mientras tuvieron lugar los trabajos de restauración. Según sus indicaciones en Egipto históricamente no hubo dominicos, y éstos no usan “cuerda o cingulo”, sino “cintura”.

hoy es iglesia, y describió así su visita, aunque nuevamente sin ser muy concreto en sus apreciaciones:

Después de haber desembarcado en Baulazo, un puerto que está más abajo del gran Cairo, nos partimos para esta gran ciudad por tierra, que está a distancia de media legua, y llegamos a ella el domingo once de marzo, a tiempo que dijimos misa. Hay en esta gran ciudad dos conventos de frailes Franciscanos; el uno tiene la nación francesa, y el otro está por los venecianos. El lunes fuimos a visitar los santuarios que hay en esta ciudad, que son insignes. El primero fue la casa donde vivió la Virgen aquellos siete años que estuvo en Egipto; hoy es iglesia, y la poseen los cristianos Gofitos....²⁶⁹.

El resto de fuentes recopiladas para la elaboración de este trabajo son fundamentalmente escritas, siendo la mayor parte bibliográficas y en menor medida hemerográficas y archivísticas. En su conjunto es un material literario relativamente limitado y que está muy disperso, cuyos autores en orden a su cronología, en caso de ser ediciones o revisiones, o a su publicación²⁷⁰ son los siguientes:

- Autores o editores relacionados con las fuentes propiamente dichas.- B. Evetts (1910 y 1915); J.P. Migne (1863); Porcher (1915); F. Nau (1915); Golubovich (1918); R. Basset (1922); S. Grébaud (1927); M. Martínez de Ampiés (1498); Godefroy Ménilglaise (1861); J. Chabanon (1902); S. Sauneron (1941 y 1947); M. Schefer (1887); A. Wagenmann (1621); A. Courbe (1651); y Libois (1977).
- Autores que cuentan con publicaciones relacionadas de alguna manera con la iglesia de Abu Sirga.- Se van a dividir como anteriores y posteriores a Alfred. J. Butler, incluyendo entre los posteriores al autor británico por el carácter y la importancia que tuvo su obra en el tema que nos ocupa:

²⁶⁹ RODRÍGUEZ SOBRINO, M.: *op.cit.*, pp. 169 y 193.

²⁷⁰ Los autores que traducen o comentan fuentes no se van a exponer por orden alfabético, sino que irán correlativos a las fuentes que aluden; mientras que las referentes a bibliografía, en algunos casos más modernas, se mencionarán siguiendo el año de su publicación. Para identificar la referencia completa habrá por tanto que acudir al apartado dedicado a la bibliografía, donde se encuentran todas las utilizadas en el desarrollo del trabajo por orden alfabético, o a la tabla adjunta, en la que se muestra toda la información de los trabajos o fuentes que se pueden considerar más destacados.

Anteriores a Alfred J. Butler.- Henry Castela (1600); Gabrielle Brémond (1645); Jean Thévenot (1657); Jean Michael Vansleb (1672-1673); Corneille Le Brun (1674); Paul Lucas (1704); Charles N. Sonnini (1778); Claude Savary (1786); Robert Curzon (1850); Matías Rodríguez Sobrino (1853); Lahorty-Hadji (1856); Adolphe Joanne y Emile Isambert (1878); y Teodoro Dalfi (1869).

Posteriores a Alfred J. Butler.- Alfred J. Butler (1884); Ernest Budge (1890); Michel Jullien (1891); *Comité de conservation des Monuments de l'Art Arabe* (1897-1952); Stanley E. Lane-Poole (1898); S.H. Leeder (1918); Ugo Monneret de Villard (1929); Marcus H. Simaika (1937); Alexandre Badawi (1947); Richard Krautheimer (1965); Charalambia Coquin (1974); Raouf Habib (1979); Gabriel Bestavros (Década de los 80 o 90 del siglo XX); Otto Meinardus (1994); José Sancho Roda y Antonio Sánchez-Barriga (1999 y 2000); Sayed Salama (2001); Egy-Tech (2001); Conor M. Power (2001); Peter Grossmann (2002); Cornellis Hulsman (2002); Yasmine El-Rashidi (2003); MAE/SECIPI (2003); Alberto Garín (Coord. 2004); Elizabeth Bolman (2006); Gawdat Gabra & Marianne Eaton-Kraus (2007); Peter Sheehan (2010); Gonzalo López-Cuervo (2012); Gawdat Gabra (Coord. 2013); y Sayed Hemeda (2014).

Como son complejas de estructurar se ha elaborado un esquema (fig. 41) y se han desarrollado a modo de tabla para que su consulta resulte más dinámica.



Fig. 41.- Esquema que ayudará a distinguir por el código de colores en el apartado “cronología” el carácter de las fuentes presentadas en la tabla adjunta.

La procedencia, oriental/occidental, se distinguirá por un código de colores: amarillo para las orientales y azul para las occidentales; mientras que en la columna “cronología” se dispondrá el color que muestra su carácter según el esquema mostrado anteriormente. No se hará una diferencia entre fuentes antiguas y modernas al estar ordenadas todas ellas cronológicamente.

Por último, indicar que la tabla se ha completado con varias referencias aportadas por Charalambia Coquin²⁷¹ y una de Alfred J. Butler, para que en su conjunto se registre la mayor información significativa posible.

FUENTE O AUTOR	CRONOLOGÍA	DATOS QUE APORTA	LOCALIZACIÓN (Publicación o referencia)
History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria (Historia de los Patriarcas de la Iglesia Copta de Alejandría)	Hace referencia a los siglos VIII y IX pero está escrita más tarde, sin que se pueda precisar el momento exacto.	Se dice que el patriarca Miguel I (743-767), celebró una misa en Abu Sirga para dar gracias a Dios por haber sido liberado de la prisión (1); que Amba Teodoro, segundo obispo de Misr en tiempos del patriarcado de Miguel I, fue antes párroco de Abu Sirga (2); y que en el patriarcado de Marcos II (799-819) todas las iglesias de Fustat y Misr fueron restauradas (3).	Editado, traducido y comentado por B. EVETTS: <i>op. cit.</i> , 1909, p. 146 y 1915, pp. 406-408.
EUTIQUIO (Patriarca melquita de Alejandría), conocido por Said ibn Batrīq	876-940	Se dice en sus anales que un jacobita secretario de Abd al-Aziz ibn Marwān obtuvo la autorización de construir la iglesia de <i>Abū Sarḡis</i> y edificar igualmente la de <i>Abū Qir</i> en el interior de Qasr as-Sam. Dependiendo del manuscrito su nombre es Atanasio o Aninas.	<i>Eutychii Patriarchae Alexandrini. Annales.</i> En <i>Patrologiae Graecae</i> , Tomo 111. MIGNE, J.P. (Editor), París, 1863, columna 1119.

²⁷¹ COQUIN, Charalambia: *Les Édifices Chrétiens du Vieux-Caire*. Vol. I. *Bibliographie et Topographie Historique*. Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Caire, 1974.

MINA (obispo de Pchati)	Siglo IX-X	Habla de la elección en la iglesia de San Sergio del patriarca Isaac (686 y 689).	PORCHER, E.: <i>Histoire d'Isaac, patriarche jacobite d'Alexandrie</i> . En <i>Patrologia Orientalis</i> , T.XI. Firmin-Didot et Cie, París, 1915, pp. 350 y 352.
Documento hebreo	969	Menciona la iglesia.	Conservado en la colección Taylor-Schechter (12, 499), publicado por MONNERET DE VILLARD, U.: <i>Note storiche sulle chiese di al-Fustât</i> , en <i>Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei</i> , p. 301, nota 5 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 94).
Relato de la consagración de la iglesia	1072-1073	La llama iglesia de <i>Sarġiyūs</i> en el título y <i>Abū Sarġa</i> en el texto.	Original en árabe conservado en la Biblioteca Nacional de Francia. Georges SALMON: <i>Études sur la topographie du Caire: La Kal'at al Kabch et la Birkat al-Fil</i> . IFAO, III, Cairo, 1903 (1902 según la web del IFAO), pp. 43, 64 y 65 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 91).
Calendario de ABŪ 1-BARAKĀT	El personaje vivió entre 1080 y 1165	La llama <i>Abū Sarġa</i> y establece su consagración en el mes de <i>Abib</i> (del 25 de junio al 24 de julio).	NAU, F.: <i>Un martyrologe et douze ménologes syriaques édités et traduits</i> . <i>Martyrologes et ménologes orientaux I-XIII Patrologia Orientalis Tome X Fascicule 1</i> , nº 46. Firmin-Didot et Cie, París, 1915, p. 275.
Burchard de STRASBOUG (Diplomático)	1175, 1189 o 1225	Dice que en la <i>Nueva Babilonia</i> vivió la Sagrada Familia, pero sin especificar el lugar.	Baron Jules de SAINT-GENOIS: <i>Voyages faits en Terre Sainte par Thetmar en 1217 et par Burchard de Strasbourg en 1175</i> . En <i>Mémoires de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique</i> . Brussels. F. Hayez, Imprimeur

			de L'Académie Royale. Vol. XXVI, 1851, p. 51.
ABU al-MAKARIM (sacerdote copto) completado por ABU SALIH EL ARMENIO	1190-1191 (Fecha que se corresponde con Abu Salih el Armenio).	Dice que en el patriarcado de Marcos II (799-819) todas las iglesias de Fustat y Misr fueron restauradas y que bajo el gobierno de Al-Mustansir (1035-1094) monasterios e iglesias fueron destruidos, aunque después fueron restaurados en parte. Con respecto a las iglesias de la fortaleza romana dice que durante el patriarcado de Marcos III (1167-1189) se reconstruyeron las que habían sido destruidas en el patriarcado de Juan V (1147-1167).	EVETTS, B.T.A. & BUTLER, A.J.: <i>The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abū Sālih, the Armenian.</i> Oxford, the Clarendon Press, London, 1894 (Edición de 1969), fol. 23 b y 24, pp. 84-86.
Manuscrito veneciano	Siglo XIII	Dice que <i>en Babilonia está la iglesia donde estuvo santa María una noche</i> , aunque no menciona concretamente Abu Sirga.	Archivos del Estado de Venecia (Manimorte, S. Giorgio b. 27); publicado en latín por Girolamo GOLUBOVICH: <i>Peregrinationes Terrae Sanctae.</i> En la revista <i>Archivum Franciscanum Historicum</i> XI (1918), p. 563 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 97).
MENOLOGIOS	SS. XIII-XIV	Fijan la festividad de la iglesia de Abu Sirga en Misr el 10 Abīb (17 de julio), lo que curiosamente no se corresponde actualmente ni con las festividades de los santos Sergio y Baco, ni con la conmemoración de la entrada de la Sagrada Familia en Egipto.	NAU, F.: <i>Monologe du Manuscrit A</i> (Conservado en el Insitut catholique de Paris) <i>Patrologia Orientalis</i> Tome X. Firmin-Didot et Cie., Paris, 1915, p. 207.
SINOXARIO ÁRABE JACOBITA (redacción copta) Equivalente al martirologio	1246-1247	Se establece el 24 Bachons (1 de junio) como fecha de conmemoración de la entrada del Mesías en Egipto, pero al dar la relación de etapas del viaje matiza que fue en su regreso, cuando <i>ellos descendieron a una gruta</i>	BASSET, R.: <i>Le Synaxaire árabe jacobite (Les mois de Barmah, Barmoudah et Bachons).</i> <i>Patrologia Orientalis</i> , XVI, Fascicule 1, nº 78. Firmin-Didot et Cie., Paris, 1922, pp. 407 y 409.

católico		<i>que está hoy dentro de la iglesia de Abou Sardjah, en Misr.</i>	
MENOLOGIO	1265	Establece el 10 Abīb (17 de Julio) como fecha de la consagración de la iglesia de Sergio y Baco en Misr.	NAU, F.: <i>Martyrologes et ménologes orientaux: Les ménologes des évangélistes coptes-arabes</i> (Original en el Museo Británico: Or. 3382). Patrologia Orientalis Tome X. Firmin-Didot et Cie., Paris, 1915, p. 228.
Ange de SPOLÈTO	1304-1305	Dice que la Sagrada Familia pasó siete años en la cripta.	MONNERET DE VILLARD, U.: <i>Note storiche sulle chiese di al-Fustât</i> , en <i>Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei</i> , p. 307 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 98).
Pipino de BONONIA	1320	La llama <i>iglesia de la cueva</i> y dice que bajo el coro estaba la cripta donde estuvo la Sagrada Familia.	MANZINI, p. 88 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 91 y 104).
Simón SIMEONIS	1322-1324	Denominó <i>cueva</i> a la cripta donde la Sagrada Familia pasó siete años y habla de las columnas. De ella comenta la existencia de altares y de un pozo en su interior, así como que estaba situada bajo el coro. Dijo también que estuvo cerrada durante tres años a partir de 1320, y que se volvió a abrir el 8 de septiembre del año 1323. Asistió el 2 de febrero de 1324 a la celebración de la eucaristía oficiada por los franciscanos el día de la purificación de la Virgen, apuntando que el sultán Muhammad ibn Qalā'un an-Nasir (1310-1341) acordó dar el control de los Santos Lugares de Egipto a los <i>pequeños hermanos</i> , en referencia a la orden custodia.	<i>Itinerarium fratrum Symonis Semeonis et Hugonis illuminatoris ordinis fratrum minorum professorum, ad terram sanctam, 1322-1324</i> , publicado por ESPOSITO, M., pp. 16 y 87; GOLUBOVICH, G.: <i>Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francese</i> , Tomo III. Collegio di S. Bonaventura, 1918, pp. 271-272 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92, 95, 98, 100, 101, 104, 106 y 108).

Antonio de CREMONA	1327-1330	La llama <i>iglesia de la cueva</i> , y dice que la Sagrada Familia pasó siete años en la cripta. Participó en la cripta de las celebraciones litúrgicas de los franciscanos en la Navidad de 1330.	RÖHRICHT, Reinhold: p. 164 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92, 98 y 101).
Humberto de DIJON	1332	Relaciona el nombre de la iglesia con el de la Virgen María y dice que la Sagrada Familia pasó siete años en la cripta que hay bajo el coro.	KAEPPELI, T. y BENOIT, P.: <i>Un pèlerinage dominicain du XIV siècle: Le liber de locis et conditionibus terrae sanctae et sepulcro d'Humbert de Dijon O.P. (1332)</i> . Revue Biblique, Bd. 62, 1955, p. 521.
Guilielmus de BALDENSEL	1336	Llama a la iglesia de la <i>Beata Virgen</i> y dice que allí estuvo la Sagrada Familia.	CANISIUS, Willem van: <i>Thesaurus Monumentorum Ecclesiasticorum et Historicorum</i> . Vol. IV. Antwerp, 1725, p. 341 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 92).
Rodolfo de FRAMEYNSBERG	1346	Dice que en la cripta estuvo la Sagrada Familia y habla de escaleras de acceso y dos altares en ella.	CANISIUS, Willem van: <i>Thesaurus Monumentorum Ecclesiasticorum et Historicorum</i> . Vol. IV. Antwerp, 1725, p. 360 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 97, 105 y 106).
Fray Nicolás de POGGIBONSI	1346-1350	Comenta que en la cripta que hay bajo el coro la Sagrada Familia pasó siete años; que era <i>muy oscura</i> y que había <i>ante el altar un pozo de agua, del cual Ella (la Virgen María) bebía, y también José</i> . Habla igualmente de un icono de la Virgen que se atribuía al evangelista Lucas y atestigua el culto católico en la iglesia por parte de los franciscanos.	BACCHI DELLA LEGA, Alberto: <i>Libro d'Oltramare (1346-1350)</i> . Vol. II. Commissione per i testi di lingua. Bologna, 1968, p. 90 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92, 98, 101, 104, 105, 108 y 109).

Ibrahim ibn Muhammad IBN DUQMĀQ	1349-1407	Llama a la iglesia <i>Abū Sarġa</i> y la establece en lo que hoy conocemos por Viejo Cairo.	VOLLERS, K.: <i>Kitab al-Intisar li'wastat 'iqd al-amsar</i> , part IV. 1893, Cairo, p. 107 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 91 y 102).
Lionardo di Niccolò FRESCOBALDI	1384	Curiosamente atribuye la construcción de la iglesia a Santa Helena. Habla de <i>una capilla casi subterránea, descendiendo nueve escalones</i> , cuyo espacio era <i>una caja de 20 pies de largo y 10 de ancho</i> que tenía nichos en los muros y altares, y establece la duración de la estancia de la Sagrada Familia en siete años. Atestigua también el culto católico en la iglesia por parte de los franciscanos.	MANZI, G.: <i>Viaggio di Leonardo di Niccolò Frescobaldi in Egitto e in Terra Santa</i> . Rome, 1818, p. 102 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92, 98, 101, 105, 106 y 107).
Sir Robert SWYNBURNE	1392	La llama <i>iglesia de la cueva</i> y decía que la Sagrada Familia pasó siete años.	p. 381 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92 y 98).
Nicolás de MARTONI	1394-1395	La llama <i>iglesia de la cueva</i> y comenta que estuvo la Sagrada Familia. También menciona la existencia de iconos con la representación de Cristo, la Virgen y diversos santos.	LE GRAND, Léon: <i>Relation du pèlerinage à Jérusalem de Nicolas de Martoni, notaire italien (1394-1395)</i> . Bibliothèque de l'école des chartres, Paris, 1897, p. 597 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92 y 104).
Barón d'ANGLURE	1395	Decía que en Babilonia había una iglesia en la que la Virgen María y el niño Jesús pasaron siete años, pero no se especifica su nombre ni la presta mayor atención.	<i>Le Saint Voyage de Jérusalem</i> . Bibliothèque Catholique de Voyages et de Romans, Paris, 1859, p. 159.
Petrus de PENNIS	Siglo XIV	La llama <i>iglesia de la cueva</i> y dice que la Sagrada Familia pasó	<i>Libelus de locis ultramarinis</i> . Un original latino manuscrito se encuentra en la web Gallica:

		siete años en la cripta.	Bibliothèque Nationale de France (Petrus de Pennis, 1401-1500); KOHLER, Ch.: <i>Le Libellus de locis ultramarinis de Pierre de Pennis</i> . Revue de l'Orient Latin, 1902, p. 376 (Ref. COQUÍN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92 y 98).
SINOXARIO ETÍOPE (Revisión primitiva)	Siglos XIV y XV	En el apartado donde se habla de la muerte del patriarca Juan se dice que Andrés, un jacobita egipcio secretario de Abd al-Aziz hijo de Marwān, obtuvo la autorización de construir la iglesia de <i>Sargiyos</i> y Bakos. La construcción ocurriría bajo el patriarcado de Juan III y en Mirs.	GRÉBAUT, S.: <i>Le Synoxire Éthiopien (mois de Tahschasch)</i> . Patrologia Orientalis, Vol. XV, Firmin-Didot et Cie., Paris, 1927, p. 553.
Emmanuel PILOTI	1420	Dice que la Sagrada Familia pasó siete años en una cueva a la que se accedía por escaleras por los dos costados.	DOOP, P.H.: <i>Le Caire vu par les voyageurs occidentaux du moyen-âge</i> , en el Bulletin de la Société Royale d'archéologie d'Alexandrie, XXIV, 1951, p. 161 (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92, 98 y 105).
Ghillebert de LANNOY	1421-1423	La llama iglesia de la <i>Beata Virgen</i> y dice que la Sagrada Familia pasó en ella siete años.	POTVIN, Ch. y HONZEAU, J.-C.: <i>Euvres de Ghillebert de Lannoy</i> . Louvain, 1878, p. 95 (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92 y 98).
Felice BRANCACCI	1422	La llama iglesia de la <i>Beata Virgen</i> y dice que allí estuvo la Sagrada Familia. Menciona la cripta, a la que bajó por una escalera de cerca de diez escalones, viendo en ella un <i>sagrario en un nicho</i> .	CATELLACCI, Dante: <i>Diario di Felice Brancacci ambasciatore con Carlo Federighi al Cairo per il comune di Firenze</i> . En el Archivo Storico Italiano, 4ª Série, T. VIII. 1881, p. 177 (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92, 105 y 106).
Johannes		<i>Llama a la iglesia Nuestra Señora</i>	TOBLER, Titus: <i>Johannes</i>

POLONER	1422	<i>de Babilonia</i> y dice que allí estuvo la Sagrada Familia.	<i>Poloner</i> , en <i>Descriptiones Terrae Sanctae en los Siglos VIII, IX, XII y XV</i> . Leipzig, 1874, p. 280 (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 92).
AI-MAQRĪZĪ	1441	Decía que: <i>la iglesia de Bū Sarġa, próxima a la de santa Bárbara..., tiene una gruta en la cual se dice que Cristo y su madre María descansaron.</i>	WÜSTENFELD, Ferdinand: <i>Macrizi's Geschichte de Copten</i> . Göttingen, 1847, p. 50 (texto árabe), p. 120 (traducción). (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 91, 96 y 102).
Anselmo ADORNES	1470	Dice que estuvo la Sagrada Familia.	FEYS, E.: <i>Voyage d'Anselme Adornes à Jérusalem et au Mont Sinai</i> . Bruges, 1893, p. 156; DOOP, P.H.: <i>Le Caire vu par les voyageurs occidentaux du moyen-âge</i> , en el Bulletin de la Société Royale d'Égypte, XXVI, 1953, p. 109. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 97).
Félix FABRI (Fraile dominico)	1483	Dijo al llegar a Babilonia que todos los cristianos eran orientales y describe la <i>Visita a la iglesia de Abou Sirga, en el Viejo Cairo</i> destacando su decoración y comentando que la Sagrada Familia estuvo siete años en la cripta que había bajo el coro. En alusión a la cripta dijo que se bajaba por unas escaleras. También comenta que estuvieron postrados frente al altar, recibiendo indulgencias, y que había un baptisterio. Menciona la existencia de iconos con la representación de Cristo, la Virgen y diversos santos. Decía igualmente que en el lado derecho de la iglesia (no se puede precisar con respecto a qué) había una cisterna donde los sarracenos metían a sus hijos enfermos.	<i>Le voyage en Egypte</i> . Traducido del latín, presentado y anotado por el R.P. Jacques Masson. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d'Archéologie Orientale, Caire, 1975, pp. 462-465.

Joos VAN GHISTELE (Noble holandés)	1485	La denomina como <i>iglesia de la cueva</i> , porque según la tradición allí había estado la Sagrada Familia, y detallaba que <i>se baja por diez escalones</i> . Se refiere a las columnas como <i>tres pilares</i> y comenta los nichos en los muros.	Henric van der Keere, 1557; DOOP, P.H.: <i>Le Caire vu par les voyageurs occidentaux du moyen-âge</i> , en el Bulletin de la Societé Royale d'Egypte, XXVII, 1954, p. 21. (Ref. COQUIN, Ch.: op. cit., pp. 92, 97, 104, 105, 106 y 107).
Georges LENGHERAND	1485-1486	La llamó <i>iglesia de Nuestra Señora</i> y comenta que la estancia fue de siete años.	<i>Voyage de Georges Lengherand (1485-1486)</i> . Con introducción y notas del Marqués Godefroy Ménilglaise. Societé des Bibliophiles Belges, 1861, p. 179.
Bernardo de BREIDENBACH	1486 Latín 1498 Castellano	No menciona el nombre de la iglesia, pero como se ha podido ver al comienzo del capítulo la alusión es clara.	<i>Peregrinatio in Terram Sanctam</i> . Incunable. Maguncia, 1486; <i>Viaje de la Tierra Santa</i> . Colección primeras ediciones. Traducción de Martín Martínez de Ampiés de 1498. MEC, Madrid, 1974, Tercera Parte, p. CLII.
Gerolamo CASTIGLIONI	1491	Decía que <i>delante del altar</i> (de la cripta) <i>hay un pozo lleno de agua de la cual la Virgen María con el Hijo bebían</i> . Habla también que según la tradición había un icono de la Virgen María que se atribuía al evangelista Lucas.	MONNERET DE VILLARD, U.: <i>Ricerche sulla Topografia di Qasr as-Sam</i> , en el Bulletin de la Societé Royale de Géographie d'Egypte, XII, 1923, p. 223. (Ref. COQUIN, Ch.: op. cit., p. 97, 108 y 109).
Arnold VON HARFF	1496-1499	Dice que la Sagrada Familia estuvo siete años.	<i>The Pilgrimage of Arnold von Harff, Knight from Cologne through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the Years 1496 to 1499</i> . Traducción del alemán con introducción y notas de Malcom Letts. London, 1946, p. 126. (Ref. COQUIN, Ch.: op. cit., p.

			98).
Greffin AFFAGART	1533-1534	La llama <i>de Nuestra Señora</i> y dice que la Sagrada Familia estuvo siete años, así como que estaba enterrado <i>el buen señor de la Rivière</i> .	<i>Relation de Terre Sainte (1533-1534)</i> . Publicado con introducción y notas de Chabanon, J.: Archiviste Paléographe Correspondant du Ministère de l'Instruction Publique, Paris, 1902, p. 168.
Pierre BELON DU MANS (Médico y naturalista francés)	1547	En el Viejo Cairo habla de cristianos armenios y griegos, quienes les mostraron una capilla construida por un médico cristiano en honor de Nuestra Señora. Dice que en ella había una <i>caja</i> bajo tierra en la que estuvo la Sagrada Familia.	<i>Le voyage en Egypte de Pierre Belon du Mans</i> . Presentación y notas de Serge Sauneron. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d'Archéologie Orientale, Caire, 1976, p. 110 a.
Gabriel de Luetz d'ARAMON (Embajador francés ante los turcos)	1549	Decía que en el Viejo Cairo había una iglesia de griegos donde estuvo la Virgen María, aunque no menciona su nombre.	<i>Le voyage de Monsieur d'Aramon, ambassadeur pour le Roy en Levante script par Noble homme Jean Chesneau</i> . Publicado y comentado por SCHEFER, M. Ch.: Ernest Leroux Éditeur, Paris, 1887, p. 130.
Leopoldo BROCARDI	1556	La llama <i>Iglesia de Maria</i> , dice que estaba cerca de la iglesia griega de San Jorge, en el Viejo Cairo, y que en ella se encontraba la tumba del comerciante veneciano Alfonso Basalù.	Manuscrito publicado por MONNERET DE VILLARD, U.: <i>Ricerche sulla Topografia di Qasr as-Sam</i> , en el <i>Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte</i> , XII, 1923, p. 225. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92 y 103).
Christian Fürer von HAIMENDORF	1566	La llama iglesia de la <i>Beata Virgen Maria</i> y la destaca junto a la iglesia de San Jorge entre los monumentos antiguos.	<i>Itinerarium Aegypti, Arabiae, Palaestinae, Syriae aliarumque regionum orientium</i> . Editado por Abraham Wagenmann, Nuremberg, 1621, p. 19.

Nicolas Christoph RADZIVIL (Príncipe polaco)	1583	La llama iglesia de la <i>Beata Virgen</i> .	<i>Hierosolymitana et aegyptica Peregrinatio, illustrissimi Domini Nicolai Christophori Radzivili</i> . Brunsberg, 1601, p. 198. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 92).
Henry CASTELA	1600	Llamó a la iglesia <i>casa de San José</i> , y dice: <i>entré en una caverna que hay bajo la iglesia descendiendo por seis escalones y volviendo a subir por otros seis</i> .	<i>Le saint voyage de Hiérusalem et mont Sinay, faict en l'an du gran Jubié 1600</i> . Etfeventend à Paris, chez Lavrens Sonnius, Bourdeaux, 1603, p. 407.
Paolo Giovanni PRESENTI	1612-1613	Comenta que había en la cripta <i>un pozo de agua tan buena como que sabe a leche, al servicio de la Beatísima Virgen</i> , y dice que la Sagrada Familia estuvo siete años. Atestigua el culto católico en la iglesia por parte de los franciscanos.	<i>Pellegrinaggio di Gierusalemme, fatto et descritto per Gio. Paolo Presenti, cavaliere del Santissimo Sepolcro di Nostro Signore</i> . Bergame, 1615, p. 136. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 98, 101 y 108).
Pietro DELLA VALLE (Explorador italiano)	1616	Dijo que estuvo la Sagrada Familia y que había altares en la cripta.	<i>Viaggi di Pietro Della Valle il pellegrino, descritti da lui medesimo in lettere familiari all'erudito suo amico Mario Schipano, divisi in tre parti</i> , Vol. I, Brighton, 1843, pp. 177-179. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 97. y 106).
Caesar LAMBERT	1627, 1628, 1629 y 1632	Dice que la Virgen y sus acompañantes se refugiaron en el Viejo Cairo <i>en una casa bajo tierra</i> . Describe la cripta como muy espaciosa y con columnas; comentando sobre sus nichos (Se ha adaptado la traducción para que se entienda mejor): <i>En el ábside central, hacia la mitad del muro hay un lugar enriquecido de mármol blanco. Alrededor, de una gran piedra del mismo mármol del fondo, sobre la cual</i>	<i>Relation du Sieur Caesar lambert de Marseille de ce qu'il a veu de plus remarquable au Caire, Alexandria et autres villes d'Égypte ès années 1627, 1628, 1629 et 1652</i> . Publicado en <i>Relations veritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Bresil; avec l'Histoire de la dernière Guerre faite au Bresil, entre les Portugais & les Hollandois. Trois relatios d'Aegypte et une</i>

		<p>hay una cruz tallada a la antigua, donde dice que nuestra Señora reposaba. En el ábside izquierdo, una celosía de madera, que ellos dicen ser la misma que desde entonces se ve una especie de altar, sobre el cual hay una pieza de mármol blanco, donde se dice que nuestra Señora lavaba la ropa; En la habitación de mano derecha hay una pequeña cisterna recubierta de mármol blanco, donde Nuestra Señora cogía el agua para sus necesidades. Esta habitación está también cerrada de celosía de madera. Confundía la pila bautismal con un pozo, y menciona que la iglesia está enriquecida con cuadros (iconos) dorados, antiguos y raros.</p>	<p>du Royaume de Perse. Chez Agustin Courbe, Paris, 1651, pp. 30-32.</p>
Vincent STOCHOVE	1631	<p>Describe la cripta como una caja que sostiene tres arcadas; y sobre el altar ellos guardan devotamente una piedra sobre la cual, ellos nos dicen, que la Virgen tenía la costumbre de comer. Dice que la Sagrada Familia estuvo siete años.</p>	<p>Voyage du Levant du Sr. de Stochove, troisième édition revue et augmentée. Bruxelles, 1662, p. 443. (Ref. COQUIN, Ch.: op. cit., pp. 98 y 106).</p>
Francesco DE SECLI	1639	<p>Menciona la tradición de que allí estuvo la Sagrada Familia y dice que la cripta es accesible por ocho escalones revestidos de mármol.</p>	<p>Manuscrito publicado por MONNERET DE VILLARD, U.: Ricerche sulla Topografia di Qasr as-Sam, en el Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte, XII, 1923, p. 226. (Ref. COQUIN, Ch.: op. cit., p. 105).</p>
Jean COPPIN	1638-1639 1643-1646	<p>No dice el nombre de la iglesia, pero comenta que era de los coptos y que es donde estaba la casa que habitó la Sagrada Familia durante dos años. Informa de que en la nave eran enterrados los católicos que morían en El Gran Cairo, a donde se les llevaba</p>	<p>Voyage en Égypte de Jean Coppin. Présentation y notas de Serge Sauneron. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d'Archéologie Orientale, Caïre, 1971, pp. 164-166.</p>

		<p>en una camilla al amanecer, pagándose dos piastras por la sepultura. Comenta algo muy interesante para entender la arquitectura copta y que puede hacerse extensivo a otros entornos cercanos: que las puertas de las iglesias cristianas se hacían bajas para que los turcos no entraran a caballo. A la cripta se bajaba por algunos peldaños, encontrando una caja de 18 pies de largo por 8 de ancho. Dice también que escuchó misa, oficiada por el capellán de la Nación Francesa Jayme Recollet.</p>	
Gabrielle BRÉMOND	1645	<p>Llamó a la iglesia <i>San Sergio (Abou Serquis)</i>, al que confunde con un religioso local. Dice que es la más venerada por los coptos, estando construida sobre una casa donde según la tradición estuvo la Santa Virgen y su “Compañía”, siendo la cripta lo que quedaba de ella: <i>bajo el altar mayor en una capilla baja, subterránea y oscura</i>, en la que menciona columnas y altares.</p>	<p><i>Viaggi fatti nell’Egitto superiore et inferiore nel monte Sinay e luoghi più cospicui... opera del Signore Gabrielle Bremond, Marsiliese, Rome, 1679, pp. 61 y 62.</i></p>
Jean THÉVENOT	1657	<p>Llamó a la iglesia <i>San Sergio (Abou Sargis)</i>, dijo que estuvo la Sagrada Familia en una capilla baja que en otro tiempo fue una gruta, y que era de los coptos, aunque atestigua el culto católico en la iglesia por parte de <i>nuestros religiosos</i>, en alusión a los franciscanos.</p>	<p><i>Relation d’un voyage fait au Levant, contenant diverses particularités de l’Archipel, Constantinople, Terre Sainte, Egypte, Pyramides, mumies, désert d’Arabie, la Mecque..., Paris, 1664, p. 263.</i></p>
Antonius GONZALES	1665-1666	<p>Aunque no dice su nombre se refiere a ella como la iglesia principal del Viejo Cairo, <i>visitada por todos los peregrinos</i>. Menciona que estaba sobre el lugar ocupado por la Sagrada Familia durante su refugio en</p>	<p><i>Voyage en Egypte de Antonius Gonzales. Vol. I. Traducido del neerlandés, presentado y anotado por Charles Libois. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d’Archéologie Orientale, Caire,</i></p>

		Egipto, estando los restos de la casa bajo el gran altar de la iglesia, en un <i>lugar profundo y sombrío, como una capilla donde se puede celebrar misa</i> . Aclara que la iglesia era de los coptos, pero que permitían celebrar misa a los católicos. Cuando visitó la cripta por primera vez (10 de noviembre de 1665) dice que estaba inundada dos pies de altura, inconveniente que no encontró en otras visitas; que se bajaba por escaleras y que había una madera del Arca de Noé. Dice también que los padres capuchinos habían fundado una cofradía de la Santa Virgen que celebraba cultos todos los meses.	1977, pp. 116-118.
Giovanni Antonio SODERINI	1671	Hace referencia a las columnas de la cripta y habla de una viga de madera que decían provenía del Arca de Noé y que estaba encastrada en la parte oriental de la cripta.	Manuscrito publicado por MONNERET DE VILLARD, U.: <i>Ricerche sulla Topografia di Qasr as-Sam</i> , en el <i>Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte</i> , XII, 1923, p. 228. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 106 y 109).
Johan Michael VANSLEB	1672 -1673	Dice, confundiendo al personaje con la fuente, que la iglesia fue construida por el patrocinio de Saïd ibn Patriq, secretario copto del califa Abd al-Aziz ibn Marwan. La llamó <i>San Sergio</i> , y comenta que estuvo la Sagrada Familia, que había <i>una pequeña gruta... dividida en tres alas o partes... separadas por columnas</i> . Sobre sus nichos dice: <i>al fondo de la nave central hay un nicho en el muro y dentro de este nicho una piedra, que los coptos creen ha sido santificada por los vestigios de Nuestro Señor... en la tercera parte, hay también una piedra santificada por las trazas de Nuestro Señor</i> . También que <i>en la</i>	<i>Nouvelle Relation en forme de journal d'un voyage fait en Egypte en 1672 et 1673</i> . Compagnie des Libraires Associés, Paris, 1698, pp. 239 y 240.

		<i>primera nave al entrar está la pila bautismal de los coptos. Atestigua el culto católico en la iglesia por parte de los franciscanos y habla del epitafio de un gentilhomme que estaba enterrado en la cripta.</i>	
Corneille LE BRUN	1674	Menciona <i>algunos pilares</i> en la cripta y habla de una viga de madera que decían provenía del Arca de Noé y estaba encastrada en la parte oriental de la cripta.	<i>Voyage au Levant, c'est-à-dire dans les preincipaux endroits de l'Asie Mineure dans les isles de Chio, de Rhodes, de Chypre & c. d'Egypte, de Syrie, et de la Terre Sainte.</i> Delf, 1700, p, 190.
Francesco Gemelli CARERI	1693	Comentó que a la cripta <i>se baja por nueve banzos a la izquierda del coro</i> y que las naves de la cripta están ... <i>soportadas por tres columnas a la izquierda y cuatro a la derecha, que hace tres pequeñas separaciones.</i> Sobre los nichos decía: <i>hacia la mitad (del ábside), a cuatro palmos de altura, hay un hueco en el muro, que era el lugar donde dormían la Virgen María y el Niño Jesús; en el otro lado han hecho ver el lugar donde dormía San José; en el hueco del muro a la derecha Nuestro Señor reposó por primera vez, al entrar en la gruta. Hay también una piedra sobre la cual la Santa Virgen tenía costumbre de lavar, y una pieza del mismo material sobre la que comían.</i> Habla también de la viga de madera que decían provenía del Arca de Noé y estaba encastrada en la parte oriental de la cripta.	<i>Voyage du tour du monde, traduit de l'italien de Gemelli Careri par L.M.N., T. I. De la Turquie,</i> Paris, 1749, pp, 55-56. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 98, 105, 106, 107 y 109).
Anthoine MORISON	1697-1698	Dice que la Sagrada Familia estuvo siete años en la cripta que hay bajo el coro, a la que <i>se baja por dos escaleras que están cara a cara una de la otra compuestas</i>	<i>Relation historique d'un voyage nouvellement fait au Mont de Sinäi et à Jérusalem,</i> Toul, 1704, pp, 153 y 154 (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 98,

		<p>por una docena de escalones muy estrechos, y donde hay un pequeño pozo de un agua que yo he encontrado bastante buena. Atestigua también el culto católico en la iglesia por parte de los franciscanos.</p>	101, 104, 105 y 108).
Paul LUCAS	1704	<p>Describe el Viejo Cairo como lleno de ruinas. Se refiere a Abu Sirga como la iglesia de los coptos, diciendo que era bonita y que tenía la habitación de Jesucristo y la Santa Virgen. Describe la cripta como una caja de veinte pies de largo y diez de ancho. Habla también de un madero en la cripta que se atribuía al Arca de Noé. Decía que en la nave había varios francos enterrados y que los coptos cobraban dos piastras por ello. Comenta para terminar, que la puerta era baja, algo común en las iglesias cristianas de Oriente para impedir que los turcos entraran a caballo.</p>	<p><i>Voyage du Sieur Paul Lucas au Levant on y trouvera entr'autre une description de la haute Egypte, suivant le cours du Nil, depuis le Caire jusques aux Cataractes, avec une Carte exacte de ce fleuve, que personne d'avoit donnée.</i> Premier Volume. Paris, 1704, pp. 223-225.</p>
Archivos de Tierra Santa de los Padres Franciscanos	1713-1800	<p>Reflejan que la Orden administró el sacramento del bautismo en la cripta durante los años 1713-1800.</p>	<p>GUÉMARD, <i>La Nation Française et les églises de Terre Sainte du Caire.</i> Paris, 1929, p. 8. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i>, p. 101).</p>
Paul LUCAS	1714	<p>La llama iglesia de la Beata Virgen y dice que estuvo la Sagrada Familia en la cripta que hay bajo el coro. A ella accedió por escaleras: se baja por dos escaleras de doce peldaños cada una donde había ocho columnas de mármol, cuatro a cada lado. En el centro había un altar, y detrás (del altar del medio) había un pequeño nicho... que servía de cuna al Salvador del mundo... cerca de ella (las fuentes</p>	<p><i>Troisième voyage du Sieur Paul Lucas fait en MDCCXIV par ordre de Louis XIV dans la Turquie, l'Asie, la Sourie, la Palestine, la haute et la basse Egypte,</i> Vol. II. Rouen, 1719, pp. 51, 52 y 54. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i>, pp. 92, 97, 101, 104, 105, 106, 107, 108 y 109).</p>

		<p>bautismales), <i>en el muro, una cruz donde reposó el Niño Jesús Cristo al llegar al lugar; y en la otra nave, que está cerrada por un segundo tramo de columnas, se puso una piedra, sobre la cual la Virgen lavaba los paños de Nuestro Señor.</i> También que <i>en la pequeña nave que está al lado se ve la pila bautismal de los coptos.</i> Habla igualmente de una viga de madera que decían provenía del Arca de Noé y estaba encastrada en la parte oriental de la cripta. Atestigua el culto católico en la iglesia por parte de los franciscanos y de los cristianos griegos y armenios una vez al año en la cripta.</p>	
Archivos de los Padres Franciscanos	1714	Atestigua el culto católico en la iglesia por parte de los franciscanos.	En G. GOLUBOVICH, <i>Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano</i> , I, Según a Fedden (<i>BSAC</i> , X, (1944), p. 34. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 101).
VAN EGMONT	1717	Dice que los religiosos occidentales debían pagar una tasa a los coptos para poder acceder a la cripta y celebrar misa. También habla del epitafio del gentilhomme que mencionaba Vansleb (1672).	<i>Travels through Part of Europe, Asia Minor, the Islands</i> , London, 1759; Publicado por Fedden, <i>Bulletin de la Société d'Archéologie Copte</i> , X, 1944), nota I en la página 37. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 101 y 109).
Fr. Claudio SICART (Jesuita)	1723	Llamó a la iglesia <i>San Sergio</i> , dice que estuvo la Sagrada Familia, y atestigua el culto católico por parte de los franciscanos.	<i>Discours sur l'Egypte</i> , en <i>Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, Mémoires de Levant</i> , Tomo III, p. 452. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92, 97 y 101).
MYLLER	Antes de	Atestigua el culto católico en la	Editado en 1729, Según a

	1729	iglesia por parte de los franciscanos.	Fedden (<i>BSAC</i> , X, (1944), nota 1 a la p. 35). (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 101).
Benoît de MAILLET	H. 1735	Dice que estuvo la Sagrada Familia y describe la cripta como una pequeña capilla a la cual se baja por ocho o diez escalones y que esta capilla está sostenida por cuatro pilares, que forman de una parte y de otra un pequeño colateral, al fondo hay un pequeño altar. Detrás de este altar (del medio) el lugar, donde según la tradición se colocó la cuna del Niño Jesús en el tiempo de la huida a Egipto. En el pequeño colateral de mano derecha se ve un nicho, donde jugaba cuando estaba levantado.	<i>Description de l’Egypte contenant plusieurs remarques curieuses sur la géographie ancienne et moderne de ce país.....</i> Compuesto sobre las memorias del Señor de Maillet, antiguo cónsul de Francia en el Cairo por M. l’Abbé Le Mascrier, Paris, 1735, p. 211. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 97, 105, 106 y 107).
Frédéric-Louis NORDEN	1737-1738	Dice que estuvo la Sagrada Familia y que los religiosos occidentales debían pagar una tasa a los coptos para poder acceder a la cripta y celebrar misa.	<i>Voyage d’Egypte et de Nubie.</i> Insertado en la obra de L. Langlés. Vol. I, Paris 1795-1798, p. 78. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 97 y 101).
Richard POCOCKE	1740	Llamó a la iglesia <i>San Sergio</i> y habla de un icono de la Huida a Egipto en la cripta.	<i>A Description of the East and Some Other Countries</i> , Vol. I. London, 1743, p. 27. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92 y 109).
Claude-Louis FOURMONT	1746-1750	Llamó a la iglesia <i>San Sergio</i> , dice que estuvo la Sagrada Familia y menciona altares y nichos en la cripta. Atestigua el culto católico en la iglesia por parte de los franciscanos.	<i>Description historique et géographique des plaines d’Héliopolis et de Memphis.</i> Paris, 1755, p. 120. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 92, 97, 101, 107 y 108).
		Dice que los religiosos	Según Fedden (<i>BSAC</i> , X (1944),

HAYNES	1766	occidentales pagaban una tasa a los coptos para poder acceder a la cripta y celebrar misa.	p. 34. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 101).
Charles Nicolas Sigisbert SONNINI	1778	La denominó <i>gruta o capilla baja</i> y dice que según la tradición la Virgen pasó un tiempo con el niño Jesús cuando se vieron obligados a retirarse a Egipto. Dice también que los latinos tenían que pagar a los monjes coptos por visitar la capilla.	<i>Voyage dans la Haute et Basse Egypte</i> , Vol. III. Paris, 1799, p. 19.
Claude SAVARY	Anterior a 1786	Comenta que <i>la iglesia de San Sergio contiene una gruta que los cristianos tienen en gran veneración</i> , porque piensan que es donde la Sagrada Familia se retiró a causa de la persecución de Herodes, y dice que estaba pintada la escena de la Huida a Egipto, de estilo oriental y en la que destaca la calidad de la cabeza de la Virgen.	<i>Lettres sur l’Egypte</i> , Vol. I. Paris, 1786, p. 92.
M. JOMARD	1829	La llama <i>iglesia de María</i> , dice que estuvo la Sagrada Familia, y la sitúa en la <i>callejuela de la gruta nº 3</i> .	<i>Description de la ville et de la citadelle du Kaire</i> , en la <i>Description de l’Egypte</i> , Tomo XVIII, 2ª parte. Paris, 1829, p. 466, <i>Etat Moderne</i> , pl. 16. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 97 y 103).
Robert CURZON	1833	Puntualiza que el Viejo Cairo era en ese momento un monasterio copto <i>que contiene una cámara que se dice fue ocupada por la Santísima Virgen</i> .	<i>Visit to Monasteries in the Levant</i> . London, 1850, p. 22.
GENTIL	1852	En referencia a los franciscanos dice que: <i>... celebran la misa y las principales fiestas relativas a la infancia de Cristo</i> .	En GUÉMARD, <i>La Nation Française</i> , p. 8. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 101).

Matías RODRÍGUEZ SOBRINO	1853	Como se verá en el texto se refiere claramente a la cripta, aunque no diga el nombre de la iglesia donde se encuentra. Dice que la Virgen vivió siete años, que era de los coptos, y describe la cripta con ojos de peregrino.	RODRÍGUEZ SOBRINO, Matías: <i>op. cit.</i> , pp. 169 y 193.
LAORTY-HADJI	1856	Comenta que San Sergio era la iglesia del monasterio copto de Deir-el-Nassar. La describió como una capilla pobre decorada en el exterior con el gusto turco y <i>en el interior con pinturas griegas y algunas esculturas de madera, donde se encuentra el pescado</i> (que relaciona simbólicamente con el nombre de Cristo). Habla también de criptas, en plural, que relaciona igualmente con la Sagrada Familia.	<i>L'Égypte</i> . Paris, 1856, p. 362.
Adolphe JOANNE y Emile ISAMBERT	1861	Dice que tenía gran veneración una <i>capilla subterránea</i> donde la tradición establece que estuvo la Virgen María.	<i>Itinéraire descriptif, historique et archéologique de l'Orient. II^a partie.:</i> Malte, Égypte, Nubie, Abyssinie, Sinai. Septieme Partie (Égypte). Paris, 1878, pp. 990 y 991.
Teodoro DALFI (sacerdote)	1869	Comenta que en ese momento se conocía por <i>Casr-esch-chemmà</i> a lo que se llamaba <i>Deir-en-Nazarah</i> , que traduce como <i>monasterio o barrio cristiano</i> . Habla de la <i>célebre iglesia de San Sergio, que conserva el santuario designado por la tradición como el lugar principal de la Sagrada Familia en Egipto</i> .	<i>Viaggio Biblico in Oriente, Egitto, Istmo di Suez, Arabia Petrea, Palestina, Siria, Coste dell'Asia Minore, Constantinopoli ed isole, fatto negli Anni 1857, 1865, 1868</i> , Tome I: Egitto. Turin, 1869, p. 161.
George FLEMING	1877	Desprecia la cripta y cuestiona la presencia de la Sagrada Familia	<i>A Nile Novel</i> . Vol. I. London, 1877 (Segunda edición), pp. 163 y 164. (Ref. BUTLER, A.J.: <i>op.</i>

		en ella.	<i>cit.</i> , 1884, p. 181).
Alfred J. BUTLER	1884	Remonta la construcción de la cripta a los siglos II-III, pero tal y como la conoció la fechó en el siglo VI; mientras que la iglesia actual “según la tradición“ sería del siglo VIII. Habla también de la tradición de la Sagrada Familia y describe con gran detalle el conjunto. Será varias veces mencionado a lo largo de este trabajo.	<i>The Ancient Coptic Churches of Egypt</i> . Vol. I. Oxford at the Clarendon Press, London, 1970 (Primera edición, 1884), pp. 4, 181-203.
J.M. MIDDLETON	1885	Data la iglesia en el siglo VIII. Describió la cripta como una pequeña capilla de 20 pies de largo por 17 de ancho que estaba dividida en tres naves por arcadas y tenía altares, nichos, una pila y un pozo.	<i>Coptic Churches of Old Cairo</i> , en <i>Archaeologia</i> , Vol. XLVIII, pp. 405-406. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , 1974, pp. 95, 106, 108 y 109).
Sir Ernest Alfred Thompson Wallis BUDGE	1890	Dice que en el año 859 fue elegido en ella el patriarca Chenuda I. Atestigua la tradición de la Sagrada Familia, y describe la iglesia teniendo a A.J. Butler como referencia.	<i>The Nile, notes for travellers in Egypt</i> . Thomas Cook & Son, London, 1890, p. 120-121.
Michel JULLIEN	1891	En un primer momento dató la iglesia entre los siglos VII y IX, destacando sus columnas de mármol cipolino. Quiso ver también en las arcadas sobre arquitecra la transición entre los entablamentos griegos y las arcadas romanas.	<i>L’Egypte, Souvenirs bibliques et chrétiens</i> . Lille, 1891. pp. 228-231.
Karl BAEDEKER	1895 y 1898	Decía que la cripta es anterior a la invasión árabe y la iglesia también, aunque la confunde con la iglesia de Mari Girgis (San Jorge).	<i>Egypt, Handbook for travellers</i> . Londres (1895) y Leipzig (1898), p. 84 y p. 68 respect. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 94 y 95).

Edith Louisa BUTCHER	1897	Comenta que la cripta es de época apostólica y la iglesia de los siglos VII u VIII.	<i>The Story of the Church of Egypt, being an Outline of the History of the Egyptians under Their Successive Masters from the Roman Conquest until now.</i> Vol. I. Smith Elder & Co. Londres, 1897, pp. 17-18. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 94 y 95).
<i>Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe</i>	1897-1952	Actas de las reuniones en las que establecían las intervenciones que realizó dicho organismo, también sobre el patrimonio copto. Cuentan con documentación fotográfica y explicación de las actuaciones llevadas a cabo en la iglesia de Abu Sirga entre 1897 y 1952.	<i>Bulletin du Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe:</i> Fasc. 14 (1897), pp. 103-105; Fasc. 29 (1912), p. 35; Fasc. 31 (1912), p. 226; Fasc. 32 (1915-1919), pp. 194 y 195; Fasc. 36 (1930-1932), pp. 272 y 273; Fasc. 39 (1941-1945), p. 135; Fasc. 40 (1949-1950), pp. 213, 229 y 356.
Stanley Edward LANE-POOLE	1898	Establece la cronología de la cripta antes del siglo X y la iglesia en el siglo X.	<i>Cairo, Sketches of its History, Monuments and Social Life.</i> London, 1898, p. 219 y 220.
R. Montague FOWLER	1901	Remonta la cripta al siglo VI, y la iglesia al siglo VII.	<i>Christian Egypt, Past, Present and Future.</i> London, p. 194. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 94 y 95).
Michel JULLIEN	1904	Remontó la construcción de la cripta a los siglos II-III, pero estimó que la iglesia era del siglo VII. Dice que ésta fue en gran parte destruida en un incendio en 1329. En la cripta documenta altares, nichos y una pila bautismal al fondo de la nave derecha que servía para bautizar a los niños por inmersión, así como de la existencia de un pozo y que desde el año 1330, los religiosos de San Francisco, venidos al Gran Cairo, obtendrían mantener	<i>Kasr ash-Schamma'ah au Vieux Caire ou la Babylone d'Egypte,</i> en <i>Etudes</i> , nº 100. 1904, p. 379. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 94, 95, 100, 102, 108 y 109).

		<p><i>una lámpara en el santuario.</i> Decía también que los comerciantes venecianos compraron la cripta y se la donaron en 1698 a los franciscanos.</p>	
Johann Georg Herzog SUSACHSEN Duque de Saxe	1914	Establece el origen de la cripta en el siglo VI.	<i>Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens</i> , Berlin, pp. 5-6. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 94).
S.H. LEEDER	1918	Sus comentarios no se refieren concretamente a Abu Sirga, estando más enfocados hacia las costumbres coptas, pero las fotos de Paul Dittrich que contiene son esenciales para conocer detalles de la iglesia antes de las importantes reformas del <i>Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe</i> realizadas en el primer cuarto del siglo XX.	<i>Modern Sons of the Pharaohs</i> . Book II. Hodder and Stoughton, London, 1918, p.176.
Ugo MONNERET de VILLARD	1929	Remonta la cripta al siglo VI, y la iglesia al VII, mencionando una restauración en los siglos XI o XII.	<i>Old Cairo</i> , en <i>Handbook for travelers</i> by Karl Baedeker, <i>Egypt and the Sûdân</i> . Leipzig, 1929, pp. 114-116.
Marcus H. SIMAIKA Pacha	1937	Establece el origen de la iglesia a finales del siglo IV o pc. del V, y su destrucción a causa del incendio ordenado por Marwan II, último califa Omeya (744-750), siendo nuevamente destruida en el siglo X.	<i>Guide sommaire du Musée Copte et des principales églises du Caire</i> . Imprimerie Nationale, Boulaq, 1937, pp. 61-67.
<i>History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church</i>	1943-1970 Reedición de traducciones relativamente	Establece la elección del patriarca Chenuda I en la iglesia en el año 859 (1); la de Efrén en el 975 (2); y la de Macario II en el 1102 (3). Existió también la costumbre de consagrar patriarcas en la iglesia, como Cristódulo (1047), como si	Traducido y comentado por Yassa 'Abd al-Masih, O.H.E. Khs-Burmester, Aziz Suryal Atiya y Antoine Khater, Le Caire, 1943, 1948, 1959, 1968, 1970 (1) <i>H.P.E.C.</i> (Vol. II, parte I), pp. 19-21; (2) <i>H.P.E.C.</i> (Vol.

(H.P.E.C.)	modernas de documentos antiguos.	Abu Sirga fuera una iglesia episcopal (4). El escrito muestra el descontento del sacerdote de al-Mualaqa, mostrando con ello la rivalidad entre ambas iglesias. El siguiente patriarca optó por hacerlo en al-Mualaqa; Se menciona también la asamblea que hubo en la iglesia para investir a Sanhūt, diácono del monasterio d'amba Pšoi el 17 de octubre de 1088 (5); o otra asamblea para elegir a Juan el 7 de octubre 1118 (6). También menciona el enterramiento el 19 de mayo de 1092 de Sanufah, un monje del monasterio de amba Maqarius que murió mártir (7).	II, parte II), p. 136; Karšouni (<i>París, BN, syr. 65, fol. 247 v-257 r</i>), éd. L. Leroy, ROC, t. XIV (1909), p. 381 (traducción), p. 391 (texto); (3) <i>H.P.E.C.</i> (Vol. III, parte I), pp. 3-4; (4) <i>H.P.E.C.</i> (Vol. II, parte III), p. 255; (5) <i>H.P.E.C.</i> (Vol. II, parte III), pp. 346-347; (6) <i>H.P.E.C.</i> (Vol. III, parte I), pp. 24-26, 28 y 33-34; (7) <i>H.P.E.C.</i> (Vol. III, parte I), pp. 87 y 88. (Ref. a todas ellas en: COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , pp. 98 y 100).
Alexandre BADAWY	1947	Dice que la cripta puede ser del siglo III o del siglo V, y establece su destrucción como consecuencia del incendio ordenado por Marwan II, último califa Omeya (744-750).	<i>Les premières églises d'Égypte jusqu'au siècle de St. Cyrille, en Kyrilliana, spicilegia edita S. Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo.</i> Le Caire, 1947, p. 376. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 94).
Elisabeth LOUKIANOFF	1953	Data la iglesia en el siglo IV. Establece su destrucción como consecuencia del incendio ordenado por Marwan II, último califa Omeya (744-750), siendo reconstruida en los siglos XI o XII.	<i>L'Église Copte</i> , en <i>CC</i> , n° 3 (1953), pp. 22-23 y, n° 4 (1953), p. 21. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 94).
Georg GRAF	1957	Dice que la cripta es probablemente del siglo VI, pero sobre una construcción del siglo IV.	<i>Ägypten, II, Bedeutsame Koptische und Klöster</i> , en <i>Lexicon der Marienkunde</i> , herausgegeben von Konrad Algermissen, Ludwig Böer, Carl Feckes, Julius Tyciak, Vol. 1. Ratisbonne, p. 34. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 94).
Maria	1959	Remonta la cripta al siglo VI.	<i>Ägypten, einst und heute</i> ,

CRAMER			Viesbaden, p. 18. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 94).
Dorothea RUSSEL	1962	Establece la cripta entre los siglos II y IV.	<i>Medieval Cairo and the Monasteries of the Wādi Natrūn. A Historical Guide.</i> Weidenfeld and Nicolson, Londres, pp. 86 y 97. (Ref. COQUIN, Ch.: <i>op. cit.</i> , p. 94).
Pahor LABIB	1963	Relaciona la iglesia con la Sagrada Familia	<i>El Cairo Copto.</i> En <i>Koptische Kunst; Christentum am Nil.</i> Essen, 1963, p. 94.
Richard KRAUTHEIMER	1965 (1ª ed).	Dice que las Iglesias del Viejo Cairo como Abu Sirga revierten a una planta basilical columnaria con transepto continuo o tripartito y con tres ábsides, estableciendo la construcción de San Sergio en el siglo XII.	<i>Arquitectura Paleocristiana y Bizantina.</i> Manuales de Arte Cátedra, Madrid, 2009, p. 356.
Charalambia COQUIN	1974	Recopila un gran número de referencias relacionadas con las iglesias del Viejo Cairo, incluyendo Abu Sirga. Algunas de ellas registradas en esta recopilación.	<i>Les Édifices Chrétiens du Vieux-Caire.</i> Vol. I. <i>Bibliographie et Topographie Historique.</i> IFAO, Caire, 1974, pp. 87-113.
Raouf HABIB	1979	Se refiere a las cronologías hechas por otros autores, agrupándolas entre los siglos V-VI y VIII, y estableciendo paralelismos con las iglesias sirias de los siglos VI-VII.	<i>Cairo's Ancient; Coptic Churches a Short Account.</i> Cairo. 1979, pp. 23 y 30.
Abuna Gabriel BESTAVROS	Sin concreter (Década de los 80 o 90 del siglo XX).	Dice que <i>la iglesia fue restaurada durante el gobierno de Saladino, en el año 1171 por Hanna El-Habah, ministro jefe de los coptos.</i>	Folleto fotocopiado titulado <i>Resumen de la Historia de la iglesia de San Sergio; la iglesia más antigua de Egipto.</i> El Cairo. Sin fechar ni foliar.

Otto Friedrich August MEINARDUS	1994	Fecha el origen de la iglesia en el patriarcado de Juan II (Principios del siglo VI)	<i>The Historic Coptic Churches of Cairo.</i> Philopatron-Traslation and Publishing House, Cairo, 1994, pp. 20-25.
José SANCHO RODA	Septiembre 1998	Informe sobre los problemas de humedad de la cripta y propuesta de intervención.	<i>Proyecto de Restauración de la cripta de la iglesia de San Sergio (Abu Sirga) en El Cairo.</i> Archivo Sancho Roda.
José SANCHO RODA y Antonio SÁNCHEZ-BARRIGA	Diciembre 1999	Aspectos históricos de carácter general y detalles técnicos de las intervenciones llevadas a cabo en la primera fase del proyecto de la cooperación española.	<i>Iglesia Copta de Abu Sirga en El Cairo.</i> En la Revista Internacional del Patrimonio Histórico R&R, nº 35, pp. 48-60.
José SANCHO RODA y Antonio SÁNCHEZ-BARRIGA	Mayo 2000	Aspectos históricos de carácter general y algunos detalles técnicos de las intervenciones llevadas a cabo en la primera fase del proyecto de la cooperación española.	<i>La Iglesia Copta de Abu Sirga. Los orígenes del cristianismo en Egipto.</i> En Ars Sacra, Revista del Patrimonio Cultural de la Iglesia, nº 13, pp. 36-47.
Sayed SALAMA	2001	La relaciona con la presencia de la Sagrada Familia y comenta también la reconstrucción llevada a cabo en 1171 por Hanna el-Abah, ministro copto de Saladino (1171-1193).	<i>La Huida de la Sagrada Familia a Egipto; escritura, tradición y arqueología.</i> Colección Raíces de la Fe, nº 3. Bilbao, 2001, p. 196.
Egy-Tech Group	2001	Informe sobre los problemas de humedad de la cripta y propuesta de intervención.	<i>Protection and strenghtening of the Holy Family Cript at Abu-Serga Church,</i> En <i>Historical Constructions. Possibilities of numerical an experimental techniques proceeding of the III International Seminar.</i> University of Minho, Guimarães, 2001, pp. 1111-1120.

Conor M. POWER	2001	Aspectos históricos generales sobre el Viejo Cairo y específicos para la desecación del subsuelo.	<i>Preliminary Assessment of the Physical State of the Old Cairo Structures.</i> Development Alternatives Inc., Cairo, 2001.
Peter GROSSMANN	2001	Establece como patrocinador de la iglesia a Atanasio de Edesa, secretario de Abd al-Aziz Ibn Marwan (685-705). Tiene hipótesis sobre la forma que pudo tener en planta la iglesia.	<i>Christliche Architektur in Ägypten.</i> Brill, Leiden, Boston, Köln, 2001, pp. 414-416.
Cornellis HULSMAN	15/05/2002	Artículo en el que se cuenta con comentarios de Peter Grossmann en una visita al Viejo Cairo y se muestra la disparidad cronológica.	<i>Scholars and clergy differ in dating historical churches in Egypt.</i> Arab-West Journal (AWJ), nº 24.
Yasmine EL-RASHIDI	20/08/2003	Entrevista a Peter Sheehan al hilo de los trabajos arqueológicos que se estaban llevando a cabo en el Viejo Cairo.	<i>Reconstructing the past (Reconstruir el pasado).</i> En Al-Ahram Weekly On-Line. nº 651.
MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica	2003	Evaluación y condicionantes de proyectos financiados por la Cooperación Española	<i>Evaluación del Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española.</i> Referencias continuadas a lo largo del documento.
Alberto GARÍN (Coordinador)	2004	Aspectos históricos de carácter general y resumen de los trabajos de restauración llevados a cabo por la cooperación española.	<i>Abu Sirga: La iglesia copta de San Sergio y San Baco del Viejo Cairo; las primeras huellas del cristianismo en Egipto.</i> Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 2004.
Elizabeth. S. BOLMAN	2006	Analiza las pinturas medievales “descubiertas” por el doctorando durante los trabajos de	<i>The Newly Discovered Paintings in Abu Serga, Babylon, Old Cairo: The Logos made Visible.</i> Bulletin of the

		restauración.	American Research Center in Egypt, 2006, Number 190.
Gawdat GABRA & Marianne EATON-KRAUSS	2007	En 1330 se concedió a los franciscanos el derecho a celebrar misa en la cripta, un privilegio que se mantuvo durante los siglos XVII y XVIII. La obra se complementa con buen material gráfico, pero con pocos datos.	<i>op. cit.</i> , p. 235.
Peter SHEEHAN	2010	Análisis histórico de Babylon y conclusiones de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el contexto del proyecto de desecación del subsuelo de la zona, incluyendo Abu Sirga.	<i>Babylon of Egypt; The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City.</i> An American Research Center in Egypt Edition. The American University in Cairo Press, Cairo-New York, 2010.
Gonzalo LÓPEZ-CUERVO	2012	En relación a la iglesia de Abu Sirga expone los métodos empleados para conseguir imágenes 3D de la cripta.	<i>Desarrollos para la explotación de datos integrados mediante fogogrametría láser y escáner en proyectos de patrimonio arquitectónico.</i> Tesis doctoral sin publicar. Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid, 2012, pp. 82-91.
Gawdat GABRA (Coordinador)	2013	No tiene en cuenta los resultados de las excavaciones arqueológicas.	<i>The History Religious Heritage of Old Cairo: Its Fortress, Churches, Synagogue, and Mosque.</i> American University in Cairo Press, Cairo-New York, 2013.
Sayed HEMEDA	Junio de 2014	Analiza el posible comportamiento de la iglesia de Abu Sirga ante riesgos sísmicos y geotécnicos.	<i>Seismic Hazard Analysis for Architecture Heritage Preservation in Egypt: The Case of the Cairo's Oldest, Abu Serga Church.</i> En Journal of Civil Engineering and Science. Vol. 3, pp. 118-128.

5.2.- DE BABYLON AL VIEJO CAIRO

El motivo que propicia hablar primeramente de *Babylon* o *Babilonia* radica en la estrecha relación que tiene con el tema de estudio, aunque no hay que identificarla con la mítica ciudad mesopotámica, sino con la *Babilonia del Nilo*.

La Gran Enciclopedia Larousse la define en esencia de forma inmejorable con estas palabras:

*Antigua ciudad de Egipto de origen griego, al norte de Menfis, situada junto al canal que unía el Nilo con el Mar Rojo. Fue sede de un obispado importante en los albores de la era cristiana. Actualmente ocupa su lugar una parte de los barrios viejos de El Cairo*²⁷².

Se ha relacionado con la antigua ciudad de Kheraha, documentada en una estela del año 730 antes de Cristo y, aunque no se sabe muy bien la razón que hizo que se la cambiara el nombre²⁷³, la hipótesis más evidente sería la noticia que aporta Diodoro Siculo sobre la presencia de esclavos babilónicos en ese entorno²⁷⁴.

Resulta interesante saber que cuando Estrabón (64 a.C.-23 d.C.) viajó a Egipto acompañando a una expedición militar romana, ya documentó en Babylon la presencia de una de las tres legiones acuarteladas en el territorio²⁷⁵. Los romanos, en un principio habrían ocupado una fortaleza levantada por los persas en el siglo VI antes de Cristo, pero en ese momento al cambiar el nivel de las aguas quedaría algo apartada del río, lo que haría que con el tiempo cambiaran su emplazamiento²⁷⁶. Los restos de la fortaleza, reforzada en época bizantina, son aún evidentes, aunque lejos de su antiguo esplendor, conservándose en su interior y en el entorno un buen número de inmuebles religiosos antiguos de significativa importancia para coptos y judíos (fig. 42 y 43).

²⁷² GRAN ENCICLOPEDIA LAROUSSE, Vol. 3. Editorial Planeta, Barcelona, 1990-91, p. 1082.

²⁷³ DUNN, J.: *Fort Babylon in Cairo*. <http://m.touregypt.net/featurestories/babylon.htm> (9/09/2015).

²⁷⁴ SALAMA, S.: *op. cit.*, 195.

²⁷⁵ ESTRABÓN: *The Geography of Strabo*. Traducción de Horace Leonard Jones. The Loeb Classical Library. Harvard University Press. London, 1959, pp. 3-215. Libro VIII de la colección, que se corresponde con el libro XVII del original del Estrabón.

²⁷⁶ DUNN, J.: *op. cit.* El autor atribuye a Trajano el traslado, aunque como se verá la fortaleza de Babylon sería tras las últimas excavaciones arqueológicas posterior a ese momento.

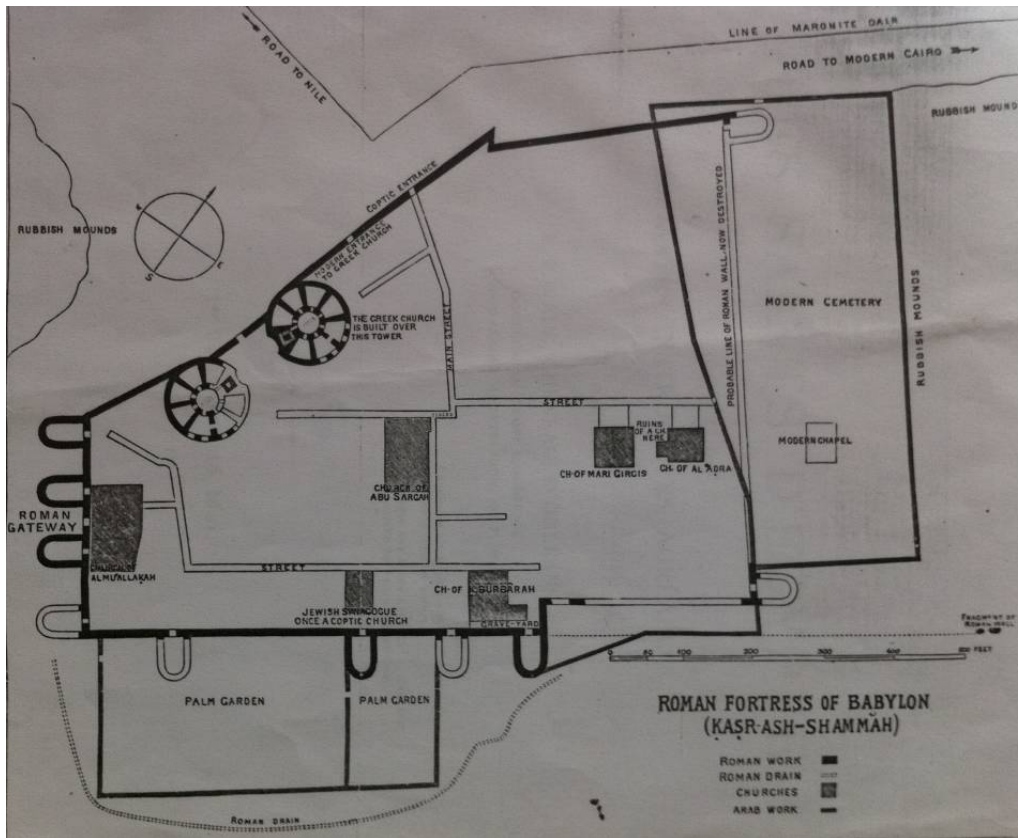


Fig. 42.- Plano de la fortaleza romana de Babylon con la localización de los inmuebles religiosos contenidos en ella. Publicado por A. J. Butler en *Ancient Coptic Churches of Egypt*. Vol I. 1884, p. 154.

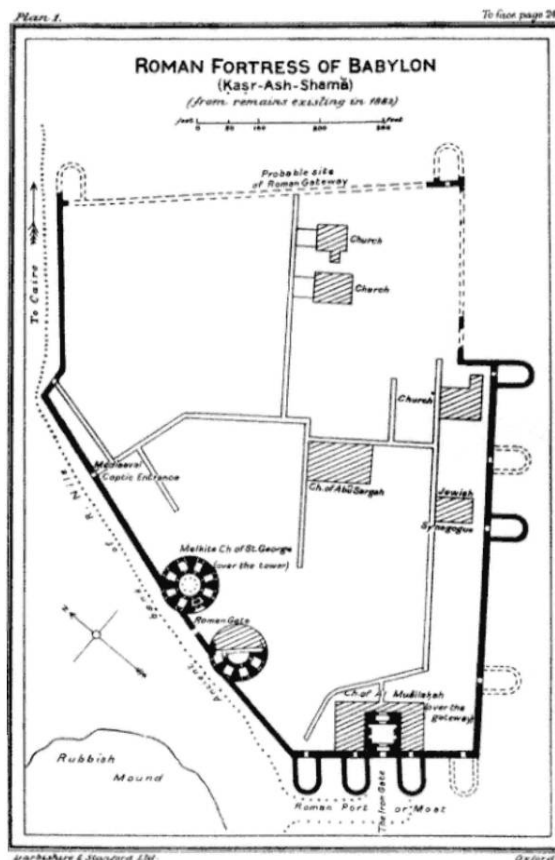


Fig. 43.- Plano de la fortaleza romana de Babylon publicado por A.J. Butler en *The Arab Conquest of Egypt And the Last Thirty Years of the Roman Dominion*. Que contiene: *The Treaty of Misr in Tabari* (1913) y *Babylon of Egypt* (1914). Oxford University Press, 1978, p. 241. Tanto en este caso como en el anterior Abu Sirga se encuentra en el centro.

Los orígenes del fuerte romano de la Babilonia del Nilo se remontaron tradicionalmente a la época del emperador Trajano (98-117 d.C.)²⁷⁷, pero como se verá pudo levantarse en realidad durante el gobierno de Diocleciano (284-305 d.C.) y ser ampliado posteriormente, seguramente bajo el gobierno de Justiniano (527-565 d.C.); momento en el que se reforzaron o levantaron nuevas fortificaciones fronterizas para asegurar el Imperio y su comercio²⁷⁸. Sería lo más lógico, teniendo en cuenta que su aspecto, pues a pesar de las restauraciones presenta un trabajo a base de piedra y ladrillo típico de las construcciones bizantinas por la bicromía. Su vestigio más monumental es sin duda la “puerta romana” o “puerta sur”, denominada también “puerta del agua”, intervenida en distintos momentos y donde resulta más evidente la acumulación de estratos en el entorno como consecuencia de la diferencia de nivel (fig. 44).



Fig. 44.- Puerta sur de la fortaleza romana de Babylon durante los trabajos arqueológicos y de restauración. Aparece en el grabado publicado por Michel Jullien (fig. 48) con el número 10. Fotografía del doctorando.

²⁷⁷ BUTLER, A.J.: *Babylon of Egypt. A Study in the History of Old Cairo*. Oxford at the Clarendon Press, Oxford, 1914, pp. 5-14. Consultado en este caso en otra de sus obras: *The Arab Conquest of Egypt and the Last Years of the Roman Dominion*. Oxford University Press, 1978.

²⁷⁸ KRAUTHEIMER, R.: *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*. Cátedra, Madrid, 2009, p. 301.

La idea que se ha tenido tradicionalmente del fuerte Babilonia es que el Nilo pasaba junto a la muralla oeste, en la que se encuentran las dos grandes torres circulares, contando con una especie de muelle al canalizarse un tramo del río hasta la “puerta del agua”. Dicha teoría quedó recogida de forma inmejorable en 2009 en la recreación virtual del reportaje de la serie “Ciudades bajo tierra” dedicado a El Cairo (fig. 45), donde también su presentador, Don Wildman, acompañado del inspector del Servicio de Antigüedades Ahmed Abdelrazik, visitó la fortaleza romana de Babylon, presentándola como un enclave estratégico para proteger los envíos de grano a lo largo del Nilo²⁷⁹.



Fig. 45.- Fotograma del programa “Ciudades bajo tierra” dedicado a El Cairo, donde se muestra en la recreación virtual la denominada “puerta del agua” y su conexión con el río Nilo.

De todo lo dicho hasta ahora es especialmente interesante la referencia al canal que unía el Nilo con el mar Rojo, elemento que aunque no sea muy conocido para este trabajo resulta definitorio. Heródoto, que visitó Egipto entre el 460 y el 455 a.C.²⁸⁰ conoció el canal abierto por Darío el Grande (522-486 a.C) para conectar Egipto con sus tierras persas, pero documentó igualmente el intento frustrado del faraón Nicaio II (610-

²⁷⁹ CIUDADES BAJO TIERRA: *El Cairo*. Episodio grabado en 2009 y emitido en Energy, 29/03/2015, 10:30 horas.

²⁸⁰ HERÓDOTO: *Historia; el logos egipcio*. Edición y traducción de de Manuel Balasch. Colección Cátedra Letras Universales, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 189-288.

595 a.C) por conseguir la misma infraestructura. Por su parte, Estrabón conoció el canal que desembocaba cerca de la ciudad de Arsínoe, comentando el hecho curioso de que en el pasado se habían llegado a abandonar proyectos de este tipo a punto de estar finalizados porque se pensaba que las aguas del Mar Rojo podrían inundar Egipto²⁸¹.

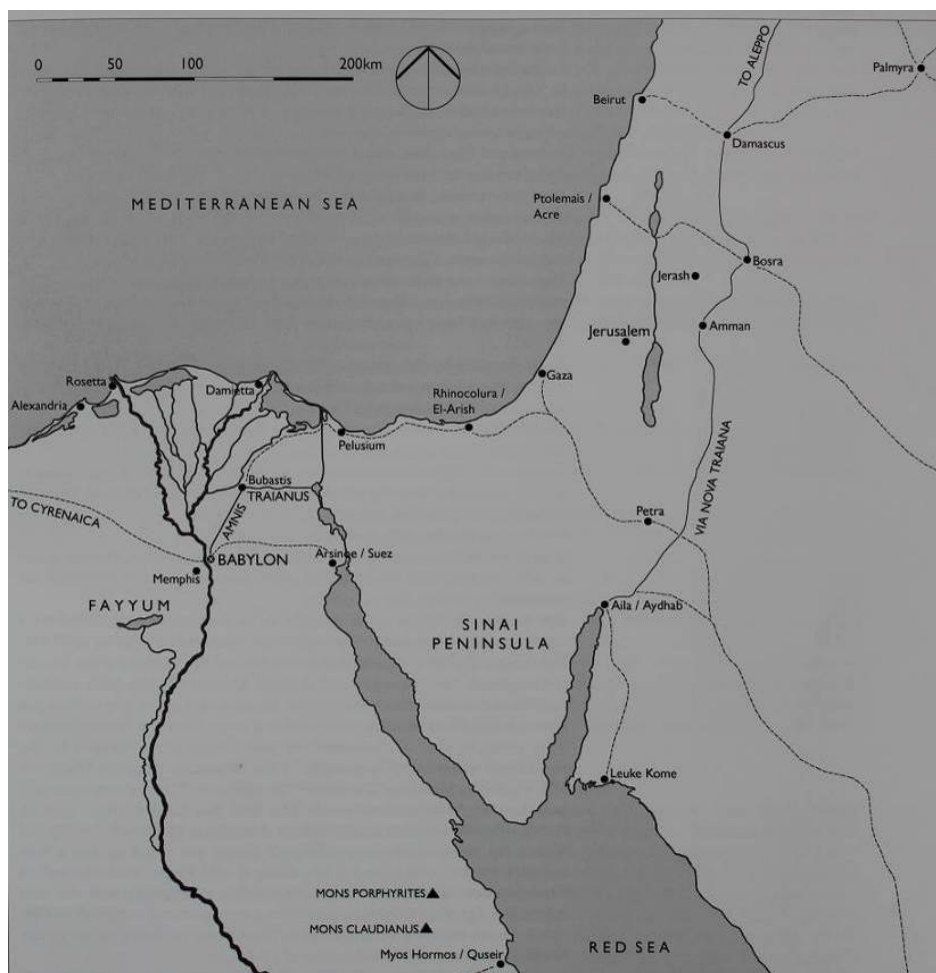


Fig. 46.- Mapa de Egipto y Oriente Próximo en torno al año 110 d.C. Realizado por Nicholas Warner y publicado por Peter Sheehan, p. IX.

Por lo tanto, ya existía un canal que tenía su embocadura en el entorno de El Cairo actual para conectar el Nilo con el Mar Rojo antes de la llegada de los romanos, el que mencionó Estrabón, aunque Mommsen consideraba secundaria su importancia al dedicarse al transporte de materiales de construcción. En época de Trajano los romanos aumentaron su caudal cuando lo conectaron desde Babylon y lo orientaron hacia

²⁸¹ ESTRABÓN: *op. cit.*, p. 77.

Bubastis, permitiendo incluso que se cruzaran dos embarcaciones, lo que haría que fuese conocido como *Amnis Traianus* o *Augustus Amnis* (“río de Trajano” o “río del emperador”)²⁸². La duda estaba en saber dónde conectaba exactamente el canal, algo que A.J. Butler se preguntaba a principios del siglo XX²⁸³ estudiando el plano del Viejo Cairo publicado por Casanova (fig. 52), aunque antes de los últimos trabajos arqueológicos era prácticamente imposible averiguarlo al no contarse con ningún indicio claro que permitiera a simple vista ni siquiera intuir su presencia (fig. 79).

La fortaleza sería después una de las mejores con las que contaría el ejército bizantino en África, jugando un papel destacado en el relevo de poder al final de este periodo en Egipto, ya que es donde se había atrincherado el ejército imperial tras la batalla mantenida contra el invasor árabe en Heliópolis (agosto del año 640). El ejército árabe invasor la sitió entonces y aprovechó los meses siguientes para tomar el resto del territorio, hasta que finalmente en abril del año 641 los bizantinos la rindieron²⁸⁴.

Dos años antes, cuando llegaron los árabes a conquistar Egipto, una gran hambruna azotaba sus tierras de origen, algo que se solventó en primera instancia con el envío por parte de ‘Amr ibn al-As de una gran caravana con provisiones a lo largo de 1300 kilómetros. Pero una vez conquistado el país los árabes, retomando la idea de los romanos, pensaron hacer un canal que uniera el Nilo con el Mar Rojo, entendiendo que sería un medio de transporte más rápido y eficaz para cumplir ese cometido, intentando recuperar en primera instancia el antiguo canal romano de Trajano²⁸⁵. El problema, para Cooper, sería que tuvieron que buscar una nueva embocadura para conectarlo al río, al haberse puesto ya a construir Fustat en el entorno de un tramo cegado del canal; aunque una vez habilitada una nueva entrada más al norte lo recuperaron y rebautizaron con el nombre de “canal de los creyentes”. La duda radicaría, sin embargo, en saber exactamente en qué momento se había cegado el canal, pues lo único seguro es que cuando llegaron los árabes no estaba operativo.

²⁸² MOMMSEN, T.: *El Mundo de los Césares*. Versión directa de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, Madrid, Buenos Aires, Madrid, 1983, p. 416.

²⁸³ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1914, p. 35.

²⁸⁴ RUNCIMAN, S.: *op. cit.*, p. 32.

²⁸⁵ COOPER, J.: *Navegar entre el Mediterráneo y el Mar Rojo*. Traducido por Eugeni López Vanyó. En la web <https://observatoriodelnautilus.wordpress.com/2012/04/25/navegar-entre-el-mediterraneo-y-el-mar-rojo>. Philip K. Hitti en su *Historia de los Árabes*, pp. 131 y 132 habla también de la recuperación del canal por parte de los árabes, concretando que estaba cubierto de cieno y fango.

Por algún motivo que se desconoce, a los árabes no les resultó especialmente interesante la fortaleza romana de Babylon, aunque es de suponer que en un primer momento la ocuparan. Tras la fundación de Fustat, debido a su proximidad, el recinto viviría un nuevo momento de esplendor asociado a que los coptos y los judíos se instalaron intramuros y construyeron varios edificios religiosos. No obstante, resulta curioso que en siglo XII, concretamente entre 1160-1173, el viajero navarro Benjamín de Tudela destacara que en El Cairo hubiera unos siete mil judíos, diferenciara entre El Cairo Nuevo y El Cairo Viejo (Fustat), o mencionara la preocupación de la población por el nivel del agua del río, que se anunciaba diariamente e inundaba el terreno durante unos dos meses²⁸⁶, pero no comentara nada de los restos del fuerte Babilonia ni de sus iglesias. Tampoco Ibn Battūta a principios del siglo XIV mencionó ningún edificio copto cuando describió El Cairo, a pesar de que según dijo pasó por la mezquita de al-‘As²⁸⁷, que está junto a la fortaleza de Babylon.

Por ello, aunque existan fuentes que constatan la existencia de iglesias en el recinto, todo parece indicar que Babylon sufriría a lo largo de la Edad Media una progresiva decadencia relacionada con el paulatino alejamiento de los asentamientos islámicos, ya que tras la destrucción de Fustat los restos de la fortaleza romana quedaron separados de El Cairo. El lugar se convertiría en una especie de gueto para los cristianos y recibió distintos nombres relacionados con ello: *Qasr ar-Rūm* (Ibn Duqmaq, 1349-1407); *Qasr as-Sam* (Sinoxario Etíope, siglos XIV-XV); *Qasr el Chama* o *Deyr el Nassar* (En el mapa de la expedición francesa de Napoleón publicado en la *Description de l’Egypte*, fig. 49); *Deir-en-Nazarah* (Teodoro Dalfi, 1869) o *Kars-eeh-Chemmâh* (Jullien, 1891), ambos traducidos por “barrio cristiano”. Actualmente se emplea el de *Qasr el-Shama*, nombre con interpretación simbólica que se vendría a traducir por *Castillo de la Vela*²⁸⁸, siendo igualmente muy utilizado el de “barrio copto”. Debido a esa decadencia pasaría prácticamente desapercibido hasta la llegada de los franceses a finales del siglo XVIII, que lo documentaron junto con un buen número de restos arqueológicos de época faraónica que encontraron en Egipto (fig. 47, 49 y 51).

²⁸⁶ LEVY, L.: *Un viajero medieval: Benjamín de Tudela*. En Aldaba, revista del Centro Asociado de la UNED de Melilla, nº 8, 1987, pp. 55-58. Habría que entender que la importante comunidad judía de Alejandría, así como hicieron por el mismo tiempo los coptos al trasladar el patriarcado, se trasladó a la nueva capital, donde estaba el centro de poder político y económico.

²⁸⁷ BATTŪTA, I.: *A través del Islam*. Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 146.

²⁸⁸ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 317. La Enciclopedia Copta dice “de la cera”.

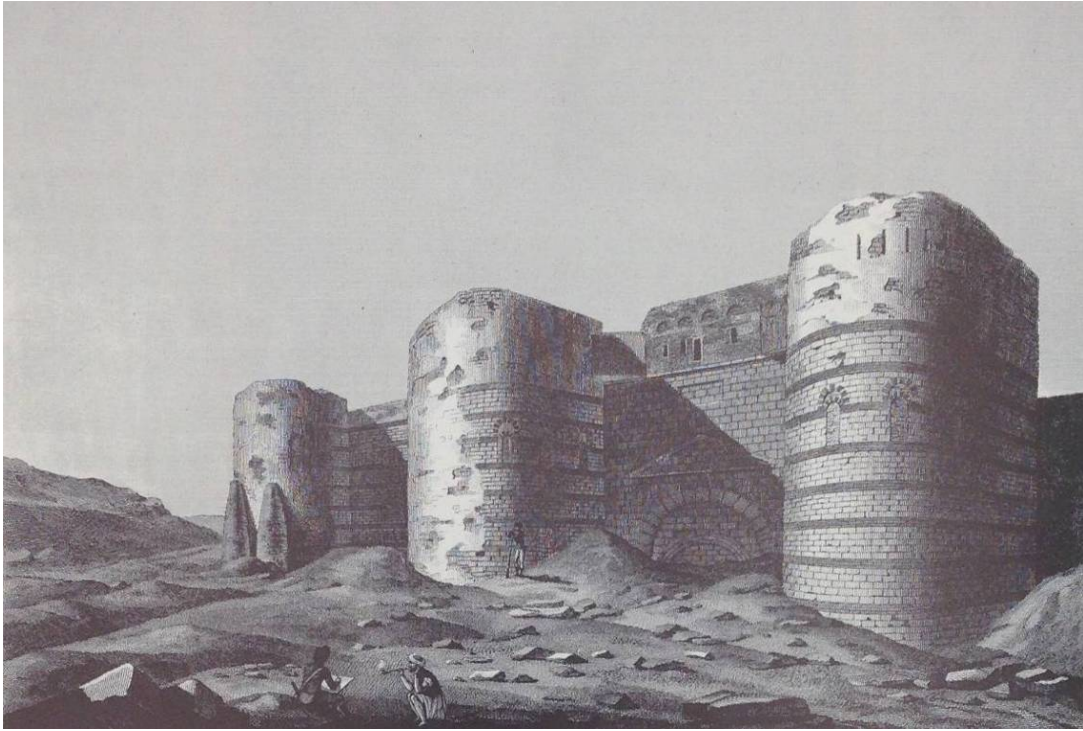


Fig. 47.- Puerta sur o “del agua” de la fortaleza de Babylon parcialmente enterrada en el siglo XVIII. Obtenido de la revisión de la famosa *Description de l’Egypte* realizada tras la expedición napoleónica, publicada Coulston & Dewachter (Babilone Vol. V, pl. 20).

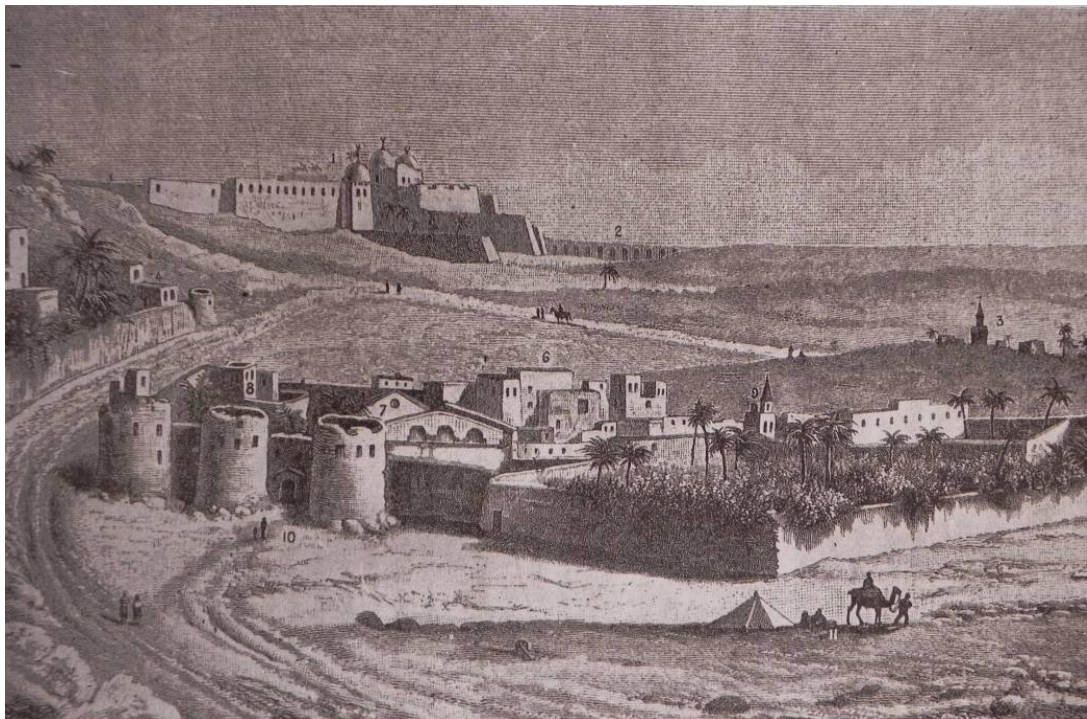


Fig. 48.- El Viejo Cairo a finales del siglo XIX. 1. Barrio de san Mercurio; 2. Acueducto; 3. Mezquita de ´Amr ibn al-As; 4. Convento armenio; 5. Convento maronita; 6. Iglesia de san Sergio; 7. Iglesia de al-Muallaqa; 8. Iglesia griega de san Jorge; 9. Iglesia de santa Bárbara; 10. Puerta romana. Grabado de Canedi publicado por Jullien en *L’Egypte; Souvenirs Bibliques et Chrétiens*, p. 223.

La llegada de los franceses supondría también la elaboración de mapas cada vez más precisos formal y tecnológicamente hablando, como puede apreciarse a continuación.

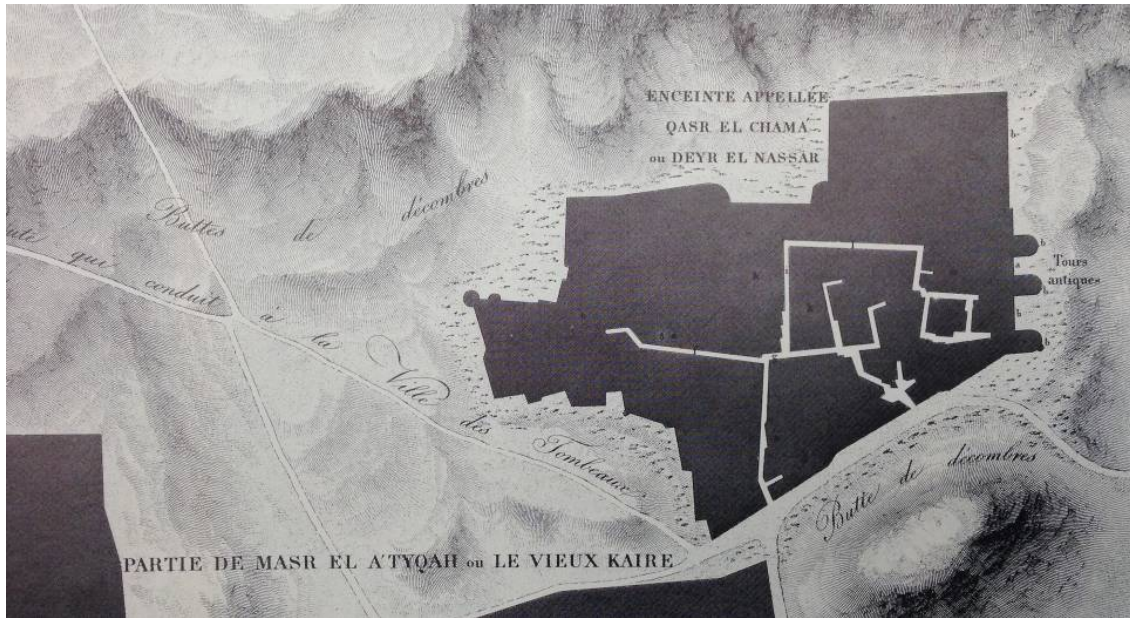


Fig. 49.- Detalle del perímetro y las calles existentes en el interior de la fortaleza romana de Babylon a finales del siglo XVIII. de la revisión de la *Description de l'Égypte* (1798) publicada por Coulston & Dewachter (Babilone Vol. V, pl. 20).

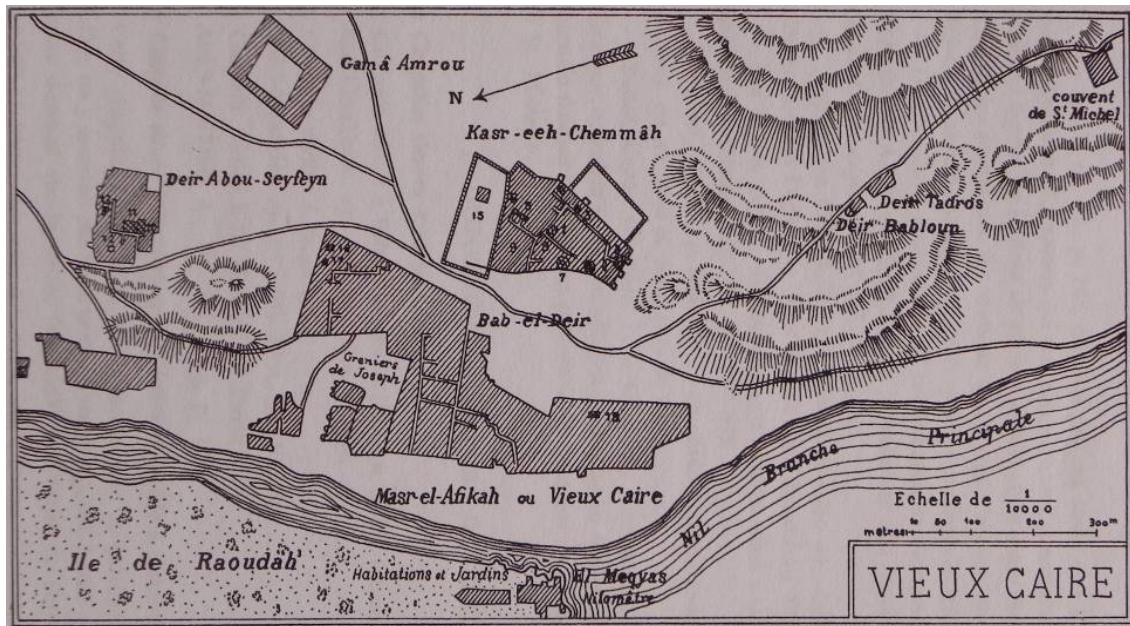


Fig. 50.- Plano del Viejo Cairo a finales del siglo XIX. 1. Iglesia de San Sergio; 2. Iglesia de al-Muallaqa; 7. Iglesia griega de San Jorge; 8. Hospicio de los Padres Franciscanos. Publicado por Jullien en *L'Égypte; Souvenirs Bibliques et Chrétiens*, 1891, p. 225.

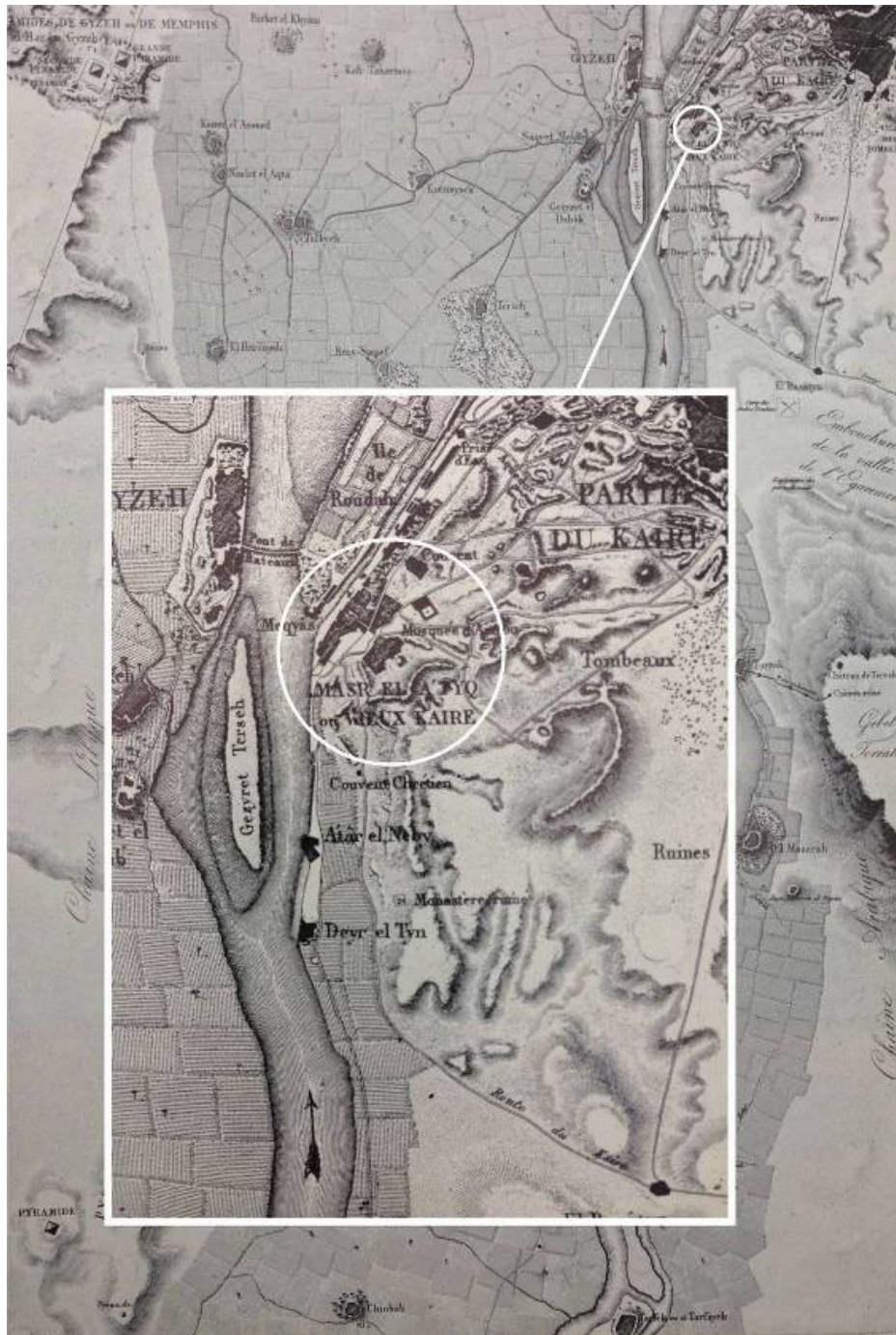


Fig. 51.- Mapa del entorno de Babylon. En el centro de los círculos se encuentra la fortaleza romana. Obtenido de la revisión de la *Description de l'Egypte* publicada Coulston & Dewachter (Babilone Vol. V, pl. 1).

Desde la segunda mitad del siglo XX mapas callejeros supondrán un paso más en la documentación urbana, permitiendo moverse por las ciudades con precisión (fig. 53), aunque Google Maps y Google Earth han revolucionado en los últimos años la tecnología de geoposicionamiento (figuras 54 y 55).

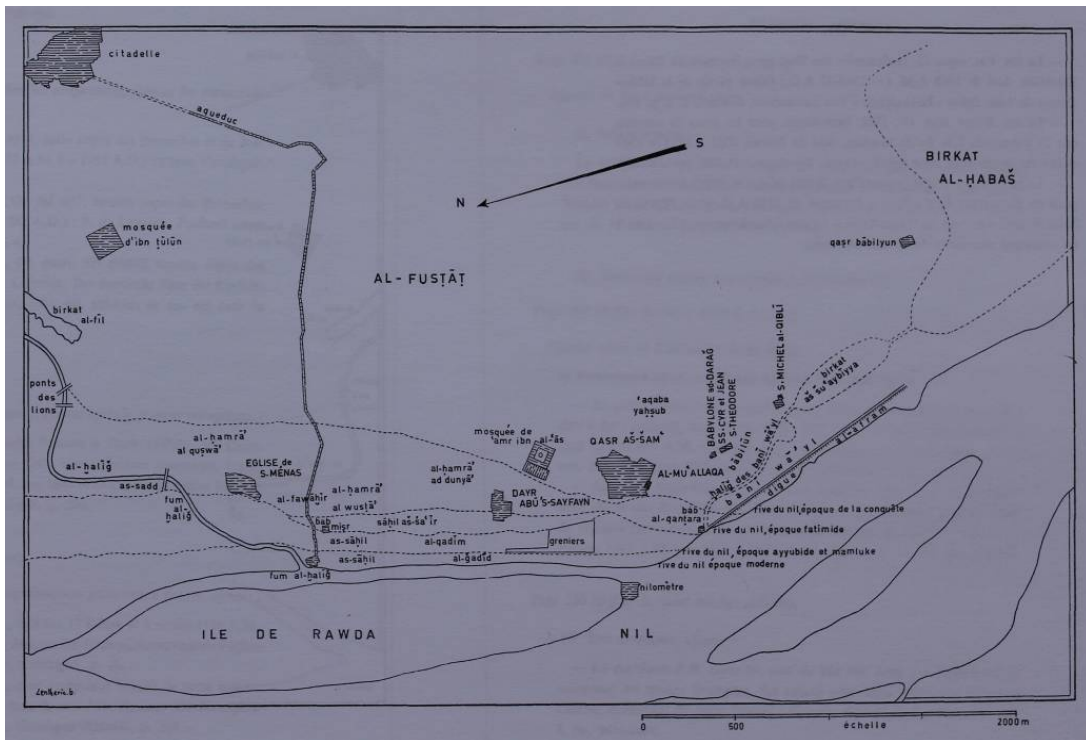


Fig. 52.- Plano del Viejo Cairo entre los siglos XIV y XVIII elaborado por Lenthaler y publicado por P. Casanova en *Essai de reconstruction topographique de la ville d'al Foustat ou Misr*. Tomado de la publicación de Charalambia Coquin (Plano IX).



Fig. 53.- Callejero actual de El Cairo con el entorno de la fortaleza de Babylon enmarcado en la parte inferior.

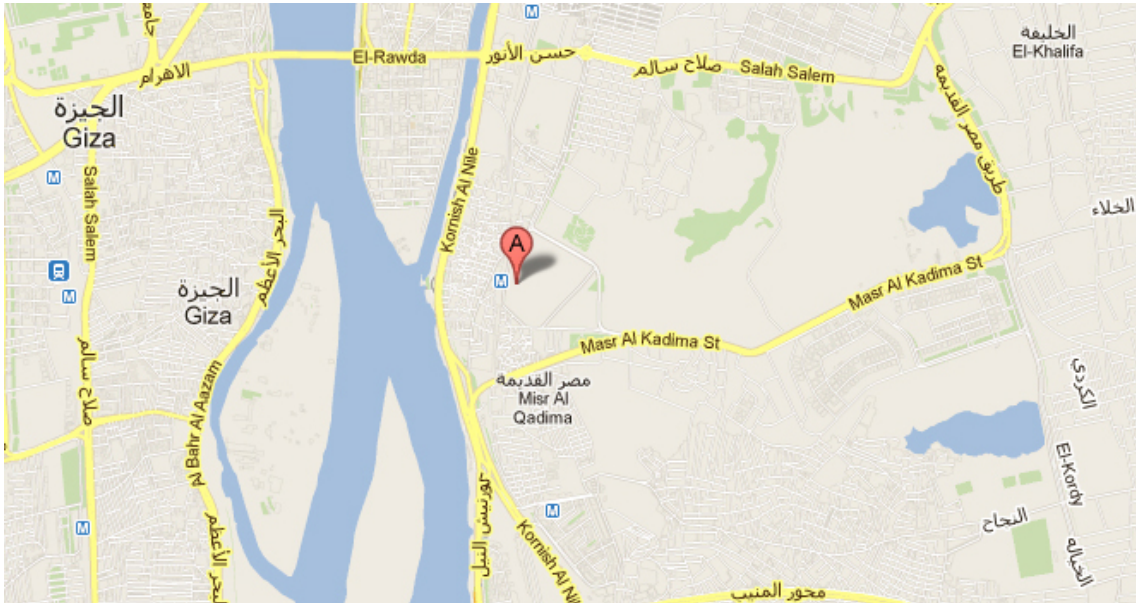


Fig. 54.- Localización del Viejo Cairo en Google Maps.

Con ello los tradicionales mapas impresos (fig. 53) han quedado obsoletos, ya que los de Google no dan solamente la localización vía satélite, sino que también aportan referencias de todo tipo que hacen que sea una herramienta de lo más completa. Google Earth tiene la ventaja de disponer de imágenes reales, aunque en el caso del Viejo Cairo no es posible por el momento recorrer sus calles.

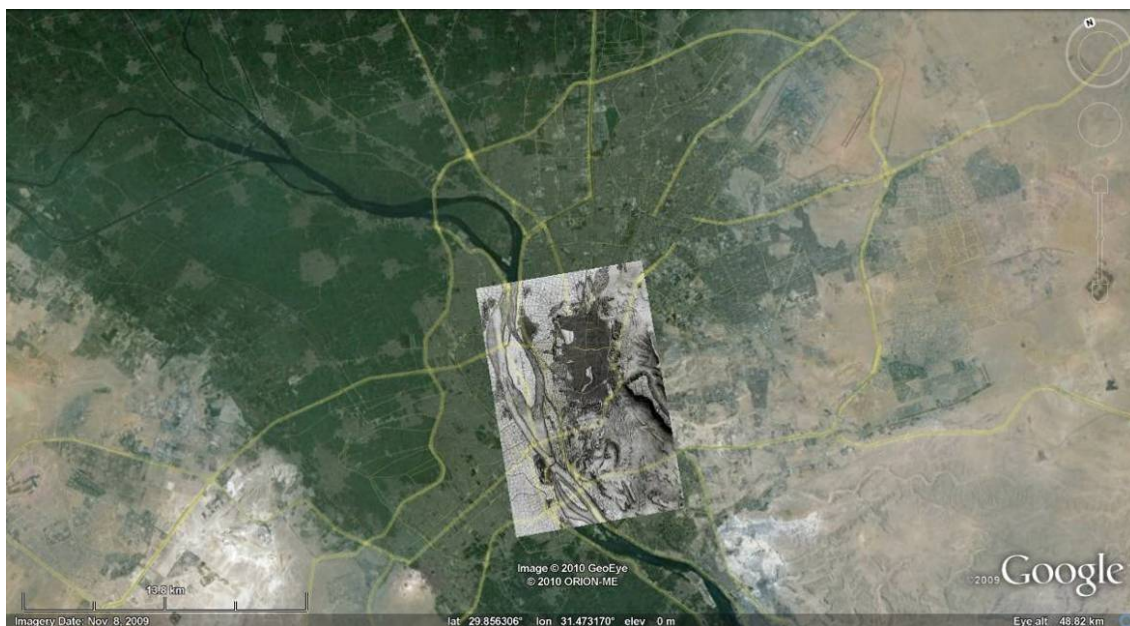


Fig. 55.- El Cairo desde Google Earth, que hasta el momento supone el último paso en tecnología de geoposicionamiento.

Cuando desde finales del siglo XIX empezó a interesar el pasado del Viejo Cairo surgió la inquietud por saber exactamente dónde había estado conectado el canal con el Nilo. Alfred J. Butler sabía que atravesaba Babylon²⁸⁹, pero no que al llegar los árabes en el año 640 estaba cegado desde hacía tiempo, otro motivo por el cual no se podría localizar. Por su parte, la excavación arqueológica, a la que está asociado en buena medida el presente trabajo, ha permitido concluir que la fortificación se levantó sobre la propia embocadura del canal hacia el año 300, cuando se estima que Diocleciano quiso protegerla, estando flanqueada precisamente su entrada por las dos grandes torres circulares. Es más, para el arqueólogo Peter Sheehan no hay evidencias arqueológicas ni documentales de fortificaciones anteriores a este periodo en este lugar concreto²⁹⁰, elaborándose en torno a estos descubrimientos un planteamiento del aspecto que tendría en época de Diocleciano que resulta ciertamente espectacular (fig. 56), así como difícil de imaginar en base a los restos de la fortaleza que se conservan actualmente.

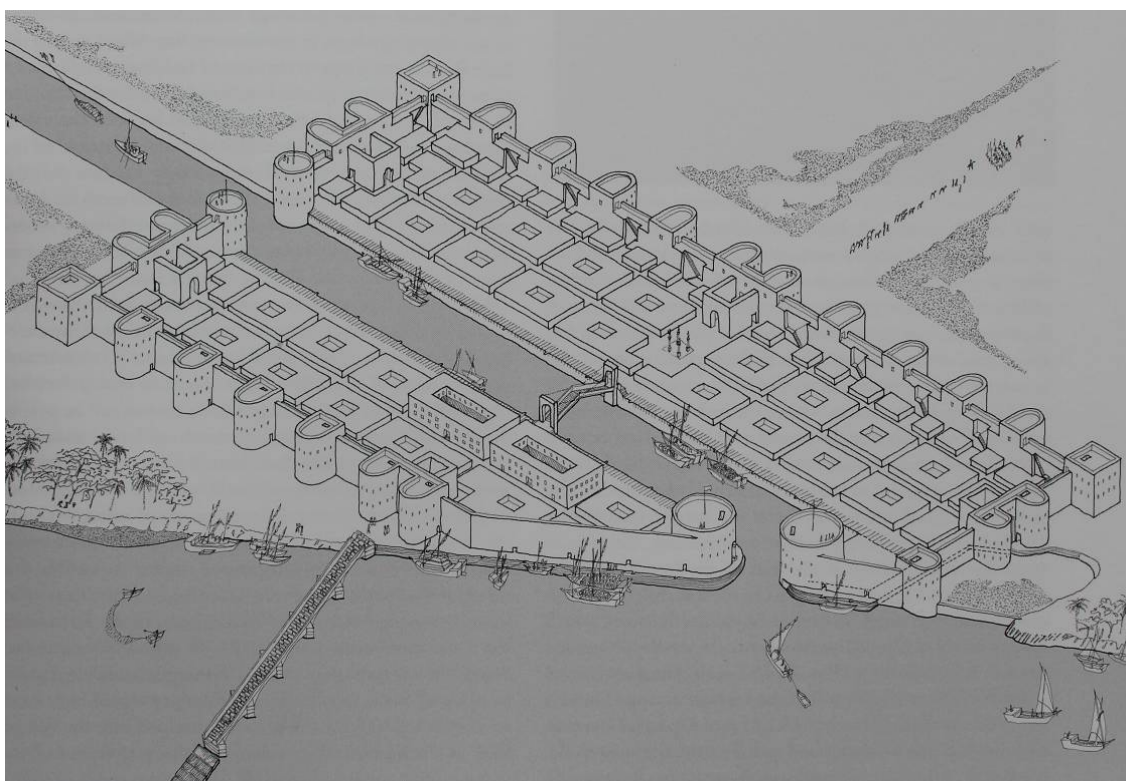


Fig. 56.- Reconstrucción axonométrica de la fortaleza romana de Babylon. Dibujo de Nicholas Warner publicado en *Babylon of Egypt; The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*, 2010, p. 61.

²⁸⁹ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1914, p. 35. Cuando habla sobre el canal decía *Fluye a través de la ciudad de Babilonia*, por lo que supondría que el mismo vendría a cortar el urbanismo en horizontal, no en vertical.

²⁹⁰ SHEEHAN, P.: *Babylon of Egypt; The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*. The American University in Cairo Press, Cairo-New York, 2010, pp. 20 y 58.

5.3.- LOS SANTOS SERGIO Y BACO

Las fuentes indican que desde su fundación en el siglo VII la iglesia de Abu Sirga estuvo bajo la advocación de los santos Sergio y Baco, aunque hasta mediados del siglo XIII no aparezca documentalmente denominada con el nombre completo (Santos Sergio y Baco; menologio de 1265). Pero, ¿quiénes fueron los Santos Sergio y Baco?

Hay varios santos con el nombre de *Sergio*, pero la titularidad en este caso se debe al sirio Sergio de al-Rusafa, oficial de la legión romana martirizado por no querer renegar de la fe cristiana junto a su lugarteniente Baco en el año 303, bajo el gobierno del coemperador Maximiano²⁹¹. Etimológicamente *Sergio* es la transcripción del vocablo siríaco *seraga*, cuyo significado es *lámpara o antorcha*²⁹².

Al extenderse su devoción se construyeron varias iglesias en su honor, además de la que nos ocupa, siendo la más famosa la de Constantinopla, actualmente mezquita, que se comenzó en tiempos de Constantino, se terminó bajo el gobierno de Constantino II²⁹³, y se reconstruyó bajo el gobierno de Justiniano. En Rusafa, lugar del martirio, se erigió en el año 431 la basílica que haría que Justiniano rebautizara posteriormente la ciudad como *Sergiopolis*²⁹⁴ (fig. 57). En el año 512 se levantó también en su honor en Siria la catedral de Bosra, y posteriormente en Francia una capilla cerca de la catedral de Chartres y otra en el cementerio de Aliscamps (Arles)²⁹⁵; mientras que en Italia se edificaron dos, una en Roma, que llegaría a ser diaconía cardenalicia, y otra en Monti, llamada también *Santa María del Pasculo*, perteneciente a los Rutenos²⁹⁶, en la que se custodian parte de sus reliquias, traídas de Siria por los cruzados²⁹⁷.

²⁹¹ SALAMA, S.: *op. cit.*, p. 196. Aunque en muchos casos se aluda al mismo como emperador, en realidad Maximiano fue un coemperador de Diocleciano.

²⁹² RÉAU, L.: *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los Santos. De la P a la Z*. Traducción de Daniel Alcoba. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1998, p. 208.

²⁹³ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 31.

²⁹⁴ BUTLER, A.: *Vidas de los Padres, Mártires y otros principales santos: deducidas de monumentos originales*. Tomo X. Valladolid, 1791, pp. 201 y 202.

²⁹⁵ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1998, p. 208. Al hablar de Baco aclara también que la iglesia de Roma que tenía su nombre se rebautizó bajo la advocación de San Dionisio, así como que la capilla de Chartres se demolió en 1704 (Idem: *Iconografía de los Santos. De la A a la F*, 1997, pp. 167 y 168).

²⁹⁶ RAE.: *op. cit.*, p. 1947: *Liturgia ortodoxa que acepta la autoridad del papa (de Roma) relacionada con Ucrania*.

²⁹⁷ VV.AA.: *Biografía eclesiástica completa. Vidas de los personajes del Antiguo y Nuevo Testamento; de todos los santos que venera la Iglesia, Papas y eclesiásticos célebres por sus virtudes y talentos, en*

El que en la actualidad para los católicos ninguno de ellos sea muy conocido se debe, por un lado, a que siempre estuvieron más ligados al ámbito oriental y, por otro, a que en el año 1969 se los relegaría tras su adopción icónica por parte del movimiento gay en los Estados Unidos²⁹⁸. En relación con este hecho Boswell los dedicó un capítulo completo en una de sus obras bajo el epígrafe *la pasión de san Sergio y san Baco*, donde traduce y comenta escritos griegos antiguos con un carácter muy apócrifo que nos sirven para extraer aquellos hechos esenciales relacionados con su vida y martirio²⁹⁹.

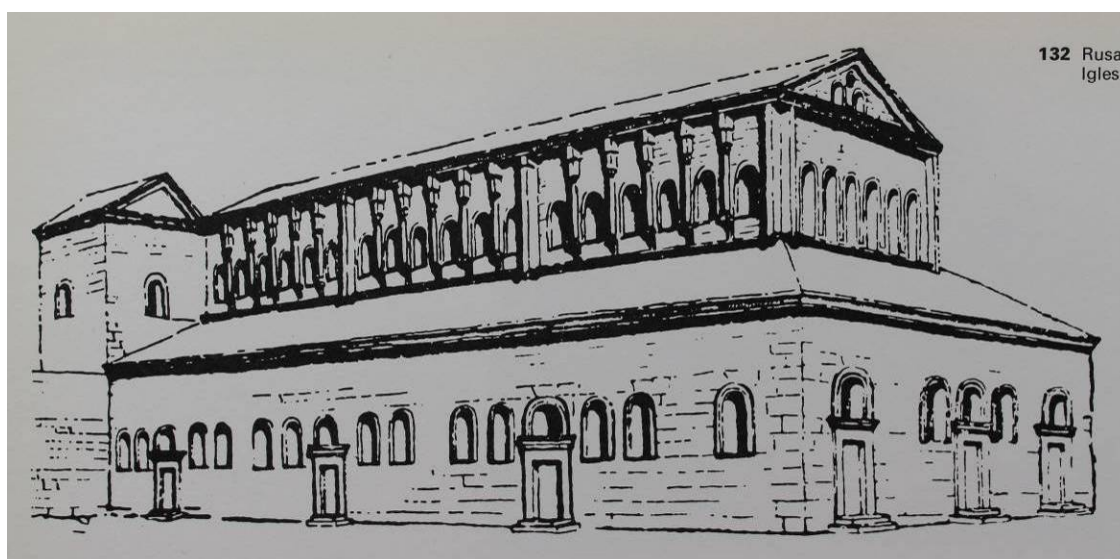


Fig. 57.- Reconstrucción ideal de la basílica de los Santos Sergio y Baco en al-Rusafa (Sergiópolis). Publicada por Rimli, E Th. y Fischer, K: En *Historia del Arte*. Vol. 2. Moretón, Bilbao, 1971, p. 150.

Los dos eran oficiales del ejército muy apreciados por el coemperador (Sergio *primicerius*, y Baco *secundarius*), lo que al parecer suscitaba envidias. Al ser informado Maximiano de sus creencias religiosas, pensó en someterlos a una prueba de forma discreta. La misma consistía en convocar una ofrenda colectiva en el templo de Zeus para comprobarlo personalmente, pero al no presentarse los llamó a su presencia para interrogarlos. Descubiertos, les ofreció la posibilidad de renegar de su fe haciendo una ofrenda pagana, pero al negarse fueron primeramente humillados y finalmente

orden alfabético. Tomo XXVI. Alejandro Gómez Fuentenebro, Impresor de la Real Academia de Arqueología y Geografía del Príncipe Alfonso, Madrid, 1865, pp. 942 y 943.

²⁹⁸ <http://santosqueer.blogspot.com.es/2013/10/santos-sergio-y-baco-una-pareja.html>: *Santos Sergio y Baco, una pareja masculina martirizada en la antigua Roma*. En la misma web se puede ver una interesante colección de representaciones modernas de los santos Sergio y Baco acordes con esta visión.

²⁹⁹ BOSWELL, J.: *Las bodas de la semejanza: Uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna*. Muchnik Editores S.A., Barcelona, 1996, pp. 615-639.

condenados a muerte. La humillación consistió en despojarlos de sus uniformes y símbolos³⁰⁰ para vestirlos con ropas femeninas y hacerlos desfilar portando pesadas cadenas hasta el palacio.

Maximiano optó por que el castigo final lo impusiera el gobernador de Antioquía, pues era amigo personal de Sergio, quién había intercedido ante el emperador para que ostentara dicho cargo. Al no conseguir tampoco el gobernador su conversión se ratificó la sentencia de muerte, aunque los santos tuvieron un final distinto: A Baco se le golpeó hasta morir en la fortaleza de Barbalisus, también llamada Meskene³⁰¹, mientras que al día siguiente, tras haber sido trasladado el día antes junto con el gobernador a la fortaleza de Souros, a Sergio se le obligó a calzar unas botas con clavos en su interior y correr hasta el castillo de Tetrapyrgium. Sus heridas habrían sido milagrosamente curadas por ángeles durante la noche, y al ser llevado a la mañana siguiente en presencia de su antiguo amigo éste, desesperado por la situación, mandó repetir el castigo hasta el castillo de Rusafa, lugar en el que finalmente fue decapitado.

El capítulo de Boswell finaliza diciendo que al cabo de un tiempo se reunieron quince obispos y decidieron levantar a san Sergio un santuario cerca de la fortaleza de Rusafa, siendo consagrado el 7 de octubre, fecha del martirio. Para los coptos, las fechas conmemorativas para los santos no son coincidentes, siendo el 10 *Bäbah/Paopi* para san Sergio (20 de octubre) y el 4 *Bäbah/Paopi* para Baco (14 de octubre)³⁰².

El origen y el martirio de los santos Sergio y Baco de al-Rusafa queda claro por tanto, aunque no hay ninguna referencia explícita que establezca la razón por la cual se puso una iglesia copta bajo su advocación. Sin embargo, las fuentes dan la pista: Por un lado los anales del patriarca Eutiquio (876-940) dicen que Atanasio, secretario de Abd al-Aziz ibn Marwan y patrocinador de la iglesia, era jacobita, lo que ya nos lo está poniendo en relación con el entorno de Siria; mientras que Evetts, que emplea una

³⁰⁰ Iconográficamente para Réau su atributo más característico son los torques de oro. RÉAU, L.: *op. cit.*, 1998, p. 208.

³⁰¹ GONZÁLEZ BLANCO, A. Y MATILLA SÉIQUER, G.: *Aspectos generales de la romanización de Siria, con particular atención a la Mesopotamia*. En “Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía. XV (Romanización y cristianismo en la Siria mesopotámica)”. Universidad de Murcia, Murcia, 1998, p. 157.

³⁰² MEINARDUS, O.: *op. cit.*, p. 21. Hay que advertir que las fechas se han adaptado a nuestro calendario en base a la correspondencia hecha con el calendario copto de 2016 adjuntado en los anexos.

referencia más antigua, concreta que el lugar de procedencia del personaje en cuestión era Edesa, ya que la Historia de los Patriarcas de la Iglesia Copta explica que tras la muerte de Mu´awiyah, hijo de Yazid, llegó de forma violenta e inesperada Marwan, y que hubo una gran enemistad entre éste y los egipcios porque ellos habían puesto sus esperanzas en que gobernara Ibn al-Zubair, al que Marwan derrotó al llegar. Su hijo Abd al-Aziz nombró entonces a dos secretarios dignos de su confianza, siendo uno de ellos el mencionado Atanasio, que tenía tres hijos y era oriundo de Edesa³⁰³.

Tradicionalmente la figura de Baco ha quedado relegada a la de Sergio, incluso en Abu Sirga, aunque en la iglesia existe un icono que representa a los dos santos acompañando sus reliquias (figuras 58 y 242). No existen referencias, pero sin lugar a dudas es del siglo XVIII y por una postal de principios del siglo XX se puede intuir que desde que se pintó acompañó sus restos (fig. 223). Lo más característico del mismo, es que siendo copto destaca la estética turca y las dagas curvas que harían alusión a su procedencia militar.

Por último, quedaría explicar el término *Abu* asociado a la advocación de la iglesia, con el que no se está familiarizado en Occidente por ser adoptado del árabe.

Como explica Luz Gómez, *abu* es un término que en el contexto árabe suele acompañar al nombre del hijo primogénito como muestra de respeto, lo que se denomina *kunya*. La *kunya* se acompaña a su vez de la filiación que relacionaba a cada personaje con su origen geográfico o tribal, *nisba*, aunque su uso ya no sea tan generalizado. No obstante, su empleo tiene sus matices, pues en relación con lo dicho un padre podría adoptarlo igualmente para acompañarlo del nombre de su hijo primogénito, “renunciando” a su propio nombre para pasar a llamarse “padre de...”³⁰⁴. La traducción literal es por tanto *padre*, cuyo nominativo es *abu*, su acusativo *aba* y el genitivo *abi*, siendo en este caso *abu* la que acompañada del nombre *Sergio* se traduce por *San Sergio*, aunque no sea una traducción literal, sino de cortesía.

³⁰³ EVETTS, B.: *op. cit.*, 1909, pp. 11 y 12. La elección de Atanasio pudo tener que ver con que la lengua oficial siguiera siendo el griego. El otro secretario era Isaac, que junto con sus dos hijos eran nativos de Shubra Tani, es decir, egipcios.

³⁰⁴ GÓMEZ GARCÍA, L.: *Diccionario de islam e islamismo*. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2009, pp. 2 y 3.



أيقونة القديسين الشهيدين سرجيوس وواخس

Fig. 58.- Postal con el icono de los santos Sergio y Baco conservado en la iglesia del mismo nombre en el Viejo Cairo.

5.4.- LA CRIPTA Y LA TRADICIÓN DE LA SAGRADA FAMILIA

Bajo la actual iglesia de los Santos Sergio y Baco se encuentra la cripta donde se establece que la Sagrada Familia se aposentó algún tiempo durante su estancia en Egipto, una tradición que en base a las fuentes se remonta a la Edad Media, aunque no siempre de forma concreta a este enclave. Documentalmente, la leyenda se asoció primeramente al Viejo Cairo desde Burchard de Strasbourg (1175, 1189 o 1225), no quedando ligada específicamente a la iglesia de Abu Sirga hasta mediados del XIII (Sinoxario árabe jacobita, 1246-1247), cuando se la denominaba “gruta”.

A principios del siglo XIV los cristianos occidentales ya habían asimilado esta tradición en relación a la iglesia de los Santos Sergio y Baco, como muestra Ange de Spolèto (1304-1305), pero no sería hasta mediados de ese mismo siglo cuando las referencias indiquen de manera inequívoca que estaba asociada a la actual cripta³⁰⁵; bajo el coro (que actualmente se corresponde con el santuario o *haykal*), con acceso por medio de escaleras, y un cierto número de columnas y de nichos³⁰⁶, a pesar de no haber faltado en otros casos también las referencias a la existencia de una cueva³⁰⁷ o gruta.

³⁰⁵ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, p. 588. Según el glosario del autor una cripta es: *en una iglesia, cámara situada por debajo del nivel principal del suelo, aunque no es necesariamente subterránea; contiene generalmente sepulcros o reliquias.*

³⁰⁶ Pipino de Bononia (1320); Simón Simeonis (1322-1324); Humberto de Dijon (1332); Rodolfo de Frameynsberg (1346); Fray Nicolás de Poggibonsi (1346-1350); Lionardo Frescobaldi (1384); Emmanuel Piloti (1420); Felice Brancacci (1422); Félix Fabri (1483); Bernardo de Breidenbach (1483); Joos Van Ghistele (1485); Gerolamo Castiglioni (1491); Henry Castela (1600); Paolo Presenti (1612-1613); Pietro della Valle (1616); Caesar Lambert (1627, 1628, 1629 y 1632); Vincent Stochove (1631); Francesco de Secli (1639); Jean Coppin (1638-1639 y 1643-1646); Gabrielle Brémond (1645); Jean Thévenot (1657); Giovanni Soderini (1671); Johan Vansleb (1672-1673); Corneille Le Brun (1674); Francesco Gemelli Careri (1693); Anthoine Morison (1697-1698); Paul Lucas (1714); Archivos de la Tierra Santa de los Padres Franciscanos (1713-1800); Benoît Maillet (h. 1735) o Claude-Louis Fourmont (1746-1750).

³⁰⁷ Ange de Spolèto (1304-1305); Pipino de Bononia (1320); Simón Simeonis (1322-1324); Antonio de Cremona (1327-1330); Humberto de Dijon (1332); Rodolfo de Frameynsberg (1346); Fray Nicolás de Poggibonsi (1346-1350); Lionardo Frescobaldi (1384); Petrus de Pennis (siglo XIV); Emmanuel Piloti (1420); Felice Brancacci (1422); Al-Maqrizi (1441); Félix Fabri (1483); Bernardo de Breidenbach (1483); Joos Van Ghistele (1485); Gerolamo Castiglioni (1491); Pierre Belon du Mans (1547); Henry Castela (1600); Paolo Presenti (1612-1613); Pietro della Valle (1616); Caesar Lambert (1627, 1628, 1629 y 1632); Vincent Stochove (1631); Francesco de Secli (1639); Jean Coppin (1638-1639 y 1643-1646); Gabrielle Brémond (1645); Jean Thévenot (1657); Antonius Gonzales (1665-1666); Giovanni Soderini (1671); Johan Vansleb (1672-1673); Corneille Le Brun (1674); Francesco Gemelli Careri (1693); Anthoine Morison (1697-1698); Paul Lucas (1704 y 1714); Archivos de la Tierra Santa de los Padres Franciscanos (1713-1800); Van Egmont (1717); Benoît Maillet (h. 1735); Frédéric-Louis Norden (1737-1738); Richard Pococke (1740); Claude-Louis Fourmont (1746-1750); Haynes (1766); Charles Sonnini (1778); Claude Savary (h. 1786); Robert Curzon (1833); Matías Rodríguez Sobrino (1853); Loarty-Hadji (1856); y Adolphe Joanne y Emile Isambert (1861).

Ante la falta de unanimidad en la denominación, queda claro igualmente que pudo haber modificaciones no solamente puntuales, sino de concepto. En este sentido, el comentario que hizo Jean Thévenot en 1657 matizando que lo que en ese momento era una capilla baja en otros tiempos había sido una gruta, parece ser bastante esclarecedor, aunque no especifique el momento concreto en el que se transformó.

Frescobaldi decía en 1384 que la cripta era como un rectángulo casi subterráneo y con nueve escalones. Lo de “casi subterráneo” podría hacer alusión al poco espacio existente entre el suelo de la iglesia y el techo de la cripta, o que estuviera abierta parcialmente. Es más, puede que para cerrarla, o aumentar su altura, se tuviera que elevar el suelo de la iglesia desde un determinado punto ante la imposibilidad de excavar el subsuelo de la cripta³⁰⁸; como podría indicar la existencia de un banzo que rompe el nivel del suelo de las naves justo antes de llegar a la altura de la cripta.

En principio habría una escalera de acceso, mientras que en 1420 ya se hablaba de dos, aunque no hayan estado habilitadas siempre ambas. En lo que no hay unanimidad es en el número de escalones: Castella habla de 6 (1600); Careri de 9 (1693); y Lucas de doce (1714), lo que podría estar en relación precisamente con lo comentado antes sobre que se elevara el suelo cuando se transformó a su aspecto actual, a pesar de no haber referencias que lo expliquen³⁰⁹.

En cuanto a la forma o disposición de la cripta, en el siglo XV Joos Van Ghistele (1485) mencionaba tres pilares. Pierre Belon du Mans (1547) hablaba de una “caja”, término que empleaban igualmente Vincent Stochove (1631), añadiendo que estaba sostenida por tres arcadas, y Jean Coppin (1638-1646), aclarando que tenía unas medidas de 18 pies de largo por 8 de ancho³¹⁰. Más concreto fue Johan Michael Vansleb (1672-1673) al describirla como ... *pequeña gruta... dividida en tres alas o partes... separadas por columnas*, a lo que habría que añadir lo que anteriormente había dicho Brémond (1645) sobre que era *baja*. En cualquiera de los casos, a pesar de los detalles, queda claro que en esencia ya hacían referencia a la cripta que se conserva actualmente.

³⁰⁸ El motivo se mostrará al hablar de la excavación arqueológica.

³⁰⁹ En la actualidad la escalera derecha tiene doce escalones y la izquierda catorce.

³¹⁰ Paul Lucas decía en 1704 que las medidas eran veinte pies de largo por diez de ancho, lo que podría deberse a un redondeo, o a que se hubiera ampliado algo su espacio.

En cuanto a la tradición de la Sagrada Familia, Alfred J. Butler, seguramente condicionado por Fleming, se mostró crítico porque a su modo de ver no había ningún fundamento, así como manifestó que la cripta no tenía ningún interés artístico³¹¹. En otros casos pasó ignorada ante otros lugares que le disputaban ese honor, pues tampoco hay unanimidad absoluta a la hora de darla preeminencia. Un buen ejemplo es que Pedro Mártir de Anglería durante su embajada en Egipto a principios del siglo XVI, al solicitar visitar el lugar donde Cristo se había ocultado de la persecución de Herodes, fuera conducido a Matariya; emplazamiento del que ya tenía referencias. Lo curioso es que el relato del lavado de pañales, o el de los lechos para descansar, coincidan en buena medida³¹² con lo dicho por Gamelli Careri (1693), Paul Lucas (1714) o Benoît de Maillet (h. 1735) en referencia a Abu Sirga³¹³. Matariya también la tuvo presente Johann Wild a principios del siglo XVII, estableciendo que la Sagrada Familia pasó allí siete años³¹⁴, aunque a pesar de todo, en base a las fuentes la cripta de Abu Sirga ha ostentado una posición mucho más destacada en su asociación a esta leyenda.

Antes de proceder a su descripción conviene hacer mención a lo que es en esencia una cripta, así como a la posición que ocupa en este caso dentro de la iglesia. Con respecto al concepto hay que indicar que los orígenes de las criptas suelen estar asociados a los lugares donde se enterró a los mártires en los primeros tiempos del cristianismo, sobre los que se fueron levantando en muchos casos iglesias. Los primitivos enterramientos, excavados o aprovechando grutas, quedaron entonces generalmente bajo el ábside y se convirtieron en centros de peregrinación, lo que obligó a dotarlos de accesos apropiados. También se ha dado la costumbre de servir como lugar de enterramiento de personajes ilustres, teniéndose que ampliar o modificar el diseño original de las construcciones³¹⁵ que es, como se verá, la hipótesis que se maneja en Abu Sirga tras la excavación arqueológica.

³¹¹ BUTLER. A.J.: *op. cit.*, 1884, p.181. Haciendo referencia a George Fleming, quien en *A Nile Novel* (1877) denominó la tradición como “vergonzosa y ridícula”, así como a la cripta un “agujero en el suelo”.

³¹² GARCÍA Y GARCÍA, L.: *op. cit.*, pp. 184-190.

³¹³ Gamelli Careri dice cosas como que los nichos de los muros eran los lugares donde dormía la Sagrada Familia; o que había una piedra que la Virgen usaba para lavar, y otra que empleaban para comer.

³¹⁴ WILD, J.: *Le voyage en Egypte de Johann Wild*. Traducido del alemán, presentado y anotado por Olag V. Volkoff. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d'Archéologie Orientale, Caire, 1973, p. 173.

³¹⁵ PLAZA ESCUDERO, L. de la (Coord.): *Diccionario de términos arquitectónicos*. Cátedra, Madrid, 2008, p. 170. Esta forma de actuar no solamente afectó a las tumbas de los mártires, sino también a los enclaves que tuvieron que ver con la vida de Cristo.

Con respecto a acotar el lugar concreto en el que se encuentra la cripta de la Sagrada Familia en Abu Sirga, es significativo que se corresponda con lo que se entiende como prototípico para este elemento, al estar justo debajo del santuario o *haykal*³¹⁶ principal (fig. 96 y 97) y ajustada al máximo al mismo, lo que viene a coincidir además con las referencias aportadas por las fuentes, aunque se hable de “coro”. Lo que llama la atención es la forma tan forzada que presenta con respecto al tramo central de la cabecera, algo que en su conjunto puede apreciarse de mejor manera en la figura 59, inscribiéndose en un rectángulo irregular cuyas dimensiones generales son 2’5 m. de alto x 6 m. de largo x 5 m. de ancho³¹⁷.

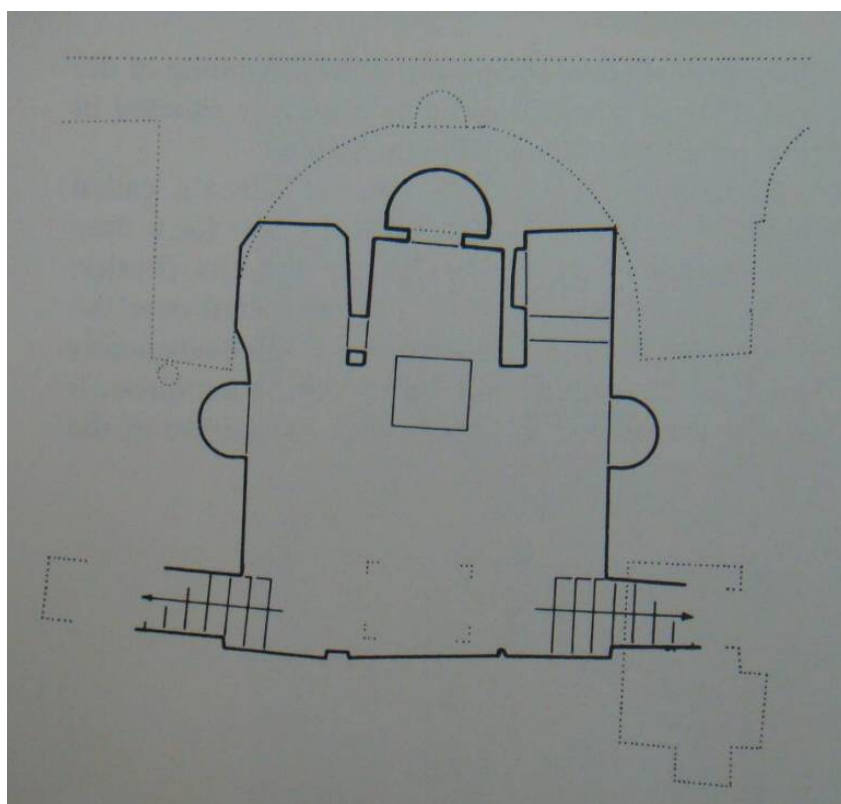


Fig. 59.- Situación de la cripta con respecto a la iglesia. Plano de Peter Grossmann publicado en *The Coptic Encyclopedia* Vol. I, p. 320.

Sin lugar a dudas, la descripción más pormenorizada de cómo era la cripta con anterioridad a la restauración llevada a cabo por el *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* nos la aporta Alfred J. Butler (fig. 60).

³¹⁶ Se traduce por *santuario*, pero en árabe significa *templo*. El “santuario” en árabe es *al-Háram*.

³¹⁷ GABRA, G. & EATON-KRAUSS, M.: *op. cit.*, p. 235. La medida en altura es la resultante tras eliminar durante la restauración una gruesa capa de hormigón del suelo.

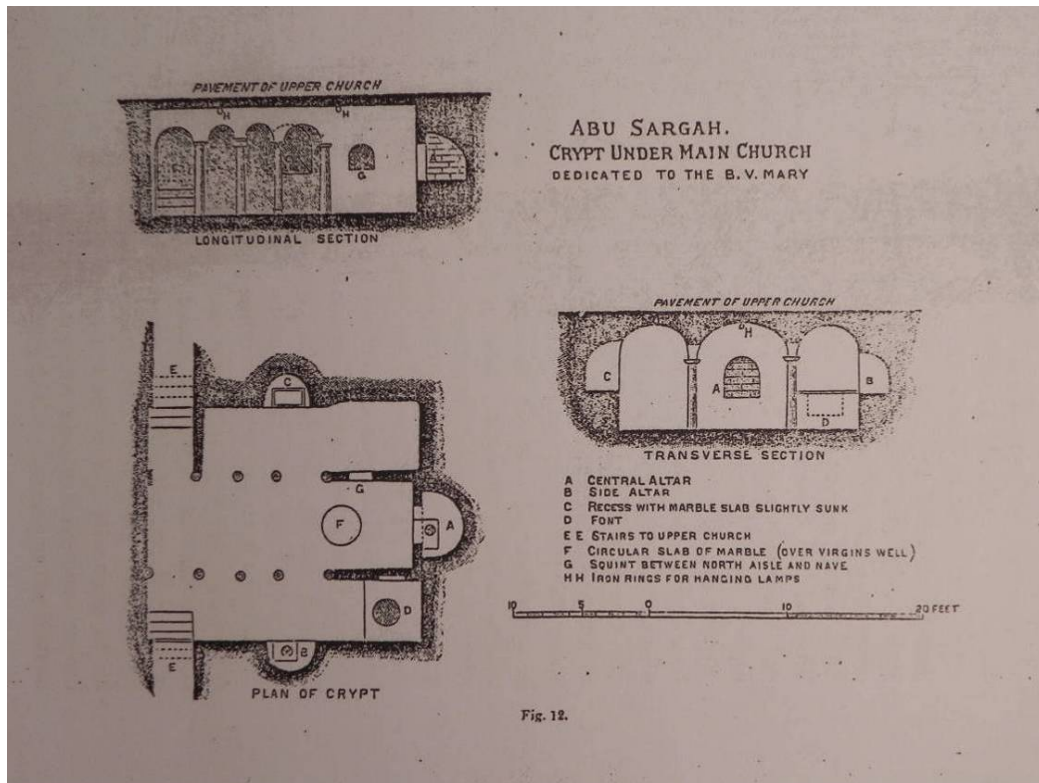


Fig. 60.- Planos de la cripta aportados por A.J. Butler en su obra *Ancient Coptic Churches of Egypt* (1884), en los que describe los distintos elementos en planta y alzado.



Fig. 61.- Estado de la cabecera de la cripta de Abu Sirga hacia 1904, antes de la intervención del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*. Postal obtenida en la web www.egyptedantan.com (4/08/2014).

En dicha descripción, se dice que las tres naves estaban separadas por nueve columnas de cinco pies de altura que soportaban una cubierta abovedada en tres tramos; que había dos pequeños muros en la línea de las columnas acotando un *haykal* sin mobiliario; que de todas las columnas solamente había una con capitel, que tenía formas clásicas tardías; que en el *haykal* había una sola pieza circular de mármol blanco sobre el suelo de caliza (F); que en los muros destacaban tres nichos, a los que otorgaba una función de altar (A, B y C); que había una pila de piedra en la cabecera de la nave derecha (D); y finalizaba fechándola como anterior a la iglesia en “algunos siglos”³¹⁸.

En el centro de las naves laterales hay enfrentados dos nichos de similares características y rematados de forma semicircular, dispuestos hacia la mitad de la altura del muro. El de la derecha presenta la base de mármol con una cruz antigua tallada en relieve (fig. 67), similar a la que se encuentra a los pies de la tribuna del *haykal* (fig. 137). En el izquierdo hay una pieza plana de mármol con un rehundido interior, que la asemeja a una pila con poco fondo (fig. 66).

Restaurar la cripta permitió ver completamente desnuda la fábrica de los muros, que a excepción de la cabecera de la nave central es de ladrillo (fig. 65); mientras que las columnas son de mármol, diferentes entre ellas, y la mayoría rematadas con capiteles modernos que intentan imitar formas antiguas. La unión entre las columnas en el sentido de las naves está realizada por medio de pequeños arcos ejecutados igualmente con ladrillo, así como las tres naves que separan están rematadas por arcadas muy rebajadas, que ocultan el techo original que sirve igualmente de suelo al *haykal* (fig. 274).

La fotografía permite mostrar imágenes más esclarecedoras del pasado reciente de la cripta. Se han podido localizar dos casi contemporáneas a los planos de A.J. Butler, con la peculiaridad de que una está tomada hacia el año 1904 (fig. 61), antes de la intervención del *Comité*; y otra justo después (fig. 62). Similar, aunque posterior, es un detalle que se podría fechar en los años 30 del siglo XX y que se centra en la cabecera y en la única columna que tenía capitel por aquel entonces, así como en una especie de reja en el nicho del ábside central (fig. 63).

³¹⁸ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, pp. 201-203.



Fig. 62.- Cripta de la iglesia de Abu Sirga en torno a 1914. Fotografía tomada por el doctorando de la conservada en el despacho parroquial, a su vez copia de la serie encargada por el *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* tras la colocación del enlosado de mármol blanco en el suelo.



Fig. 63.- Cabecera de la cripta de Abu Sirga en los años 30 del siglo XX. Imagen obtenida en la web www.postcardman.net (27/09/2014).

En todos los casos expuestos, es interesante observar que la colocación de los capiteles que existen en la actualidad en el resto de columnas se llevó a cabo con posterioridad a la intervención del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* en el primer cuarto del siglo XX. Para ello se tomó como modelo el capitel de la segunda columna por la cabecera del lado izquierdo, que aunque no se puede apreciar con nitidez por su estado podría ser el que está actualmente en la primera columna de ese mismo lado (fig. 64 izquierda).

A.J. Butler solamente aludió a las formas clásicas tardías del capitel que había en ese momento, coincidentes con el de la figura 63, aunque actualmente está muy desgastado en comparación con el resto de capiteles nuevos que intentan ser corintios, presentan unas formas muy esquemáticas, y cuentan con dos hojas de acanto muy simples y angulosas dispuestas simétricamente en cada frente (fig. 64 derecha).



Fig 64.- A la izquierda, el capitel de mármol con aspecto más antiguo conservado en la cripta de Abu Sirga. A la derecha, uno de los capiteles añadidos en el siglo XX sobre el resto de columnas de la cripta, siguiendo posiblemente el modelo del capitel anterior. Fotografías del doctorando.

El modelo de los capiteles nuevos, aunque sea más esquemático, se podría haber inspirado también en los capiteles de pilastra encontrados por los franceses en las excavaciones de las iglesias de Baouît, fechados entre los siglos VI y VIII³¹⁹.

Como se ha podido ver anteriormente, desde el siglo XVII se sabe con seguridad que la cripta tenía la repartición actual, con tres naves separadas por columnas, tres

³¹⁹ BÉNAZETH, D. y RUTSCHOWSCAYA, M.H.: *Catálogo de la exposición Otro Egipto, colecciones coptas del Museo del Louvre*. Fundación "la Caixa", Barcelona, 2011, pp. 156-163.

ábsides, tres nichos, y una pila bautismal, aunque se cuente con noticias parciales de los citados elementos desde el siglo XIII. Otra cosa es que algunas de las descripciones no coincidan exactamente con los elementos que se conservan en la actualidad.

Entre todos sus elementos mencionados el nicho es uno de más característicos de la arquitectura copta en general, llegándose a pensar incluso que el primer *mihrab* islámico lo construyeron albañiles coptos que participaron en la construcción de la mezquita de Medina en el siglo VIII a imitación de los nichos de sus iglesias³²⁰.



Fig. 65.- Estado del nicho del ábside central de la cripta en agosto de 2010, que destaca en el conjunto de la iglesia por el buen trabajo de sillería de piedra y mármol. Fotografía del doctorando.

Es evidente que en su conjunto en la cripta se ha pretendido reproducir a menor escala una basílica, aunque la cabecera resulte un tanto extraña. No obstante, por las fuentes se puede establecer que el aspecto que presenta en la actualidad es fruto de modificaciones llevadas a cabo en el siglo XVII.

³²⁰ PLAZA ESCUDERO, L. de la (Coord.): *op. cit.*, p. 292.



Fig. 66.- Pila en el nicho de la nave izquierda de la cripta (C en el plano de Butler), recuperada durante la restauración. Fotografía del doctorando.



Fig. 67.- Cruz de mármol tallada en relieve en el nicho derecho de la cripta (B para Butler), recuperado durante la restauración. Fotografía del doctorando. En comparación, un ejemplo de estela funeraria con textos griegos y coptos publicadas en el *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* publicado por Cabrol y Leclercq en 1948. Tomo III, 2ª parte, pp. 2831.

Otro elemento que llama la atención es la pila bautismal, que ocupa el lado derecho de la cabecera. En el alzado de los planos de Butler queda claramente situada (D), pero su aspecto cambió mucho como consecuencia de las capas de cemento que recibió a finales del siglo XX. No obstante, al retirarlas apareció una pila de piedra antigua, de unos 60 centímetros de diámetro, en la que se modificó el desagüe y con un aspecto muy similar al modelo que Grossmann documentó en Taposiris Magna³²¹.



Fig. 68.- Pila bautismal de la cripta de Abu Sirga tras recomponer los fragmentos. Su volumen original se puede poner en relación con el modelo mostrado por Grossmann en Taposiris Magna, fechado en el siglo IV d.C. (esquina superior izquierda). Fotografía del doctorando.

Tanto las cruces antiguas como la pila bautismal, evidencian la presencia de elementos antiguos, aunque no se pueda precisar la época exacta a la que se remontan por la tendencia de los coptos a repetir modelos y porque podrían tratarse seguramente de elementos reaprovechados. Otro aspecto es el gusto que se tiene por los revestimientos, pues la pila recuperada desde 2004 ya no puede verse, siendo ocultada por mármoles nuevos en 2005 (fig. 69). El motivo: que tuviese desperfectos.

³²¹ GROSSMANN, P.: En *The Coptic Encyclopedia*, Vol. IV, 1991, p. 199.



Fig. 69.- Estado actual de la pila bautismal que hay en la cripta de Abu Sirga, ocultando completamente la pieza original. Fotografía del doctorando.

La pila podría ser la que Alfred J. Butler documentó en el baptisterio de la iglesia como “fuente”, establecida en su plano junto al muro izquierdo de la iglesia (fig. 208). Ésta podría haber sido trasladada después, lo que explicaría que no coincidiera con la que mostraba en su plano de la cripta en ese mismo momento, al no tener desagüe y rematar el fondo en ángulo recto (fig. 60). Aunque no esté documentado, el cambio pudo realizarse durante las intervenciones del *Comité de Conservation des Monuments de l’Art Arabe*, que se mostrarán al hablar de la interpretación del conjunto (punto 5.7).

Desde Nicolás de Poggibonsi (1346) las fuentes hacían referencia también a un pozo en el interior de la cripta. En principio no se podía constatar por la gruesa capa de hormigón existente en el suelo, pero Butler lo había reflejado claramente en su plano (F) y lo denominó *Pozo de la Virgen*³²², así como se apreciaba igualmente en la figura 62, tomada tras colocar el *Comité* un nuevo suelo de mármol. Al eliminar la capa de hormigón durante la restauración se pudo constatar la presencia de una gran pieza parcialmente circular de mármol frente al *haykal*, como se muestra en las imágenes, pero no la existencia de un brocal como tal. Tras la excavación arqueológica también se comprobó que no es que hubiera un pozo al uso, sino que la presencia de agua se debe a la paulatina subida del nivel freático.



Fig. 70.- Detalle del círculo de mármol incompleto encontrado al retirar la gruesa capa de hormigón del suelo de la cripta. Se corresponde con el elemento marcado con la letra F en el plano de Butler, aunque por el extraño planteamiento de las losas parece como que o bien se retirara sobre la marcha, o que se retirara con posterioridad y después se tapara. Fotografías del doctorando.

Al comenzar a filtrarse agua en la cripta se optó en los años 80 del siglo pasado por aplicar sucesivas capas de cemento con aditivos con la idea de impermeabilizarla³²³. La zona que más sufrió las consecuencias fue el suelo, donde se aplicó además un lecho de hormigón y cantos rodados que rondaba los veinte centímetros de altura, ocultando las losas de mármol colocadas por el *Comité* y restando esbeltez al conjunto (fig. 70). Las cruces de los nichos quedaron entonces ocultas, mientras que las paredes recibieron un espesor irregular que oscilaba entre uno y tres centímetros. También el mármol de las columnas quedó muy ensuciado por el cemento.

³²² BUTLER A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 201.

³²³ El tema se tratará nuevamente al hablar de la restauración.

A pesar de esto, los volúmenes generales de la cripta seguían siendo visibles en su conjunto, aunque con un aspecto poco acorde a la naturaleza de la construcción (fig. 71), realizada en su mayor parte en ladrillo y con trabajo de cantería en el tramo central de la cabecera (fig. 65) y las escaleras.



Fig. 71.- La familia Bestavros conserva varias imágenes como ésta, con Abuna Gabriel en la cripta, donde se aprecia el aspecto que tenía el lugar tras la aplicación de sucesivas capas de cemento. Ésta en concreto está obtenida de una colección de seis postales sin mayor referencia que “St. Sergius Church”.

En la fotografía anterior se aprecia con claridad el aspecto de la cripta al poco de aplicarse el cemento, pero en otra que se podría fechar en un momento justo anterior, publicada por Abuna Gabriel Bestavros en un pequeño folleto fotocopiado³²⁴, se observa que su estado no parecía ser mucho mejor (fig. 72). En la misma puede verse claramente el suelo de mármol colocado por el *Comité* a comienzos del siglo XX y que

³²⁴ BESTAVROS, G.: *Resumen de la Historia de la iglesia de San Sergio; la iglesia más antigua de Egipto*. Folleto traducido al castellano y fotocopiado en blanco y negro sin fechar ni foliar. Esta teoría la confirmaría el que en una fotografía publicada por Gerard Viaud en 1979 están ya colocados los capiteles nuevos.

los capiteles aún no estaban, por lo que se colocarían en el resto de columnas en la intervención llevada a cabo por el Consejo Supremo de Antigüedades entre los años 80 y 90. La falta de documentación podría indicar que se trataría de una actuación realizada por los responsables de la iglesia sin ningún control de las autoridades competentes, aunque sería poco probable teniendo en cuenta el control ejercido por sus inspectores. Por ello, se debería pensar más bien en una inadecuada documentación por parte de dicho organismo en el marco de unos trabajos que tuvieron lugar entre 1987 y 1992, así como que se aplicara gran cantidad de cemento no impidió que el agua se siguiera filtrando, quedando continuamente inundada la cripta hasta cierta altura como consecuencia del aumento progresivo del nivel freático en la zona (fig. 73).

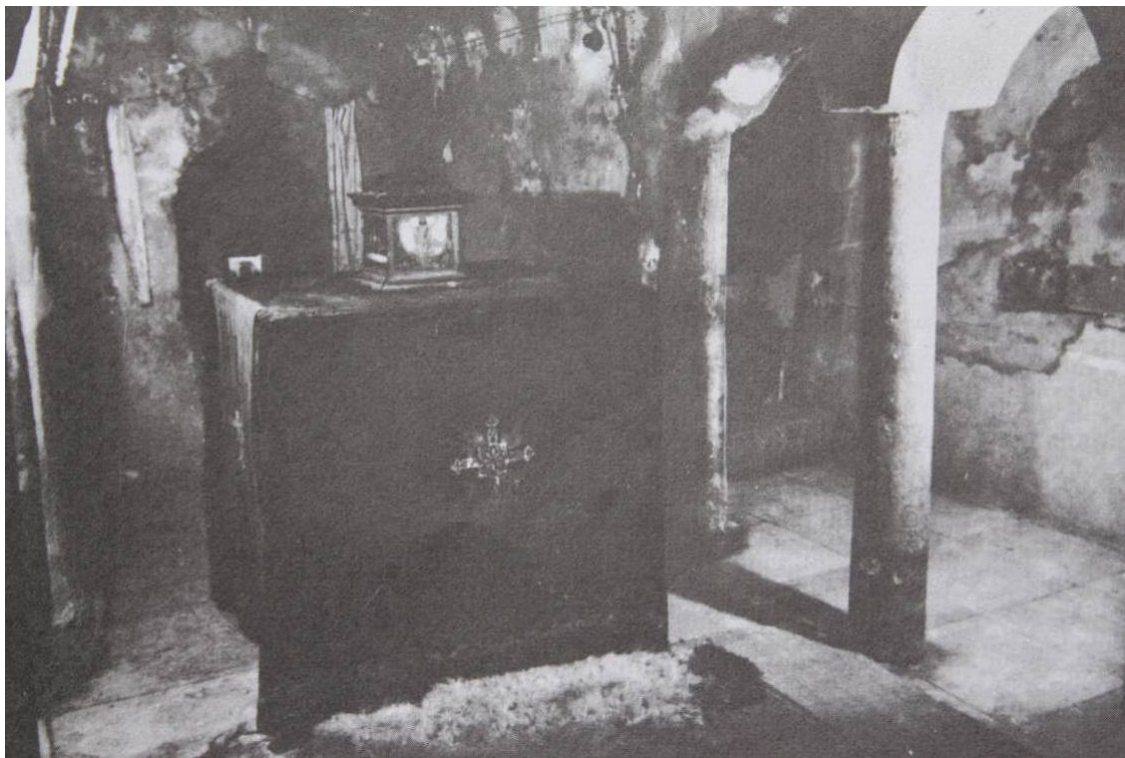


Fig. 72.- Estado de la cripta antes de ser recubierta de cemento en los años 80. Fotografía publicada en fotocopia por Abuna Bestavros en su *Resumen de la Historia de la iglesia de San Sergio; la iglesia más antigua de Egipto*.

Para evitar la inundación constante se instaló una bomba de achique en 1999, que hacía que se evacuara el agua hasta el alcantarillado exterior al alcanzarse un cierto nivel en el hueco acotado para albergarla. Para conseguirlo, el agua filtrada era conducida por medio de una sencilla canalización perimetral excavada en la gruesa capa de hormigón del suelo. El ingenioso sistema era efectivo, pero el problema radicaba en

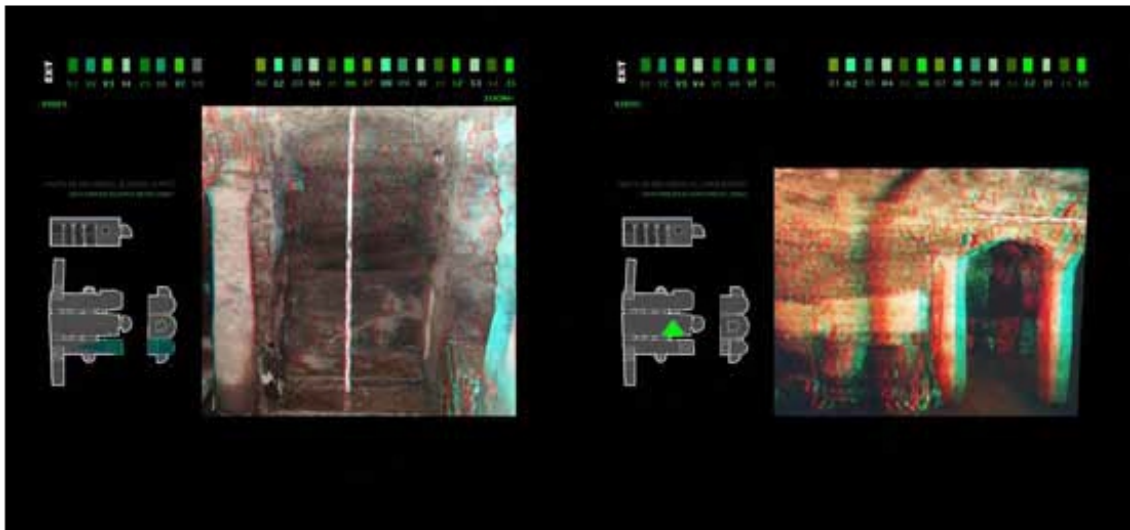
que si por algún motivo se suspendía el suministro eléctrico en la zona, o saltaba el diferencial del cuadro eléctrico de Abu Sirga, la bomba dejaba de funcionar. Entonces, en menos de una hora, el nivel del agua era el mismo que antes de haberse colocado el sistema de evacuación, que como puede apreciarse en la siguiente fotografía alcanzaba buena parte de la altura de la cripta.



Fig. 73.- Rajan Patel, uno de los principales responsables de la empresa de ingeniería CCJM, encargada de dirigir el proyecto de USAID, toma imágenes en el interior de la cripta, inundada cuando dejaba de funcionar la bomba de achique. Fotografía de Peter Sheehan publicada como pl. 9 en *Babylon of Egypt*.

Además de la gran cantidad de fotografías realizadas en todas las fases del proyecto de restauración para documentarla, en el caso concreto de la cripta el arquitecto Gonzalo López-Cuervo realizó imágenes 3D³²⁵ (fig. 74), que le sirvieron igualmente al doctorando para realizar una maqueta que fue regalada al Papa Chenuda III en el año 2002 (fig. 75).

³²⁵ LÓPEZ-CUERVO MEDINA, G.: *Desarrollos para la explotación de datos integrados mediante fotogrametría y láser escáner en proyectos de patrimonio arquitectónico*. (Tesis doctoral s.p.). Universidad Politécnica de Madrid, 2012, pp. 82-91, donde describe los procedimientos empleados para la obtención de las imágenes tridimensionales de la cripta de Abu Sirga.



Pantallas con imágenes generales del estado de la Cripta de Abu Sirga



Pantallas con imágenes de detalle del estado de las fábricas

Fig. 74.- Imágenes en 3D de la cripta de Abu Sirga obtenidas por el arquitecto Gonzalo López-Cuervo Medina y adjuntadas en la página 91 de su tesis doctoral.

Con respecto a su cronología, el problema fundamental estaría en establecer qué existió antes, si la iglesia o la cripta, algo que como se va a poder ver parece decantarse por la iglesia a la vista de las evidencias arqueológicas interpretadas tras los trabajos llevados a cabo por ARCE en este campo.

A pesar de ello, es evidente que las fuentes que la han considerado como el lugar original ocupado por la Sagrada Familia la remontaban a los comienzos de la era cristiana, mientras que en bibliografía se puede encontrar una gran variedad de

interpretaciones: A.J. Butler (1884) decía que era del siglo II o III, pero modificada en el siglo VI; Louisa Butcher (1897) la remontaba a la época apostólica; Satanley E. Lane-Poole (1898) opinaba que era anterior al siglo X; R. Fowler (1901) creía que era del siglo VI; Michel Jullien (1904), del siglo II o III; Johan G. Susachsen (1914), del siglo VI; Ugo Monneret de Villard (1929), también del siglo VI; Alexandre Baadawy (1947), entre los siglos III y V; Georg Graf (1957) opinaba que posiblemente fuera del siglo VI, pero sobre una construcción del siglo IV; Maria Cramer (1959), que del siglo VI; y Dorothea Russel (1962), entre los siglos II y IV.



Fig. 75.- Maqueta de la cripta de Abu Sirga realizada por el doctorando tal y como se encontraba en el año 2002. Fotografías del doctorando.

Para concluir este apartado puede ayudarnos la traducción de lo dicho por Gérard Viaud al abordar la cripta en una obra que dedicó a las peregrinaciones coptas en Egipto³²⁶, en la que sintetizó algunos de los conceptos y expuso otros asuntos importantes que se abordarán más adelante.

Decía Viaud en 1979:

La gruta de la Sagrada Familia está situada bajo el santuario de la iglesia de los Santos Sergio y Baco en el Viejo Cairo. Esta gruta, o cripta, es desde hace siglos un lugar de peregrinación para los cristianos de Egipto y también para aquellos venidos de Occidente. Los franciscanos construyeron en el siglo XVII un asilo cerca de esta iglesia.

Los Coptos Ortodoxos, con el fin de poder mantener su derecho de propiedad sobre la pequeña capilla de la Virgen situada detrás del Kouvouklion en el Santo Sepulcro de Jerusalén (fig. 76), permitieron a los Padres Franciscanos celebrar la liturgia sobre el altar de la cripta de la Sagrada Familia de la iglesia de los santos Sergio y Baco. En 1672 el monje dominico Vansleb visita esta cripta de la Sagrada Familia y señala que «los religiosos franciscanos dicen alguna vez la misa».

Esta cripta de la Sagrada Familia puede remontarse al siglo VI y debe remplazar un primer edificio construido hacia el siglo IV en recuerdo del paso de la Sagrada Familia por Egipto.

Cada año una peregrinación copta ortodoxa reúne a los peregrinos para venerar en esta cripta la venida de la Entrada de Cristo en Egipto, el 24 de Bašuns (primero de junio). Los Padres Franciscanos organizan también una peregrinación durante la Cuaresma y la liturgia se celebra dentro de la propiedad del antiguo hospicio del siglo XVII.

³²⁶ VIAUD, G.: *Les Pèlerinages coptes en Égypte*. Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Caire, 1979, pp. 39 y 40.

5.5.- ABU SIRGA Y LA ORDEN FRANCISCANA

En relación al culto que ha recibido la iglesia a lo largo de su historia es fundamental hacer referencia a los franciscanos, siendo varias las fuentes antiguas que dejan constancia de ello³²⁷. De entre todas, la más ilustrativa es la de Simón Simeonis (1322-1324), que además de constatar una eucaristía concreta oficiada por ellos el 2 de febrero de 1324, decía que el sultán Muhammad ibn Qala'un an-Nasir había acordado darles el control de los Santos Lugares de Egipto. Esto es muy importante también porque podría estar relacionado con la reapertura de la iglesia que documenta la misma fuente después de haber estado cerrada entre 1320 y 1323.

No obstante, en 1904, cuando Michel Jullien profundizó en sus estudios sobre las iglesias coptas, dijo que la presencia de los franciscanos se remontaba a 1330; siendo igualmente interesante en este caso la referencia que hace al año 1698, momento en que supuestamente comerciantes venecianos la compraron y se la donaron a la Orden.

Meinardus atribuye una mayor presencia de los franciscanos en el siglo XVIII a que éstos habían facilitado a los coptos un lugar en la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén; la capilla que aún conservan adosada a lo que Viaud denominó *Kouvouklion* (fig. 76). Por este motivo se les permitiría volver a celebrar misa desde 1713³²⁸, aunque Haynes (1766) y Sonnini (1778) dejan claro que tendrían que pagar por ello a los coptos.

Desde entonces la relación ha resultado irregular, siendo mientras tuvieron lugar los trabajos de restauración inexistentes en lo que respecta al culto y tensas en el trato. Buena prueba de ello es que los franciscanos que visitan el barrio copto en la actualidad prefieran no vestir hábito.

³²⁷ Simón Simeonis (1322-1324); Antonio de Cremona (1327-1330); Nicolás de Poggibonsi (1346-1350); Nicolò Frescobaldi (1384); Bernardo de Breidenbach (1483); Giovanni Presenti (1612-1613); Jean Thévenot (1657); Johan Michael Vansleb (1672-1673); Francesco Careri (1693); Paul Lucas (1714); los propios Archivos de los Padres Franciscanos (1714); Claudio Sicart (1723); Myller (h. 1729); Claude-Louis Fourmont (1746-1750); Gentil (1852); y Michel Jullien (1904).

³²⁸ MEINARDUS, O.: *op. cit.*, p. 23. El autor viene a indicar que el interés de los franciscanos lo favorecía el que fueran dueños del hospicio cercano, llegando a controlar durante algún tiempo el templo completo, aunque desde 1970 solamente pudieran disponer de la cripta.



Fig. 76.- Capilla que tiene la comunidad copto-ortodoxa en el interior de la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén adosada al Santo Sepulcro, donde de continuo hay un monje copto. Fotografía de José Sancho Roda.

5.6.- ANÁLISIS DESCRIPTIVO DE LA IGLESIA Y DE SUS ELEMENTOS

Es muy complicado establecer el diseño original de la iglesia de Abu Sirga al haber sido muy transformado con el paso del tiempo. Por ello, en el presente punto se va a comenzar por presentarla tal y como se encuentra en la actualidad, aunque naturalmente se haga en ocasiones alusión a su pasado para, finalmente, interpretar la evolución del conjunto ya en el punto siguiente.

Se comenzará por describir el entorno inmediato de la iglesia y sus accesos, pasando seguidamente a hablar de su interior y contextualizar los distintos elementos que la componen, muchos de ellos extraños para los católicos o que han tenido una evolución diferente. En lo que respecta a la arquitectura se verá igualmente la importancia del modelo basilical, al que se adapta Abu Sirga con sus peculiaridades y añadidos, mostrando los referentes que hasta el momento se han tenido en cuenta a la hora de establecer paralelismos.



Fig. 77.- Campana de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

5.6.1.- EL EXTERIOR Y LOS ACCESOS

El recorrido habitual que lleva hasta la iglesia de Abu Sirga, señalado en la figura 78, hace que lo primero que se pueda ver de la misma sea el ángulo noroeste del edificio (fig. 80), aunque no lo parezca. Además, desde la calle Mar Girgis (San Jorge) hasta que se entra en la iglesia la diferencia de nivel es de unos cuatro metros, pasando por lo que se ha dado en llamar *callejuelas estrechas entre modestas casas antiguas, que realzan el aura de antigüedad y preservan el ambiente medieval*³²⁹.



Fig. 78.- Recorrido habitual para llegar a la iglesia copta de los santos Sergio y Baco desde la calle Mar Girgis. Imagen de fondo obtenida de Google Earth.

El aspecto exterior de la iglesia está en consonancia con un entorno cambiante, en relación a su vez con la propia dinámica histórica analizada en los apartados 2 y 5.2 a nivel general y particular respectivamente. Por ello, como ya se ha podido ver, el entorno de la fortaleza de Babylon ha cambiado considerablemente.

³²⁹ GABRA, G. y EATON-KRAUSS, M.: *op. cit.*, p. 231. La descripción es un tanto exagerada y excesivamente poética, pues las restauraciones que se han hecho en las calles que hay dentro de la fortaleza romana de Babylon en las últimas décadas, como se verá al hablar de las restauraciones, no han sido demasiado acertadas de cara a mantener el carácter antiguo del lugar.



Fig. 79.- Vista aérea actual de lo que fue el interior del fuerte Babylonia con la iglesia de Abu Sirga en el centro. Fotografía de Rayan Patel (CCJM) publicada en *Babylon of Egypt; The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*, 2010, p. 60.



Fig. 80.- Ángulo noroeste de la iglesia de San Sergio sobresaliendo en el centro de la imagen (junto al arco de la derecha) a comienzos de 2001. Fotografía de María Ballesteros.

Como en la gran mayoría de iglesias coptas, el exterior de Abu Sirga pasa desapercibido, pues sus muros lisos, los escasos vanos, y los accesos nada monumentales impiden reflejar lo que se puede encontrar en el interior. El ladrillo visto en el primer metro de muro evidencia la naturaleza de la fábrica, a pesar de que el resto de la pared esté enfoscada e impida apreciarlo en su conjunto. Por la sombra que proyectan en función de la hora solar, solamente destacan de forma evidente los miradores con celosías de madera que sobresalen del plano del muro.



Fig. 81.- Muro norte de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

En el piso bajo, las ventanas son escasas y mucho más pequeñas que en el superior, contando además con rejas. Existen también varios soportes para la iluminación hechos en madera y decorados con una cruz calada en su interior, así como tubos puntuales de desagüe de aguas pluviales en la terraza del tejado (fig. 81).



Fig. 82.- Puerta de acceso de la fachada norte de la iglesia de los Santos Sergio y Baco. Fotografía del doctorando.

En las últimas décadas el acceso principal de la iglesia ha sido el situado en el que se conoce por lado norte³³⁰ (fig. 82), aunque recientemente se ha acondicionado el acceso central de la fachada principal, situada en el lado oeste (fig. 242). En cualquier caso, el desnivel entre la calle y el interior de la iglesia evidencia la acumulación de estratos en todo el barrio copto, al que hay que añadir el desnivel con respecto al exterior de Babylon.



Fig. 83.- Acceso lateral a la iglesia de Abu Sirga visto desde el tejado. Fotografía del doctorando.

El exterior permite ver claramente que hay distintas formas de trabajar las hiladas de ladrillo, lo que muestra distintas fases constructivas fruto de las sucesivas reconstrucciones y restauraciones. El estado de conservación de los ladrillos sirve igualmente para ver su antigüedad, destacando en este sentido parte del paño izquierdo de la puerta norte que está por debajo del nivel de la calle, puesto que al estar enterrado bajo los estratos ha sido menos modificado que el resto. Su pequeño formato y las

³³⁰ La orientación de la iglesia no es perfecta en el eje este-oeste, pero se suele hablar de norte, sur, etc, por simplificar. Concretamente la orientación del eje principal, hacia la cabecera, es de 131° sudeste.

aristas redondeadas contrastan con los ladrillos más grandes y mejor conservados que les rodean, evidencia de que éstos últimos son más modernos (fig. 82).

Es también curiosa la forma en que se disponen listones de madera alternando el ladrillo; trabajo que se concentra en el entorno de las puertas y que a la vista de su estado de conservación demuestra ser igualmente moderno (figuras 82 y 86).



Fig. 84.- Esquina este de la iglesia de Abu Sirga desde el exterior. Fotografía del doctorando.

Aunque no lo parezca, la fachada principal es la oeste, donde se encuentran tres puertas bajas precedidas por una estrecha zanja. La calle es actualmente un callejón, al que se accede a través de un pequeño arco (fig. 85 y 322).



Fig. 85.- Fachada oeste de la iglesia de Abu Sirga antes de reabrirse el acceso central. Fotografía del doctorando.

Todo parece indicar que la fachada oeste pertenece al mismo momento constructivo que la norte, aunque presente un aspecto aún más parcheado y diferencias de tratamiento entre los distintos tramos. El que está por debajo del nivel de la calle es el más antiguo, mientras que otro tramo de altura similar presenta refuerzos de madera; le sigue otro de poco grosor hecho también en ladrillo, pero con poca argamasa de unión; vigas de madera reutilizadas, debido a las marcas que tienen en superficie y que hacen a su vez de dintel en todas las puertas; un enfoscado que imita hiladas de ladrillo hasta la parte superior de las ventanas; y, finalmente, hasta el tejado, el mismo enfoscado que se encuentra en el resto de fachadas (fig. 85 y 86).



Fig. 86.- Fachada oeste de la iglesia de San Sergio vista desde la puerta central hacia el arco de acceso al callejón. Fotografía del doctorando.

Coincidiendo con lo que era la puerta de acceso en el siglo XIX (ver plano de A.J. Butler. fig. 208), son aún visibles los restos de una cruz muy interesante realizada en yeso. Su estado de conservación es el que se puede apreciar en la figura 87, pero gracias a que al padre Jullien le llamara la atención se puede saber la forma completa que tenía a finales del siglo XIX y comprender su significado. Su deterioro debió de

producirse, sin duda, cuando el *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* abrió, como se verá, más ventanas en la galería entre los años 1908 y 1913.



Fig. 87.- Restos de una cruz en relieve sobre la puerta de la nave sur de Abu Sirga junto con el dibujo publicado por el padre Jullien en 1891. Fotografía del doctorando.

Según la ilustración publicada por Michel Jullien en 1981 en ese momento había una cruz completa, pero menos flordelisada que la original. En la parte inferior había una letra *omega* minúscula, a la que seguramente tendría que acompañar en la parte superior otra letra *alfa*, aunque en ese momento ya no la hubiera. La cruz cuenta también con las letras YC-OC cubriendo los espacios inferiores de la cruz, faltando las letras IC-XC, para componer en su conjunto la frase *Jesucristo Hijo de Dios*.

Existe otra pequeña placa de mármol blanco con el nombre de la iglesia y cruces decorando los ángulos, sin mayor interés que el que las cruces estén rematadas de forma similar a la que hay en la pared del *haykal*, por lo que pudo ser encargada por los franciscanos.

El muro este es el más sencillo de todos. Es totalmente liso y cuenta con dos pequeños vanos: uno coincidente con el nicho del ábside central, y otro en la cabecera de la capilla del lado derecho de la galería. En su conjunto, lo que destaca de la iglesia en este punto es la techumbre, que se nos presenta con forma de medio cañón, y el remate de la cúpula de la capilla de la galería (fig. 88).



Fig. 88.- Fachada este, correspondiente con la cabecera de la iglesia. Fotografía del doctorando.

En el lado sur destaca la torre campanario, un elemento añadido en época relativamente reciente que sirve igualmente como forma de acceso a la galería y al tejado. Está revestida de piedra, y rematada con lo que podría ser una vieja cúpula, que en su momento estaría sobre un altar soportado con vigas de madera en el muro, en lugar de ser un baldaquino soportado por columnas (fig. 89 y 90).

En el horizonte del Viejo Cairo, Abu Sirga se reconoce también por su techumbre, única del lugar que combina el sistema a dos aguas y el de medio cañón³³¹.

³³¹ El tramo cubierto con medio cañón es más pequeño y se corresponde con la cabecera de la iglesia.



Fig. 89.- Fachada sur de la iglesia de Abu Sirga desde el tejado del Museo Copto. Fotografía de José Sancho Roda.



Fig. 90.- Tejado de la iglesia de Abu Sirga visto desde el oeste. Fotografía de José Sancho Roda.

Como se puede apreciar, no hay nada monumental en el exterior de la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo, ni siquiera en las fachadas norte y oeste, que son las que dan a calles transitables; aunque sobre el acceso de la fachada norte hay un sencillo letrero de madera como reclamo a los visitantes, y otro nuevo de mármol sobre la puerta central de la fachada oeste tras ser recientemente rehabilitada.

En el lado sur se cuenta con dos puertas que permiten el acceso a las dependencias parroquiales (fig. 93) y a las habitaciones de servicio, una de ellas reforzada con una reja moderna pero laboriosamente trabajada (fig. 91).

Por último, indicar que el perímetro completo del tejado, especialmente sobre las naves laterales, cuenta con una amplia terraza, rota en la esquina sudeste por la cúpula de la capilla de la galería (fig. 90), así como que las medidas totales de la iglesia se pueden inscribir en un rectángulo de 30 metros en sentido longitudinal por 20 metros en el transversal.



Fig. 91.- Puerta de acceso al patio desde el tramo central de la nave derecha vista desde el exterior. Fotografía del doctorando.



Fig. 92.- Remate exterior de la capilla situada en el lado derecho de la galería desde la terraza. Fotografía del doctorando.



Fig. 93.- Oficina del sacerdote, situada en el extremo sur del patio, con el retrato de Abuna Gabriel Bestravros, fallecido en 2009. Fotografía del doctorando.

5.6.2.- EL INTERIOR Y SU DISTRIBUCIÓN

Desde los pies de la nave central se aprecia que en su conjunto, a pesar de no tener unas dimensiones extraordinarias, es una iglesia espaciosa; tanto en superficie (casi 27 metros de largo por 16 metros de ancho), como en altura (15 metros de alto en el tramo apuntado de la nave central y 6 metros en las naves laterales) (figuras 95-97).

También se puede ver claramente desde ese punto, entre otras cosas: la separación entre naves articulada por columnas; la situación de la tribuna o galería; la estructura de madera en lo alto de la nave central, que para los coptos simboliza el Arca de Noé; un iconostasio de madera que cruza en línea recta y de lado a lado sus tres naves; un dintel de madera sobre las columnas, que soporta unas curiosas arcadas apuntadas que prolongan la altura de las naves laterales hasta el nivel del suelo de la galería; y que algunas de las columnas presentan pinturas en la parte superior de sus fustes, estando los capiteles y el dintel que soportan igualmente decorados con pinturas de vivos colores.



Fig. 94.- Vista general de la iglesia de Abu Sirga desde las columnas situadas a los pies de la nave central en el verano de 2010. Fotografía del doctorando.

Planta de la iglesia de los Santos Sergio y Baco
El Viejo Cairo (Egipto)

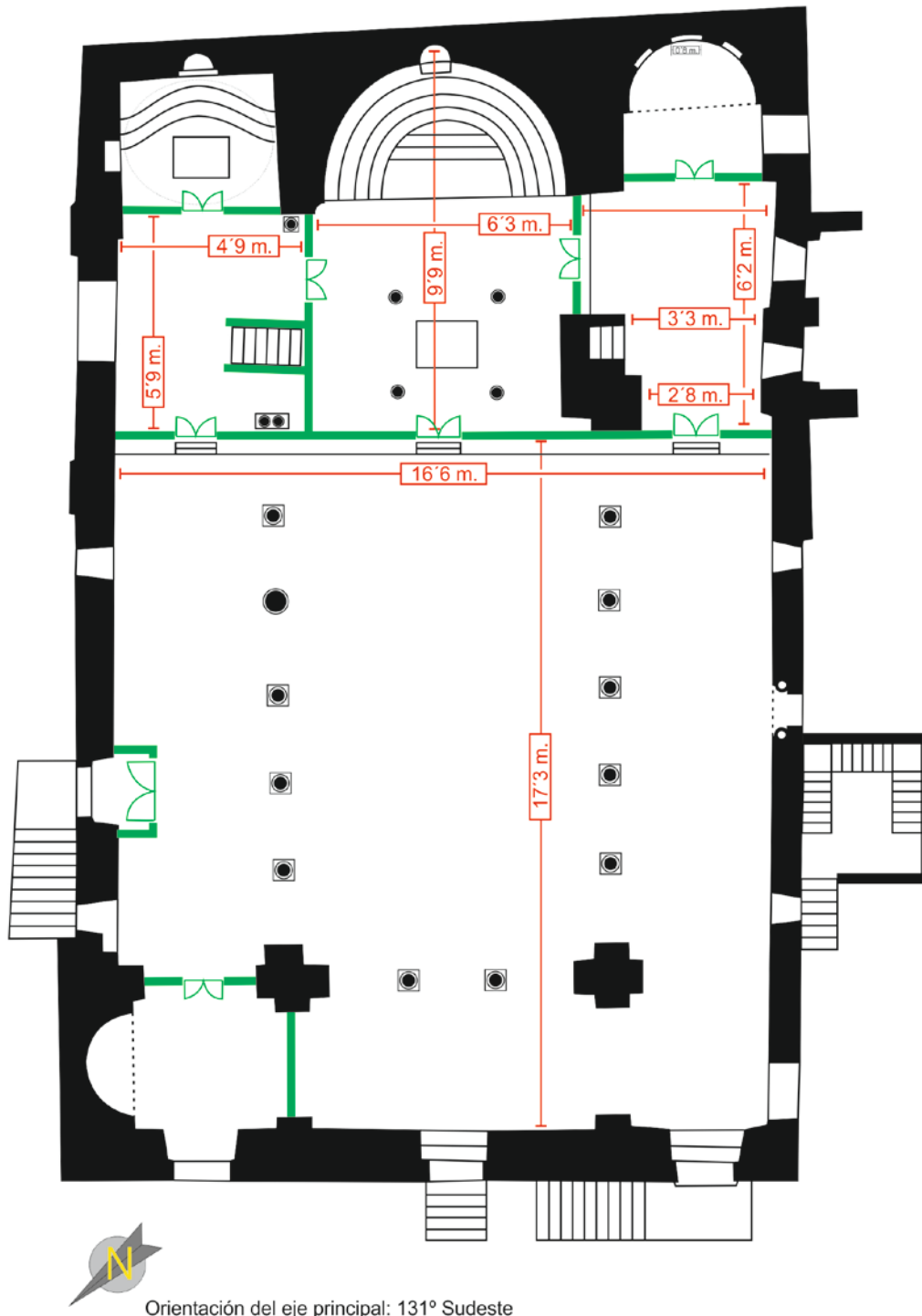


Fig. 95.- Planta de la iglesia de Abu Sirga en la actualidad, con la descripción de las medidas principales tomadas con metro láser Hitachi UG 50Y. En color verde se marcan las divisiones espaciales creadas por los iconostasio y las celosías. Elaborado por el doctorando.

Iglesia de los Santos Sergio y Baco
El Viejo Cairo (Egipto)
Sección interior izquierda



Fig. 96.- Corte del lateral izquierdo de la iglesia de Abu Sirga. Elaborado por el doctorando.

Iglesia de los Santos Sergio y Baco
El Viejo Cairo (Egipto)
Sección interior derecha

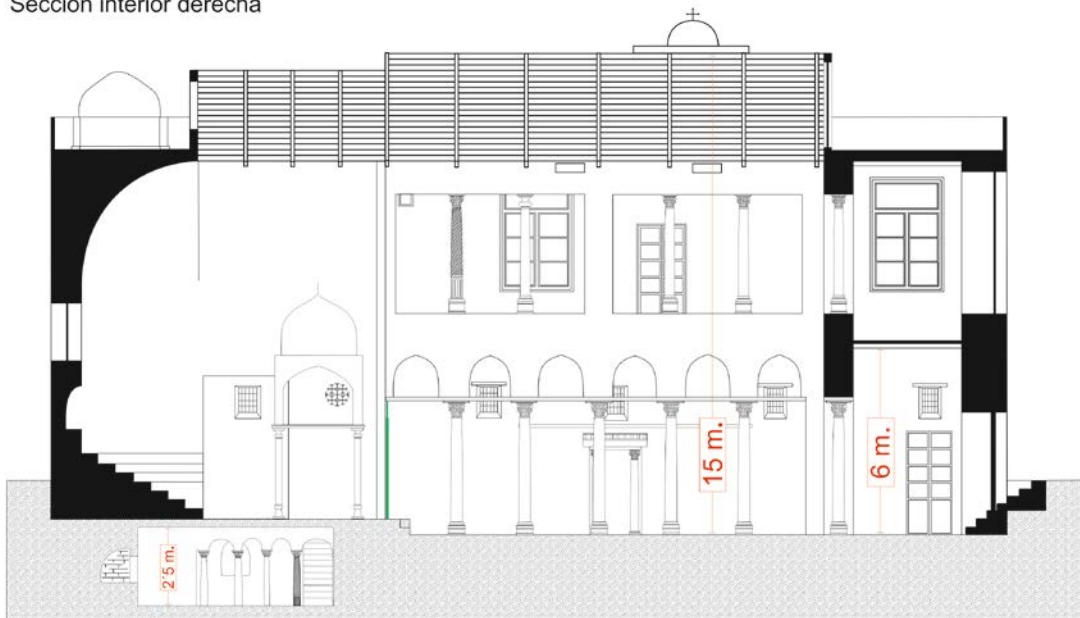


Fig. 97.- Corte del lateral derecho de la iglesia de Abu Sirga. Elaborado por el doctorando.

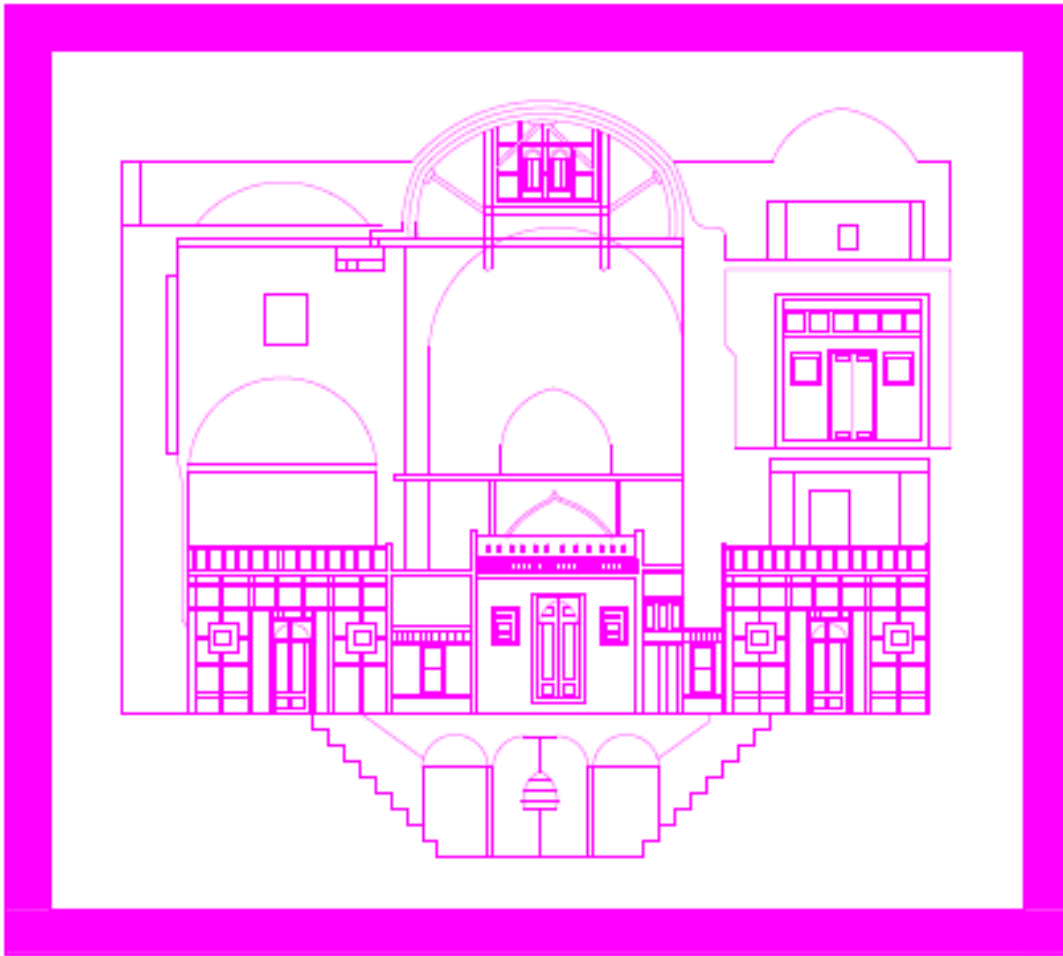


Fig. 98.- Secciones publicadas por Sayed Hemeda en su proyecto sobre riesgos sísmicos que completan los alzados de la iglesia de San Sergio.

Como se ha podido ver en el punto anterior, por el exterior destacan fundamentalmente los accesos, en especial el del lado norte al quedar prácticamente ocultos los del lado oeste. En dicha puerta (norte) se encuentran dos grandes ménsulas de madera que presentan signos evidentes de quemaduras y tienen talladas hojas de acanto rizado (fig. 99).



Fig. 99.- Ménsulas de madera talladas con hojas de acanto rizado que flanquean la entrada norte de la iglesia de Abu Sirga. Fotografías del doctorando.

Ninguna publicación las menciona, por lo que podrían estar reaprovechadas de otro inmueble, aunque en cualquier caso pueden estar entre los elementos más antiguos conservados actualmente en la iglesia. No se han podido localizar paralelismos con otros ejemplos del entorno, ni tienen tampoco nada que ver con los mismos elementos situados en la puerta central de la fachada oeste de Abu Sirga, que fueron, como se verá, destacados por el *Comité* (fig. 86); motivo que avala que no estuvieran en ese momento.

La percepción del interior cambia significativamente dependiendo del acceso que se tome. Por ello, a pesar de que en planta sea sencillo identificar San Sergio como una iglesia basilical, es necesario recorrerla para ver lo que se ha denominado “pasillo de retorno occidental”³³², que hace que en el extremo oeste se conecten perpendicularmente las galerías y con ello se pueda recorrer la iglesia perimetralmente, a excepción de la cabecera.



Fig. 100.- Vista de los pies de las naves norte y central desde el iconostasio antes de abrirse al público el acceso principal de la fachada oeste. Fotografía del doctorando.

³³² GABRA, G. y EATON-KRAUSS, M.: *op. cit.*, pp. 231 y 232.

Al fondo de la fotografía anterior se puede apreciar la forma en que se acota, por medio de paneles de iconostasio de madera sin taracea, el espacio comprendido entre el gran pilar dispuesto a los pies de la nave izquierda y el ángulo formado por los muros norte y oeste (fig. 100), que actualmente cumple la función de capilla del baptisterio, impidiendo, por tanto, la posibilidad de recorrer perimetralmente el piso inferior.

Algo similar ocurre con el iconostasio de madera que hay sobre un gran banzo de mármol que cruza las naves de la iglesia de norte a sur (fig. 101), aunque en este caso viene a separar el lugar destinado a los fieles del *haykal*, que puede traducirse por *santuario* y que es donde se desarrolla el culto. A pesar del aspecto unitario que presenta el iconostasio en la actualidad, cada panel es de una época diferente, pero todos ellos tienen una misma estructura formada por una puerta de acceso con batientes rectangulares que desde el frente muestra la apariencia de ser un arco (fig. 102) y dos pequeñas ventanas; una a cada lado de la puerta. En el caso de los taraceados, viendo el anverso y el reverso se aprecia que su decoración está pensada para embellecer el lado hacia el que miran los fieles.

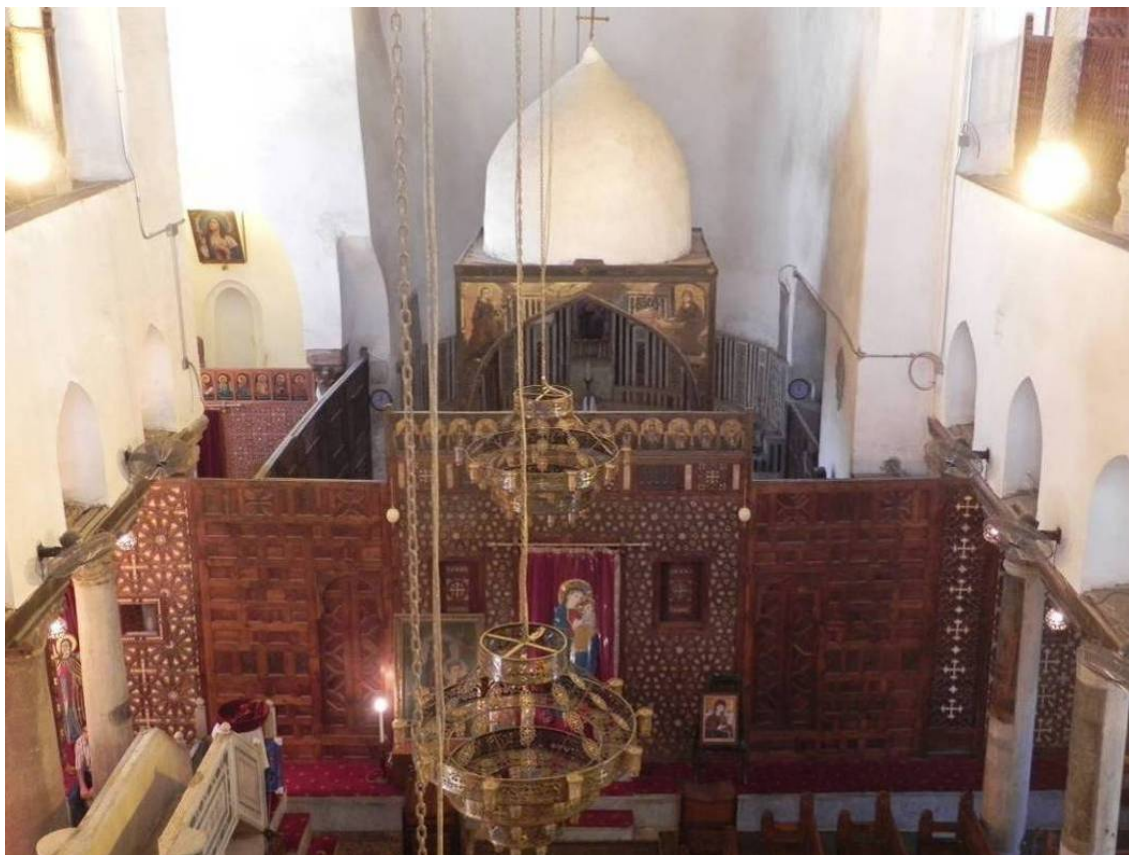


Fig. 101.- Presbiterio de la iglesia Abu Sirga desde los pies de la galería. Fotografía del doctorando.

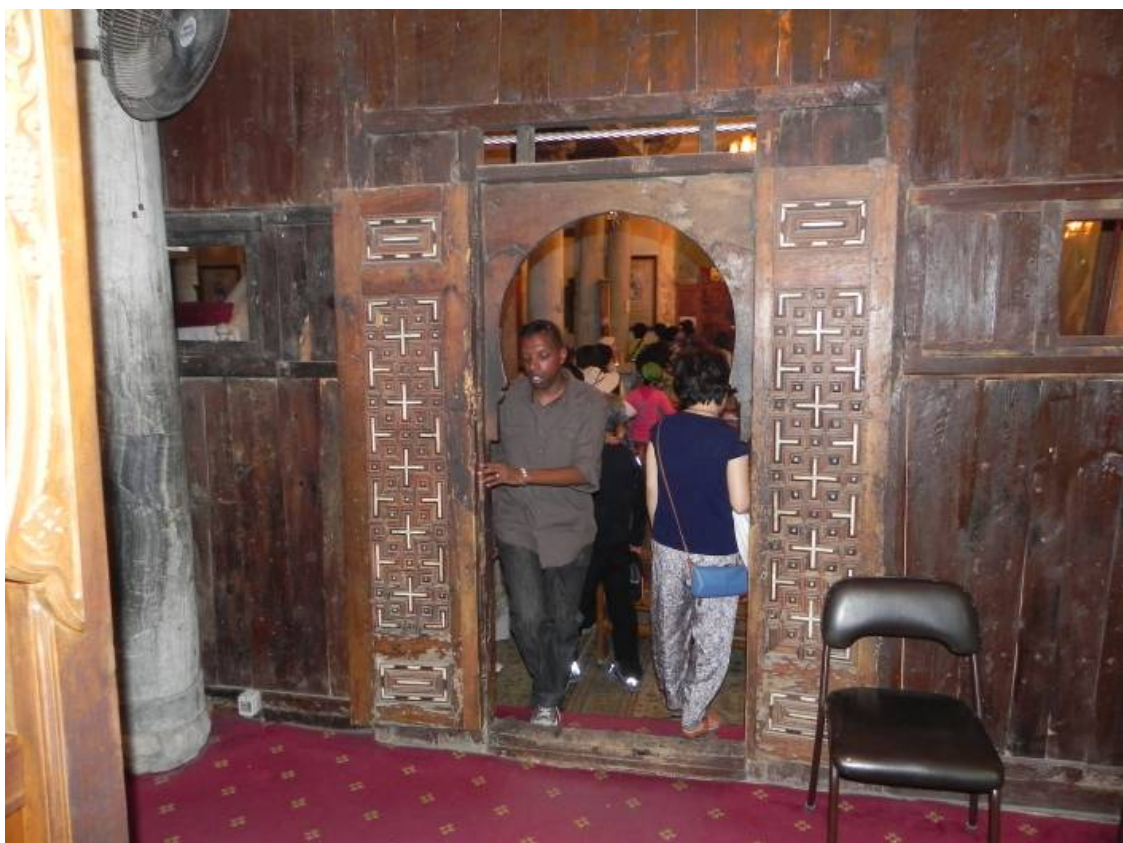


Fig. 102.- Acceso al tramo norte del coro a través del iconostasio. Fotografía del doctorando.

Lo que hay tras el iconostasio es solamente accesible al público en el tramo norte (nave izquierda, exceptuando la capilla de la cabecera), lugar por el que se accede a la barandilla que acota y obstaculiza el acceso a la cripta. Aunque desde dicha barandilla se permite a los turistas y a los fieles coptos ver solamente la escalera de acceso del lado izquierdo y el último tramo a los pies de la cripta (figuras 103 y 104).

El espacio situado tras el iconostasio ³³³ en la nave izquierda aparece compartimentado por una celosía de madera que se comporta de manera similar a nuestras rejas, pues aunque lo divide permite que los aromas del incienso y los cánticos se compartan, así como que pueda verse lo que hay al otro lado (fig. 103). Justo delante del ábside hay un iconostasio moderno, aunque sigue el modelo de los antiguos y está rematado por iconos que representan a Cristo y a los apóstoles.

³³³ La zona que precede a los ábsides ha sido muy modificada, existiendo como se verá distintas teorías sobre su estado original. A.J. Butler también la definió como “coro”, aunque no tenía cuando la conoció la misma distribución que ahora. Por otro lado, viendo la planta dicho espacio se comporta actualmente en parte como una especie de transepto, a pesar de que las divisiones actuales no permiten interpretar el espacio de forma unitaria.



Fig. 103.- Barandilla de celosía de madera y paneles moldurados que separa la escalera izquierda de la cripta, junto a otra celosía de mayor tamaño que separa ese espacio del *haykal*. Fotografía del doctorando.



Fig. 104.- Escalera norte de la cripta desde la barandilla que impide su acceso. Fotografía del doctorando.

En planta, el ábside izquierdo es el único rematado de forma rectangular, estando cubierto con una falsa cúpula que arranca con trompas decoradas con mocárabes³³⁴ (fig. 105). En su cabecera tiene una tribuna de tres pisos en forma de arco y el asiento que ocupa el obispo en sus visitas³³⁵.



Fig. 105.- Falsa cúpula que remata el ábside izquierdo (norte), con arranque de trompas y decoración de mocárabes. Fotografía del doctorando.

El ábside central y el espacio que lo precede por detrás de la línea del iconostasio es el *haykal* principal. En él se localiza la mesa de altar, bajo un baldaquino de madera decorado con pinturas y soportado por cuatro columnas de mármol con capiteles campaniformes muy simples y modernos (fig. 106). El baldaquino se remata con una cúpula de marcada influencia islámica que ha sido sustituida recientemente por otra de madera vista inspirada en ejemplares más antiguos (fig. 101).

³³⁴ PLAZA ESCUDERO, L. de la (Coord.): *op. cit.*, p. 294. Define el mocárabe como: Motivo decorativo de la arquitectura musulmana, consistente en una labor a base de lazos y prismas yuxtapuestos, con base cóncava, dispuestos en vertical a modo de estalactitas. El elemento en cuestión apareció hacia el año 800 en Bagdad y se considera una representación simbólica de la cueva donde Mahoma recibió el Corán.

³³⁵ MEINARDUS, O.: *op. cit.*, p. 24.



Fig. 106.- Disposición del altar principal de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.



Fig. 107.- Cruz del Santo Sepulcro o de Jerusalén labrada en piedra en el muro sur del presbiterio de la iglesia de Abu Sirga, redescubierta durante los trabajos de restauración. Fotografía del doctorando.

El ábside principal es semicircular y dispone de una tribuna³³⁶ adosada con siete peldaños, revestidos de mármol de distintos colores y rematada con paneles de diseño geométrico; algunos de ellos parcialmente taraceados con nácar (fig. 108 y 136).



Fig. 108.- Tribuna de siete peldaños adaptada al ábside semicircular central. Fotografía del doctorando.

En planta destaca especialmente que el espacio que ocupa el *haykal* no sea simétrico, estando el lado derecho acotado por un grueso muro decorado en el centro con la cruz de Jerusalén vista anteriormente (fig. 107). Dicho elemento, sin duda interesantísimo, antes de los trabajos de restauración se encontraba oculto bajo una capa de yeso, siendo redescubierto durante los mismos, aunque estuviera, como se verá, documentado. En base a las referencias se podría pensar que se taparía en los años 80³³⁷ para borrar el recuerdo de los franciscanos.

³³⁶ MANGO, C: *Arquitectura Bizantina*. Colección Historia Universal de la Arquitectura, Ediciones Aguilar, Madrid, 1975, p. 110. El autor denomina *synthronon* a toda la tribuna, algo que en la mayor parte de los casos se restringe al asiento principal dedicado a las autoridades eclesiásticas.

³³⁷ En relación a este elemento puede verse también el apartado 5.6.3: “Elementos principales y definatorios”.

Por lo que respecta a la nave sur (derecha), como en los otros casos dispone igualmente de un acceso a sus pies orientado en el eje longitudinal, existiendo también un desnivel con respecto a la calle salvado por escaleras. En su pared se encuentra la mayor concentración de iconos.

En el muro sur hay dos puertas; una en el centro de la nave (fig. 109), más amplia, y otra a los pies, que permiten el acceso a las dependencias parroquiales que están separadas de la iglesia por un pequeño patio (fig. 93).



Fig. 109.- Muro interior sur de la iglesia de San Sergio (Nave derecha). Fotografía del doctorando.

Al traspasar la puerta del lado derecho del iconostasio se encuentra un espacio aceptablemente amplio recuperado tras los trabajos arqueológicos y de restauración, que estaba parcialmente excavado y lleno de escombros hasta el año 2003. Está separado del *haykal* central por un grueso muro que cuenta con otras estrechas escaleras para acceder a la cripta, en este caso por su lado derecho. Tiene también un atril para los libros litúrgicos, una celosía de madera que lo separa del *haykal*, y otro iconostasio de nueva factura que lo separa igualmente del ábside derecho (fig. 110).

Dentro del ábside, en este caso semicircular a diferencia del de la nave izquierda, hay un baldaquino de reducidas dimensiones cubriendo un altar, pero destacan especialmente unos restos de pinturas murales antiguas en la parte superior que representaban a un Cristo en majestad acompañado por ángeles y otros símbolos, visibles también desde el espacio precedente al sobrepasar la línea del nuevo iconostasio (fig. 110).

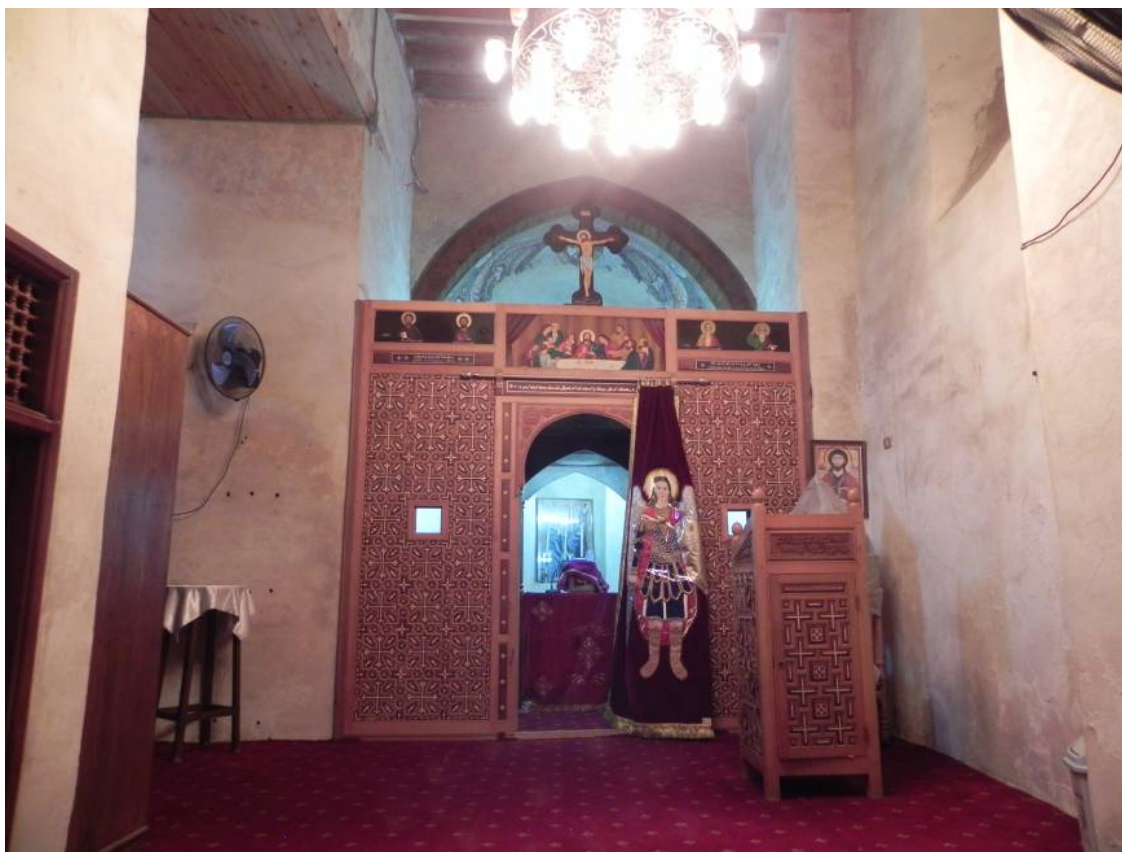


Fig 110.- Aspecto actual del tramo sur de la cabecera de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

Para subir a la galería es necesario salir de la iglesia por cualquiera de las puertas del muro sur y dirigirse a la torre campanario (figuras 89 y 90). Se aprecia que recorre las naves laterales y las conecta por los pies, disponiendo lo que se denomina “pasillo de retorno occidental”. Pero no es simétrica³³⁸, así como resulta evidente que el espacio tiene mucha mejor iluminación natural que la planta baja. El acceso está permitido solamente en momentos concretos.

³³⁸ Hay que tener en cuenta que el piso inferior en su lado norte (izquierdo) se interrumpe una vez pasada la línea del iconostasio, mientras que en el sur (derecho) a pesar de no existir columnas se prolonga hasta la cabecera.

La altura del techo plano de las naves laterales es menor en la galería, así como los paños que miran hacia la nave central de la iglesia alternan tramos cerrados y grandes vanos rectangulares soportados por dos columnas cada uno. Todas las columnas, diez en total, son de mármol, aunque conviven dos modelos diferentes de fustes simétricamente dispuestos: liso, y parcialmente torso con estrías, con distintos modelos de capitel. Una celosía cubre hasta media altura los espacios abiertos hacia la nave central (fig. 111). El acceso a la galería se encuentra en la nave sur, que está presidida en la cabecera por una capilla³³⁹ acotada por un iconostasio (fig. 112) y una celosía unos metros antes. También sus paredes están decoradas con iconos, pero la mayoría de ellos son reproducciones impresas de los que hay en el piso inferior.



Fig. 111.- Tramo sur de la galería de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

A continuación, para finalizar, se muestran algunos detalles del piso alto.

³³⁹ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 184. El autor comentaba indignado en su descripción que no podía asegurar que allí hubiese una capilla, pues el sacerdote que por aquel entonces asistía Abu Sirga lo negaba y no le dejó pasar a pesar de las órdenes de patriarca y del intento de soborno. El motivo, para el autor, era que se había adaptado ese espacio para uso doméstico, razón por la que se cegó la galería, como se puede apreciar en la figura 224.



Fig. 112.- Iconostasio que precede a la capilla de la nave sur de la galería con los santos Sergio y Baco bordados en la cortina. Fotografía del doctorando.



Fig. 113.- Estructura de madera que cierra el techo de la iglesia visto desde los pies de la galería. Fotografía del doctorando.



Fig. 114.- Parte superior del muro oeste de la iglesia de Abu Sirga desde el interior a la altura de las columnas. Fotografía de José Miguel Nieto.



Fig. 115.- Primer tramo hacia la cabecera del lado izquierdo de la galería de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

5.6.3.- ELEMENTOS PRINCIPALES Y DEFINITORIOS

Una iglesia copta presenta una serie de elementos, que aunque no sean en su mayoría exclusivos la hacen inconfundible.

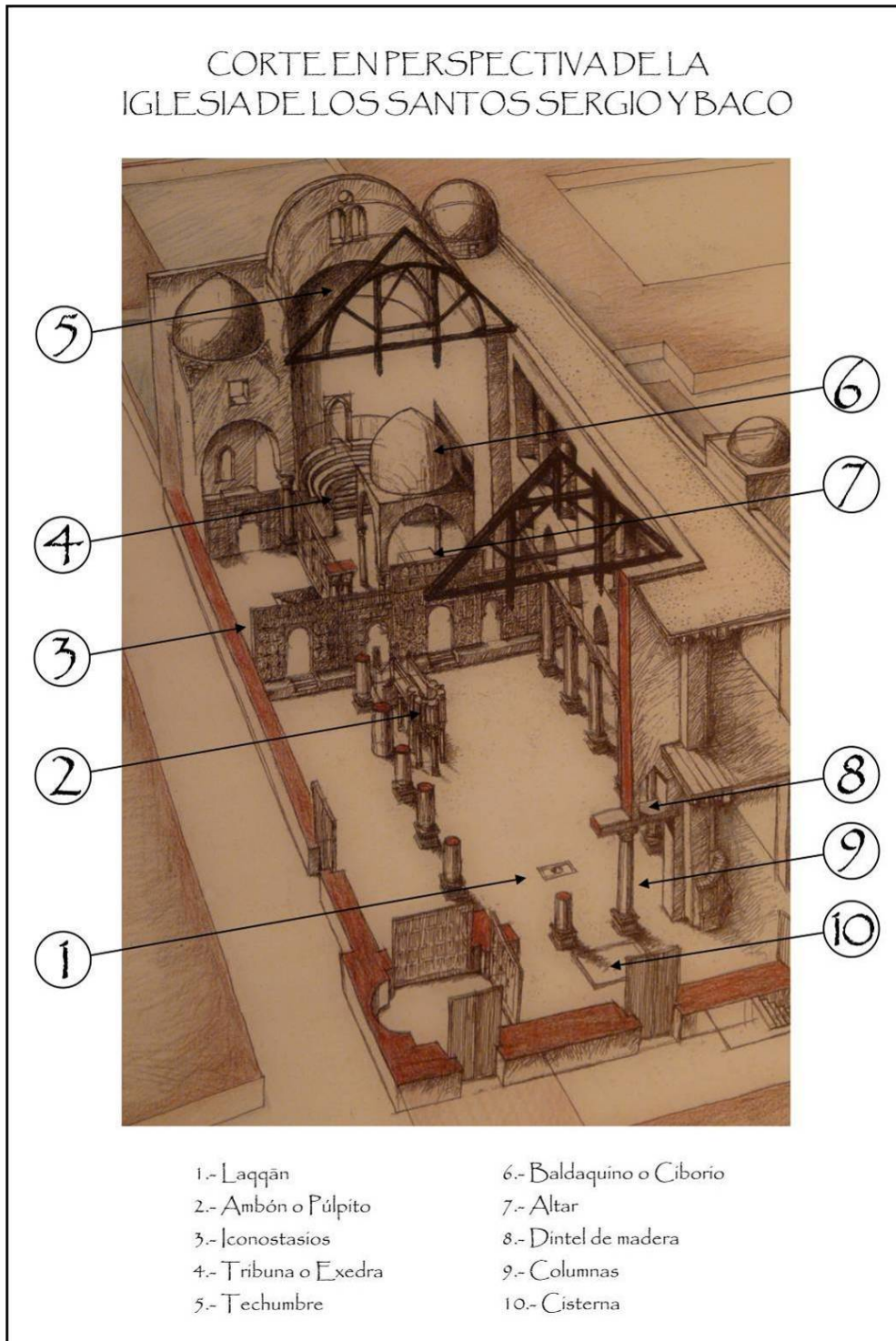


Fig. 116.- Dibujo de Jaroslaw Dobrowolski basado en los planos del arqueólogo Peter Shehan en el que se han destacado por el doctorando los elementos más característicos de la iglesia.

1. LAQQĀN.- En Abu Sirga estaba oculto bajo las alfombras, pero ha vuelto a quedar recientemente a la vista y protegido parcialmente por cristales para que pueda verse completo (fig. 242). No obstante, no se trata de una pieza original, ya que la cisterna que cumplía previamente su cometido la situaba A.J. Butler en su plano en el tramo de las mujeres y era más grande (fig. 208), por lo que se trata en base a las figuras 209 y 210 de una incorporación posterior incluso a la restauración llevada a cabo por el *Comité*.

Puede recordar a nuestras pilas de agua bendita, tanto por el material, mármol, como por su forma, aunque su disposición en el suelo servía para la bendición solemne del agua usada en la ceremonia del lavatorio de los pies el Jueves Santo y el día de la fiesta de los santos Pedro y Pablo³⁴⁰. Para Habib surgiría en sustitución de la piscina o cisterna de la Epifanía³⁴¹, mientras que por otro lado Wissa establece sus dimensiones generales en unos sesenta centímetros de largo por treinta de ancho.

Suelen situarse hacia los pies de la nave central, pero no existe un modelo único. Eso sí, están pensados para contener agua y para recoger la que se pueda derramar, bien derivándola hacia el depósito principal, como ocurre en el que hay en la iglesia de al-Muallaqa (fig. 117 derecha), bien en una plataforma hundida, como es el caso de Abu Sirga (fig. 117 izquierda); o incluso con un perímetro rebajado que canalice el agua hacia un depósito central, como tiene la del monasterio de al-Baramus.



Fig. 117.- *Laqqān* de la iglesia de Abu Sirga (Izquierda. Fotografía de José Sancho Roda) y de la iglesia de al-Muallaqa (Derecha. Fotografía del doctorando).

³⁴⁰ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, p. 103.

³⁴¹ HABIB, R.: *Cairo's Ancient; Coptic Churches a Short Account*. Publisher by the Uar, Ministry of Tourism's Department of Publicity, Cairo, 1979, p. 24. Es cierto que según Butler la cisterna se encontraba cegada, mientras que el *laqqān* no lo estaba, ya que quedó reflejado en su plano.

2. AMBÓN O PÚLPITO.- No son exactamente lo mismo, pero suele aparecer mencionado de las dos maneras, teniendo además paralelismo con el *mimbar* de las mezquitas musulmanes; herederos en ambos casos de un elemento similar de época faraónica que aparece representado en jeroglíficos³⁴².

El ambón es una estructura elevada con antepecho desde donde el sacerdote proclamaba la Palabra de Dios. Precisa de escalera para acceder y se encuentra fuera del santuario (*haykal*) en el llamado lado del evangelio. Existía ya en el siglo IV, como se constata por el Concilio de Laodicea (año 371), cuando se limitó el acceso a las personas autorizadas, y podía tener dos escaleras, o incluso distintos niveles, en función de las lecturas practicadas³⁴³.

No está del todo clara la manera de denominarlos, porque mientras que por la forma guardan gran parecido con nuestros púlpitos, en el ámbito paleocristiano fue anterior en el tiempo el ambón y, por tanto, desempeñaron distinta función. Krautheimer explica que la aparición de los púlpitos es más tardía que la de los ambonos y estaba asociada a los sermones, remontándose por tanto al siglo VI, cuando se empiezan a dar en Roma y el norte de África³⁴⁴. Con el tiempo se los dotó de tornavoz para mejorar la acústica, algo que no tienen los coptos.

En el caso de Abu Sirga nos encontramos ante una pieza que no es original, puesto que por Butler, que lo reconoció como púlpito, se sabe que a finales del siglo XIX el que había era de madera de palisandro taraceado en ébano y marfil, al que se accedía por medio de una escalera móvil situada en el lado norte³⁴⁵. Se volverá igualmente a hablar de ello en el punto 5.7, puesto que se ha podido documentar este primitivo ejemplar con fotografías de época que constatan claramente la existencia del mismo (fig. 218) y acotar el momento en que se colocó el actual; aunque Butler pensaba que seguramente habría existido otro anterior al que conoció de madera fabricado en piedra, motivo que pudo propiciar posteriormente el cambio.

³⁴² BADAWY, A.: *op. cit.*, 1949, p. 23.

³⁴³ GIORGI, R.: *op. cit.*, pp. 18 y 19. La autora advierte que la denominación de púlpito es inapropiada y que la procedencia del término es tanto griega (*ambonos*), como romana (*ambonem*), en referencia a su forma curva original.

³⁴⁴ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, p. 198.

³⁴⁵ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 188.

El ambón o púlpito que se puede ver actualmente es de mármol y para Habib copiaría el de la iglesia de Santa Bárbara³⁴⁶, guardando igualmente un gran parecido con el de la iglesia de al-Muallaqa, pero cambiando la orientación de la escalera de acceso (fig. 118); o el de san Mercurio, aunque el modelo como tal parece mostrar influencia italiana adaptándola a la forma y a la decoración islámica.

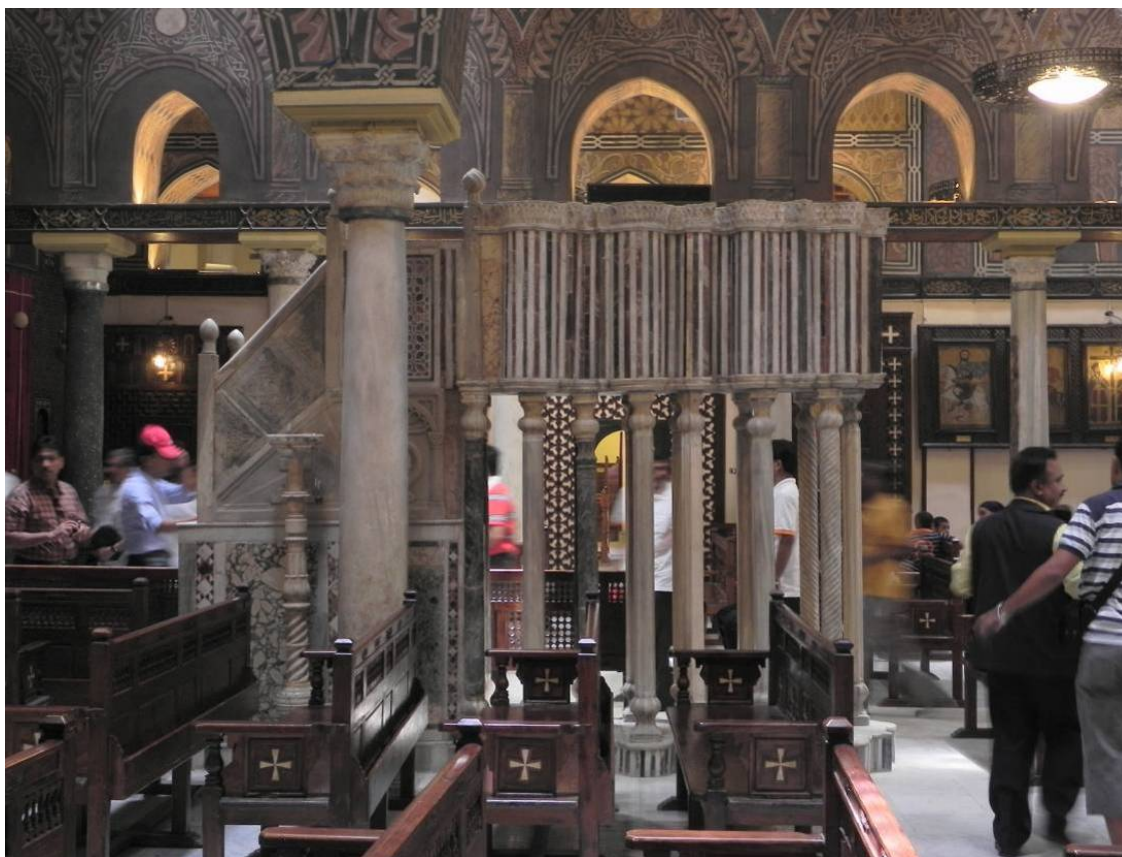


Fig. 118.- Ambón o púlpito de la “iglesia Colgante” (*al-Muallaqa*). Fotografía del doctorando.

El de Abu Sirga está soportado por diez columnas estrechas de fuste poligonal con capitel toluní moderno e igualmente poligonal, y decorado con paneles y piezas longitudinales de mármol de distintos colores en el perímetro exterior (fig. 119). Tiene cinco peldaños por la escalera perpendicular al eje principal, y otros dos para ascender propiamente a la superficie del ambón, evidenciando que cuando se construyó no había posibilidad de contar con espacio suficiente para plantear el conjunto en un mismo eje, dado que de lo contrario se podría haber hecho la escalera recta; la razón, sin ninguna duda, era la presencia del iconostasio.

³⁴⁶ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, pp. 26 y 27.



Fig. 119.- Ambón o púlpito de la iglesia de Abu Sirga visto desde la galería. Fotografía del doctorando.

La escasa altura del antepecho es debida a que se utiliza de rodillas, por lo que por comodidad para el oficiante suele haber almohadones.

En días especiales el sacerdote o los diáconos pueden mostrar desde arriba cruces, velas o iconos, pero por ser donde se realizaban las lecturas pueden tener símbolos e inscripciones de versos de la Biblia o salmos³⁴⁷, aunque no sea el caso del de Abu Sirga.

A.J. Butler afirmaba a finales del siglo XIX que se utilizaba solamente el Viernes Santo³⁴⁸, pero es un elemento que a diferencia de nuestros púlpitos se le presta bastante atención, como muestra el interés por contar con uno nuevo que copia el modelo de las iglesias del entorno y sustituirlo por el que había en ese momento, de bastante mejor calidad artística.

³⁴⁷ GROSSMANN, P.: *op. cit.*, 1991, p. 111.

³⁴⁸ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 188.

3. ICONOSTASIOS.- Son uno de los elementos más llamativos de las iglesias coptas, especialmente si cuentan con taraceas e iconos. En Abu Sirga, tras ser readaptados, dividen actualmente el templo de norte a sur, aunque como se verá en origen delimitaban los santuarios que había en cada uno de los ábsides de la cabecera de otra manera. Se desarrollaron como tal en las áreas de influencia bizantina en el siglo V, aunque en época paleocristiana ya había zonas acotadas con una pequeña barrera para separar a los fieles de los oficiantes, o cortinajes que venían a compatibilizar la función de baldaquino con el deseo de ocultar a la vista de los fieles determinados aspectos de la liturgia³⁴⁹. Vendría a actuar, por tanto, como un biombo³⁵⁰, pero con el tiempo se le dotó de una estructura característica que en el caso copto se repite con independencia de su tamaño y que Coquin definió así:

... con una puerta en el centro con dos batientes rectangulares estrechos rematados en la parte superior por un arco (fig. 102) y, a cada lado de la puerta, una pequeña ventana llamada t̄āqah desde donde el oficiante se dirige a los fieles en momentos determinados. La puerta se cierra con una cortina, generalmente de terciopelo rojo o granate, bordada con cruces o representaciones de la Virgen o santos (fig. 94).

El sentido que le otorga el autor es que *acceder a través de la tela es un símbolo de la vida del cristiano, que debe seguir el camino trazado por Jesús para entrar en el santuario del cielo*³⁵¹, idea que en principio puede parecer un tanto poética, pero que se corresponde igualmente con las inscripciones en relieve que sobre taracea de marfil suelen decorar las puertas de los iconostasios de época mameluca. En Abu Sirga, al atravesar la puerta del iconostasio central tal y como se encuentra actualmente, se accede al santuario (*haykal*), destacándose la importancia de este espacio por la obligatoriedad de descalzarse, como sucede antes de entrar a las mezquitas musulmanas; salvo que hoy en día el acceso está muy restringido en todas las iglesias coptas.

³⁴⁹ GROSSMANN, P.: *op. cit.*, 1991, p. 211. Haciendo referencia a Duchesne, L. y Vogel, C.: *Liber pontificalis*. Paris, 1955-1957, p. 375. El relieve del iconostasio actual que representa la Última Cena podría mostrar esta idea (fig. 125).

³⁵⁰ FATÁS, G. y BORRÁS, G.M.: *Diccionario de términos de arte y elementos de arqueología, heráldica y numismática*. Alianza Editorial, Madrid, 1992. p.133.

³⁵¹ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, pp. 103-106. Haciendo referencia a COQUIN, Ch.: *Consécration des églises*. Orient Syrien, IX, p. 177.

Grossmann opina que los más antiguos eran de madera lisa, siendo en el periodo fatimita (siglos X-XII) cuando se establece la costumbre de introducir pequeños relieves³⁵². Para enriquecer su cromatismo, en época mameluca se introdujo el marfil, a imitación de otros elementos que nos encontramos en monumentos islámicos, como el mimbar, estableciéndose como periodo de referencia el gobierno del sultán Qāybāy (1468-1496)³⁵³. En ese momento la decoración se empezó a configurar a base de lo que se conoce como arabescos; ornamentación con líneas entrelazadas que originan dibujos geométricos (*sebka*)³⁵⁴ seriados (fig. 37). Los diseños también se adoptaron igualmente por los monofisitas etíopes, por su estrecha relación con los coptos (fig. 120).

La interpretación del “arabesco” no es sencilla, pues es un elemento decorativo muy anterior a la aparición del islam, concretamente al gobierno de Diocleciano (siglo III), en consonancia con la abstracción de las formas que se venía produciendo en ese momento³⁵⁵. Rimli y Fischer dicen también lo siguiente para definirlo:

Por arabesco se entiende el elemento floral del arte árabe, con sus entrelazados de tallos derivados del follaje y sus terminaciones vegetales que tan poco deben a la imitación de la Naturaleza. Ello quiere decir que los dibujos geométricos, como las espirales, no corresponden al arabesco.

Abu Sirga es muy interesante porque en ella encontramos varios tipos de iconostasios. Los tramos sin taraceas, dos de ellos no tan antiguos como pueden parecer, se encuentran en: la nave principal, flanqueando el panel central (fig. 94), en la capilla del baptisterio (fig. 121), y en la que antecede a la capilla de la galería (fig. 112). La decoración de los dos primeros es fundamentalmente casetonada, aunque en determinadas zonas presentan talla con motivos vegetales, como en la puerta y arco de acceso a la capilla del baptisterio (fig. 122), o los arcos sobrepuestos a los dinteles de las puertas de todos los tramos de iconostasio del piso bajo por su cara anterior (fig. 131).

³⁵² GROSSMANN, P.: *op. cit.*, 1991, pp. 211 y 212.

³⁵³ VV.AA.: *Los mundos del Islam en la colección del Museo Aga Khan*. Fundación “la Caixa”, Barcelona, 2009, p. 129. En realidad la introducción del marfil se produjo con anterioridad.

³⁵⁴ PLAZA ESCUDERO, L. de la (Coord.): *op. cit.*, p. 58.

³⁵⁵ RIMLI, E.Th. y FISCHER, K. (Directores de la colección): *Historia del Arte*. Vol. 2. Moretón, Bilbao, 1971, p. 238.



Fig. 120.- Iconostasio de la capilla etíope de San Miguel Arcángel en Jerusalén. Fotografía del doctorando.



Fig. 121.- Panel de madera que acota la actual capilla del baptisterio de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

De la puerta de la capilla del baptisterio hay que destacar especialmente los motivos decorativos vegetales, a base de entrelazado y con un carácter eminentemente simétrico que decoran sus batientes (fig. 122 izquierda). Podrían ser del siglo X u XI.

Los trabajos decorativos en madera fueron muy característicos en Egipto a lo largo del periodo medieval, aunque Oleg Grabar cuestiona si han de ser considerados como obras originales del lugar, pues para el autor más bien hasta la segunda mitad del siglo IX (puede que hasta el comienzo del periodo fatimita en el año 969) el país sería un centro artístico e intelectual secundario, considerando el arte cristiano egipcio como un arte derivado de las tradiciones provenientes de Siria, Irak, Roma y Constantinopla, amalgamados con el arte popular local³⁵⁶. Se puede, en cualquier caso, comparar la similitud entre la puerta del baptisterio de Abu Sirga con relieves similares tallados para decorar inmuebles islámicos del siglo X (fig. 122 derecha).

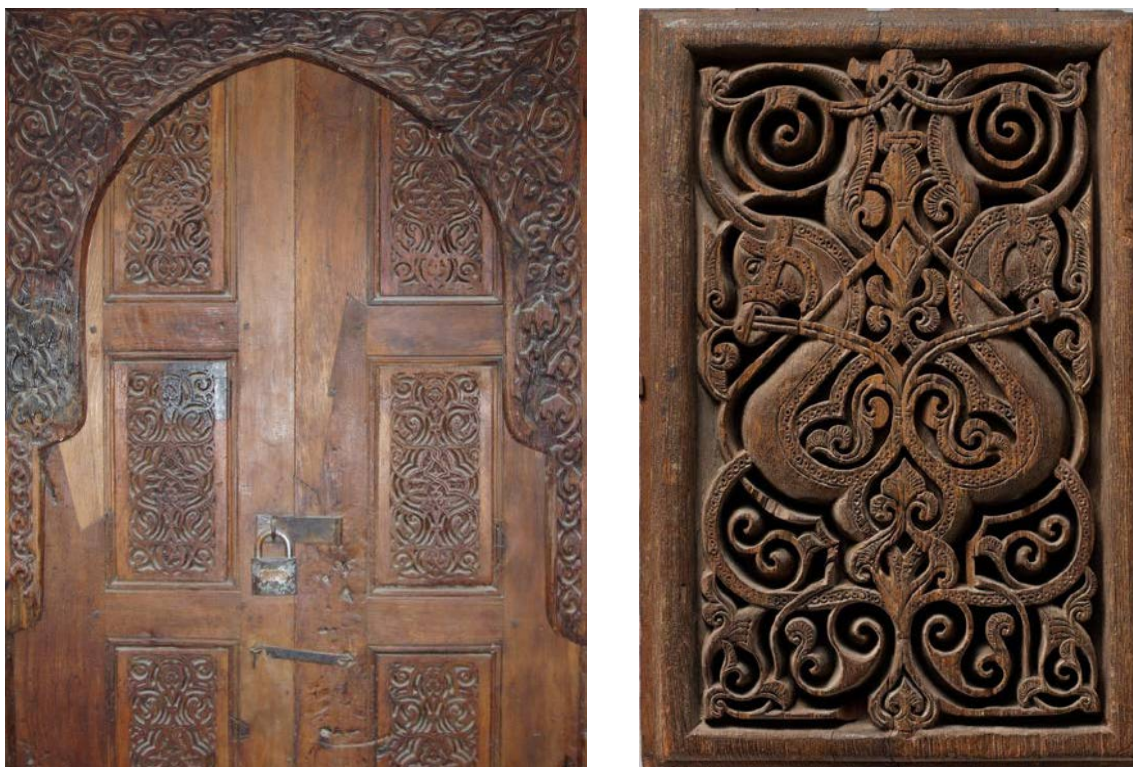


Fig. 122.- Puerta de la capilla del baptisterio de la iglesia de Abu Sirga (Izquierda. Fotografía del doctorando), junto con un panel de madera musulmán procedente de Egipto y fechado en el siglo X (Derecha. Obtenida de la web www.mt-bbs.com).

³⁵⁶ GRABAR, O.: *op. cit.*, p. 42.

En los tramos sin taracea de la nave central hay que destacar los pequeños relieves (de unos 26 centímetros de alto por 16'5 cm de ancho) presentes a media altura. Butler hizo la primera descripción pormenorizada de los mismos dividiéndolos en dos grupos: *cinco con significación religiosa y tres representando motivos animales, vegetales y geométricos*³⁵⁷. Los primeros, que van a ser descritos a continuación (fig. 124-128), estimaba que eran contemporáneos a la fundación de la iglesia, mientras que con respecto a los segundos consideraba que eran más tardíos.

No obstante, no hay unanimidad a la hora de establecer una cronología: Raouf Habib dice que son del siglo X³⁵⁸; Meinardus opina que son del siglo XI y que procederían de la decoración de una puerta³⁵⁹; y Gabra considera que serían del siglo XIII³⁶⁰; decantándose el doctorando por el periodo ayubí (1169-1250) o inmediatamente posterior por tres motivos:

- 1º.- Existe una gran similitud entre este tipo de relieves con iconos pintados, como el que representa a un santo militar en la figura 129.
- 2º.- Históricamente fue un periodo de mucha relación con los territorios limítrofes, incluso con otros cristianos, como consecuencia de las Cruzadas.
- 3º.- El paralelismo con los restos pictóricos fechados en este momento conservados aún en la iglesia de Abu Sirga.

Se va a comenzar por describir los que hacen referencia a la vida de Jesús, por ser los más narrativos e interesantes. El relieve de la Natividad muestra una composición dividida en dos planos (fig. 124); en el superior, eminentemente simétrico, el Niño está fajado y tumbado sobre una estructura decorada con cruces y motivos vegetales. Sobre él desciende un haz de rayos proveniente de un semicírculo con dos caras talladas, que para Butler podrían significar las otras personas de la Trinidad, aunque más bien se podría tratar del sol y de la luna como representación alegórica del principio y del fin, muy habitual en el arte cristiano.

³⁵⁷ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, pp. 191-193. El caso concreto del que representaba animales se comentará en el apartado 5.8, mientras que curiosamente, Rouf Habib menciona solamente de pasada los que se conservan en la actualidad en su descripción de la iglesia, pero omitiendo los vegetales, p. 26.

³⁵⁸ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 26.

³⁵⁹ MEINARDUS, O.: *op. cit.*, p. 24.

³⁶⁰ GABRA, G. & EATON-KRAUSS, M.: *op. cit.*, 2007, p.235.



Fig. 123.- Detalle del panel del iconostasio sin taracea de marfil que contiene los relieves de la Última Cena y de la Natividad. Fotografía del doctorando.

La Virgen y san José aparecen descansando junto al Niño. Todos ellos muestran la intención de dejar patente la jerarquía, por tener un mayor tamaño y ocupar la franja central. Por encima de ellos, el buey a la izquierda y la mula a la derecha, observan atentamente la escena, así como dos ángeles cierran la composición. En la parte inferior Butler diferenció entre dos pastores y un cordero a la izquierda y los Reyes Magos a la derecha, algo que en el caso de los reyes los rasgos en las indumentarias no permiten apreciar claramente, pero que podría quedar definido en que llevarían en sus manos regalos que irían a ofrecer al Niño. Este detalle podría ponerse en relación con lo que comenta Réau sobre que al principio los tres Reyes Magos estaban vestidos de la misma manera, sirviendo en este caso la iconografía, si así fuera, para avalar el que a partir del siglo XII *por la influencia del simbolismo que los asoció con las tres edades de la vida y las tres partes del mundo, se diferenciaron e individualizaron*³⁶¹.

³⁶¹ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 251 y 252. Este aspecto podría avalar lo de fecharlos en torno al siglo XII, o incluso a comienzos del XIII.

El relieve de la Última Cena se encuentra a la izquierda del anterior y Butler lo definió como “extremadamente interesante” (figuras 123 y 125). Volvemos a encontrarnos ante una composición simétrica y que resuelve de manera muy original la jerarquización. La forma de la mesa, con un extremo en ángulo y el contrario semicircular, ayuda igualmente a distribuir a los comensales en un espacio muy reducido, pudiendo tener para el autor su propio significado.

La escena se desarrolla bajo un dosel soportado por columnas y cerrado por cortinajes, que se abren y se anudan a las columnas para adaptarse a la composición. Todo está rematado por dos frontones triangulares coronados por cruces que flanquean un tondo con una gran cruz central. Cristo ocupa el ángulo inferior izquierdo, y parece bendecir los alimentos, o señalar de manera simbólica el pez que preside una mesa baja que hace a los trece comensales sentarse en el suelo. Solamente cuatro de ellos aparecen con nimbo, seguramente para ganar algo de espacio, pero todos miran con atención al Maestro en un momento que parece hacer o decir algo.

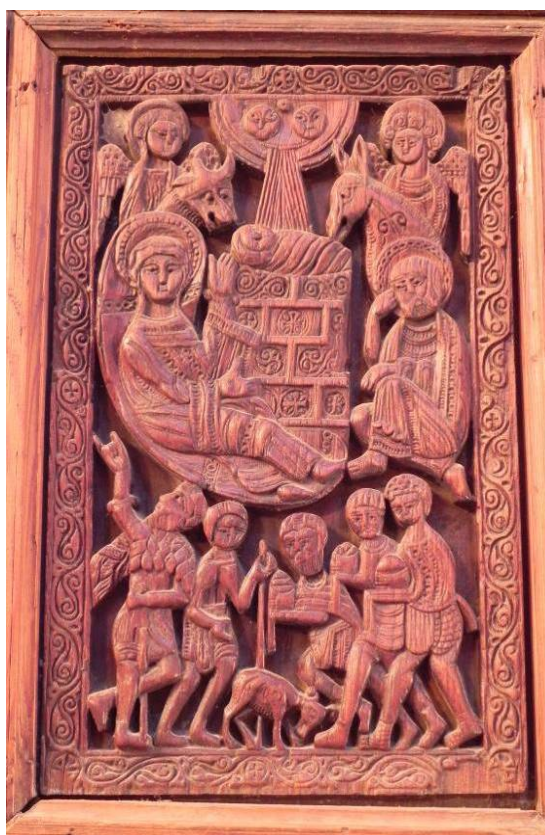


Fig. 124.- Relieve del Nacimiento del iconostasio de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

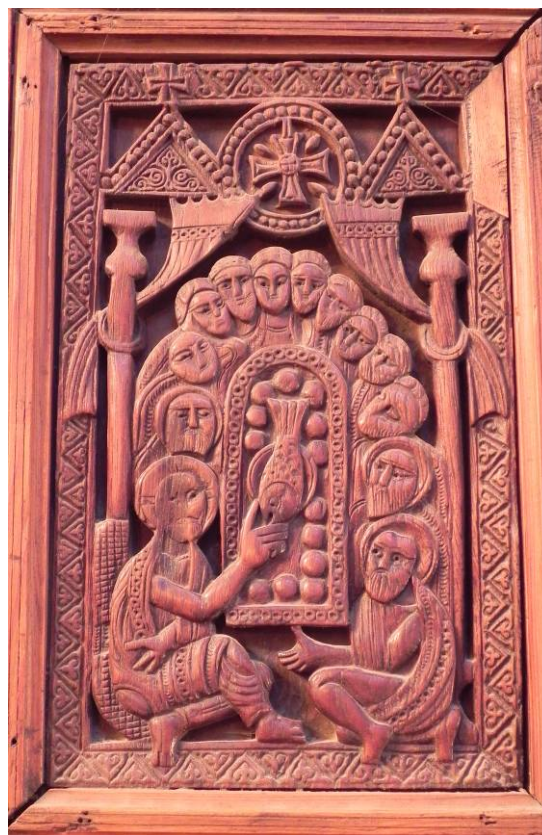


Fig. 125.- Relieve de la Última Cena del iconostasio de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

A pesar de lo esquemático de las representaciones, los relieves se recrean en detalles puntuales. El que representa la Última Cena tiene cortinajes, un elemento que para Beckwith aparece en decoraciones donde está presente la arquitectura junto con las coronas colgantes y las lámparas en algunas composiciones de Oriente o del Norte de África³⁶². En el relieve de Abu Sirga queda igualmente patente la simetría, la jerarquización, y la intención de crear profundidad por medio de rebasar la línea de la cenefa del marco con determinados elementos de la composición central: como las cruces del remate, las cortinas, o los pies de Cristo y uno de los apóstoles.

En ambos casos los paneles están enmarcados por una cenefa finamente tallada; vegetal en el Nacimiento, y más geométrica en el caso de la Última Cena. Pero los detalles tallados se extienden a otros puntos, como los nimbos de los ángeles y de los personajes sagrados, determinadas partes de los ropajes, así como el dosel y su remate. Muchos de estos diseños pueden encontrarse en las láminas que ilustran la obra de Aloïs Riegl titulada *arte industrial tardorromano*³⁶³, pero algunos de ellos ya se encontraban incluso en la decoración de espejos del universo chinos de la dinastía Han restaurados por el doctorando, por lo que hay que entenderlos como motivos recurrentes utilizados en distintas épocas. El artista trató igualmente de imprimir un cierto movimiento a los personajes, pero los rostros son muy ingenuos y poco expresivos.

Los otros tres relieves, aunque no tengan nada que ver con el relato evangélico, pudieron pertenecer a la misma serie que los dos anteriores. Ésto, unido a que se aprecia que todos ellos están readaptados sobre los paneles actuales y que podría haber lagunas iconográficas, nos puede hacer pensar que pertenecerían a la decoración de un iconostasio anterior o a sus puertas. En los tres casos nos encontramos ante soldados romanos de alto rango martirizados por ser cristianos en torno a los siglos III y IV, muy similares todos ellos en cuanto a forma y composición; pues montan a caballo, miran frontalmente al espectador y marchan hacia la derecha de éste. Los arreos de los caballos y las ropas, aunque con ligeras variaciones, son también similares, así como los nimbos y el ángulo de las lanzas, que rematan en todos los casos en forma de cruz.

³⁶² BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 157.

³⁶³ RIEGL, A.: *El arte industrial tardorromano*. Colección la balsa de la Medusa, Madrid, 1992, pp. Láminas XVII-XXII.

Como apunta Miguel Cortés, *el culto a los santos militares fue especialmente popular entre la aristocracia bizantina*, algo que aunque en este caso no se pueda relacionar a priori con Abu Sirga guarda formalmente paralelismos con su planteamiento. El autor pone como ejemplo obras datadas en el siglo XII que representan juntos a los santos Teodoro Stratelates, Jorge y Demetrio de Tesalónica en distintos materiales y técnicas, que a pesar de no aparecer representados a caballo cuentan con detalles claramente relacionables, siendo desde finales del siglo X cuando se potenció su culto al amparo de la creciente militarización de la sociedad bizantina³⁶⁴.

En el caso de Abu Sirga el problema reside principalmente en la identificación de los santos, pues como decía A.J. Butler los nombres con los que se les relaciona pueden dar lugar a dudas. No obstante, se va a tomar como referencia su planteamiento porque el resto de autores lo copian u omiten cualquier tipo de atribución.

El personaje con barba y cabellos rizados se identifica con san Demetrio de Tesalónica (fig. 126). Butler opinaba que lo que parece el cabello rizado podría ser también una diadema, aunque no está claro. Viste armadura y lancea a un hombre que se retuerce bajo su caballo, contrastando la postura hierática del santo con la de su montura, su víctima y la situación un tanto forzada de la capa. Sobre su hombro derecho hay un ave de grandes dimensiones, posiblemente un águila. El rasgo que puede avalar la atribución podría ser su barba puntiaguda y el cabello ensortijado, mientras que conviene destacar el detalle de que cuando en el contexto bizantino se le representa a caballo aparece lanceando al zar Kaloyán de Bulgaria (1168-1207)³⁶⁵, motivo por el cual lo que lleva en la cabeza el personaje abatido podría ser una corona.

Demetrio fue un militar martirizado en el año 306, en tiempos del coemperador Maximiano, y al igual que los santos Sergio y Baco fue uno de los *megalomártires* de la iglesia griega³⁶⁶. Para Réau suele formar pareja en los iconos con san Mercurio o san Jorge matando al dragón, que podría ser con matices lo que encontramos en este caso en Abu Sirga.

³⁶⁴ CORTÉS ARRESE, M.: *Estilos de vida en Bizancio*. Nausicaä Medievalia, Murcia, 2011, pp. 71 y 73.

³⁶⁵ CORTÉS ARRESE, M.: *op. cit.*, 2011, pp. 73 y 84.

³⁶⁶ RÉAU, L.: *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los Santos. De la A a la F*. Traducción de Daniel Alcoba. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1997, p. 375.

Fig. 126.- Relieve de san Demetrio en el iconostasio de la iglesia de los Santos Sergio y Baco. Fotografía del doctorando.



San Mercurio (*Abu Sifain*) parece estar igualmente bien atribuido (fig. 127). Fue otro santo militar, martirizado en este caso en Cesarea de Capadocia en tiempos de Juliano el Apóstata por negarse a hacer sacrificios a los dioses paganos³⁶⁷. Lancea a un hombre que se encuentra bajo el caballo, del que llama la atención la relación que pueda tener lo que sujeta en la mano con un objeto extraño que hay bajo los cuartos traseros del animal. Butler acertaría, por tanto, al opinar que podría tratarse de un horno con el que estaría calentando una barra metálica, como queriendo hacer alusión a algún tipo de tortura contra los cristianos; pues a san Mercurio se le aplicaron hierros candentes por todo el cuerpo hasta que finalmente fue decapitado. El personaje lanceado podría ser Juliano el Apóstata, ya que la *Leyenda Dorada* y los *Miracles de Notre Dame* de

³⁶⁷ RÉAU, L.: *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los Santos. De la G a la O*. Traducción de Daniel Alcoba. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1997, p. 402.

Gautier de Coincy hablan de que resucitado por la Virgen mató al emperador Juliano, regresando a continuación a su tumba³⁶⁸.

El jinete queda enmarcado en un arco lobulado, ocupando el espacio resultante entre éste y los ángulos superiores del relieve nubes muy esquemáticas. De una de ellas sale una mano con una corona que simbolizaría la victoria del mártir sobre su destino. También es curiosa la forma con la que el caballo parece sostener la cabeza del personaje abatido para facilitar a su jinete lancearlo, así como se aprecia una clara posición antinatural de las manos que se encuentra igualmente en la mano izquierda del relieve de san Jorge (fig. 128). En su conjunto, se pueden relacionar igualmente con trabajos de eboraria, pero con un resultado más tosco.



Fig. 127.- Relieve de san Mercurio en el iconostasio de la iglesia de los Santos Sergio y Baco. Fotografía del doctorando.

³⁶⁸ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1997 (G-O), pp. 402 y 403.

El último santo militar se ha relacionado con el *megalomártir* San Jorge (*Mari Girgis*). El que no esté lanceando al dragón puede plantear serias dudas sobre la atribución, aunque coincida con su iconografía habitual el montar a caballo y no tener barba³⁶⁹. En uno de los ángulos superiores aparece de nuevo un ave, que en este caso se picotea una pata.

El resto de santos guerreros, llamados en griego *stratelates*, serían en el ámbito oriental además de los ya vistos san Demetrio y san Mercurio: el arcángel san Miguel, san Teodoro *Stratelate*, san Teodoro *Tiron*, san Procopio, san Eustaquio, san Menas y los santos Sergio y Baco³⁷⁰, aunque iconográficamente el que nos ocupa no se pueda relacionar con ninguno de ellos de forma evidente.



Fig. 128.- Santo-soldado a caballo identificado con san Jorge. Fotografía del doctorando.

³⁶⁹ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1997 (G-O), p. 157.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 405. Existen otros, pero no asociados al cristianismo oriental.

Las cenefas que los enmarcan buscan la diversidad, presentando en el caso de san Demetrio y san Mercurio idénticos motivos vegetales, similares a los del relieve de la Natividad. En el caso del supuesto san Jorge la cenefa es geométrica, resuelta a base de rombos con cruces en su interior. Parece curioso, como también se comentó al hablar del relieve de la Última Cena, que en algunos de ellos se encuentre algún elemento que desbordando la composición se sobreponga a la cenefa del marco.

La imagen del caballero es una forma adaptada de mostrar la lucha entre el bien y el mal, tema recurrente plasmado de diversas formas y en diferentes culturas; como se ha mostrado en el fragmento de ventana conservado en el Museo del Louvre que representa a Horus vestido de legionario romano a caballo lanceando a un cocodrilo (fig. 14). Los coptos la adaptaron como el santo caballero lanceando a un enemigo o al dragón, que perdura hasta nuestros días, pero en ambos casos pueden tener su origen en las representaciones del emperador a caballo. También se puedan establecer igualmente paralelismos con las representaciones egipcias, ya que la presencia de caballos será recurrente desde que los Hicsos (dinastía XV 1644-1537 a.C) los introdujeron en el país³⁷¹, aunque no fuera hasta la primera invasión persa, a principios del siglo IV a.C. y a las influencias griegas y romanas, cuando se incorpore el jinete en las escenas de caza y de guerra³⁷².

Chevalier, en relación a los tejidos coptos, explica que en época cristiana se representó de varias maneras; ya como caballero cazador, o como los santos que vencen al mal, como sería en el caso que nos ocupa.

Otro detalle es que hasta principios del siglo VII el caballero vistiera túnica corta, imitando la moda de la época, pero tras la segunda invasión persa (619) pasó a vestir de largo y el caballo se engalanó generosamente. Bajo el dominio árabe hubo una época de transición en la que se siguió representando el último modelo, hasta que terminó por desaparecer la figura humana por imposición de los conquistadores³⁷³.

³⁷¹ SHAW, I. y NICHOLSON, P.: *Diccionario del Antiguo Egipto*. Traducción de J.M. Serrano. Londres, 2004, pp. 164 y 165.

³⁷² BADAWY, A.: *op.cit.*, 1949, pp. 57-60.

³⁷³ MINGORANCE, L.: *op.cit.*, p. 13.

A nivel compositivo, encontramos un buen paralelismo en el San Sergio pintado al temple sobre tabla del siglo XIII conservado en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí (fig. 129), a pesar de que se considera que está ejecutado por un occidental³⁷⁴. Tanto el jinete como la montura tienen una pose muy similar, así como cuenta con una cenefa pintada muy parecida a las talladas en los relieves de Abu Sirga. La obra en cuestión serviría igualmente para mostrar que los contactos entre Bizancio y los territorios perdidos siglos antes a manos de los musulmanes siguieron existiendo³⁷⁵, a pesar de las circunstancias.



Fig. 129.- Icono de san Sergio a caballo con una donante. Pintado hacia 1260 en San Juan de Acre, pero conservado en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí. Imagen obtenida de www.qantaramed.org (28/12/2015).

³⁷⁴ CORTÉS ARRESE, M.: *op. cit.*, 1989, pp. 151 y 152.

³⁷⁵ Idem: *Bizancio; El triunfo de las imágenes sagradas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 15. El autor comenta también en otra de sus obras que antes de la caída de los bizantinos los Paleólogos pactaron matrimonios con gobernantes otomanos, lo que hacía que la relación entre ambas culturas fuera tan cercana que alarmó al embajador de Enrique III Ruy González de Clavijo en 1403. Por este motivo, no es de extrañar que cuando los otomanos unificaran todo el Mediterráneo oriental la relación entre cristianos armenios, bizantinos y coptos se intensificara. Idem: *Memoria e invención de Bizancio*. Nausiáacá, Murcia, 2008, p. 43-45.

Los paneles tallados que acompañan a los vistos anteriormente son mucho más esquemáticos y juegan con formas geométricas y vegetales. Por los desajustes existentes en algunos de ellos se podría decir que se reaprovecharon de un iconostasio o puerta de iconostasio anterior, así como por su sencillez sirvieron como modelo a la hora de disimular pérdidas posteriores. Por este motivo se puede diferenciar claramente, por el nulo desgaste y la ausencia de injertos, un relieve añadido más recientemente, como se puede apreciar en las siguientes imágenes.



Fig. 130.- Otros paneles tallados en el iconostasio de Abu Sirga. Fotografías del doctorando.

Evidentemente, la cronología de los segmentos de iconostasio sin taracea no es unitaria, siendo los paneles que los contienen de principios del siglo XX, como se mostrará más adelante, aunque siguiendo a grandes rasgos el modelo preexistente.

El otro gran grupo de paños de iconostasio es el que tiene taraceas o aplicaciones de marfil (fig. 132). Dentro de ellos destaca el central, por su excelente calidad de acabados y su remate de iconos (fig. 131). Los arabescos que presenta tienen como diseño principal el círculo y la estrella, jugando en la composición con la taracea de marfil y con pequeños relieves, también de marfil, tallados con gran primor. Las cruces están presentes, pero de manera discreta aparecen en las ventanas, en el zócalo que precede a la línea de iconos, y dentro de las estrellas de marfil. Los iconos de la parte

superior son un añadido muy posterior (seguramente del siglo XVII o XVIII) y representan a la Virgen con el Niño acompañados por los doce apóstoles, todos ellos con la misma composición y orientados de forma simétrica hacia la imagen central, la Virgen con el Niño, que destacan por tener mayor escala y distinto formato.

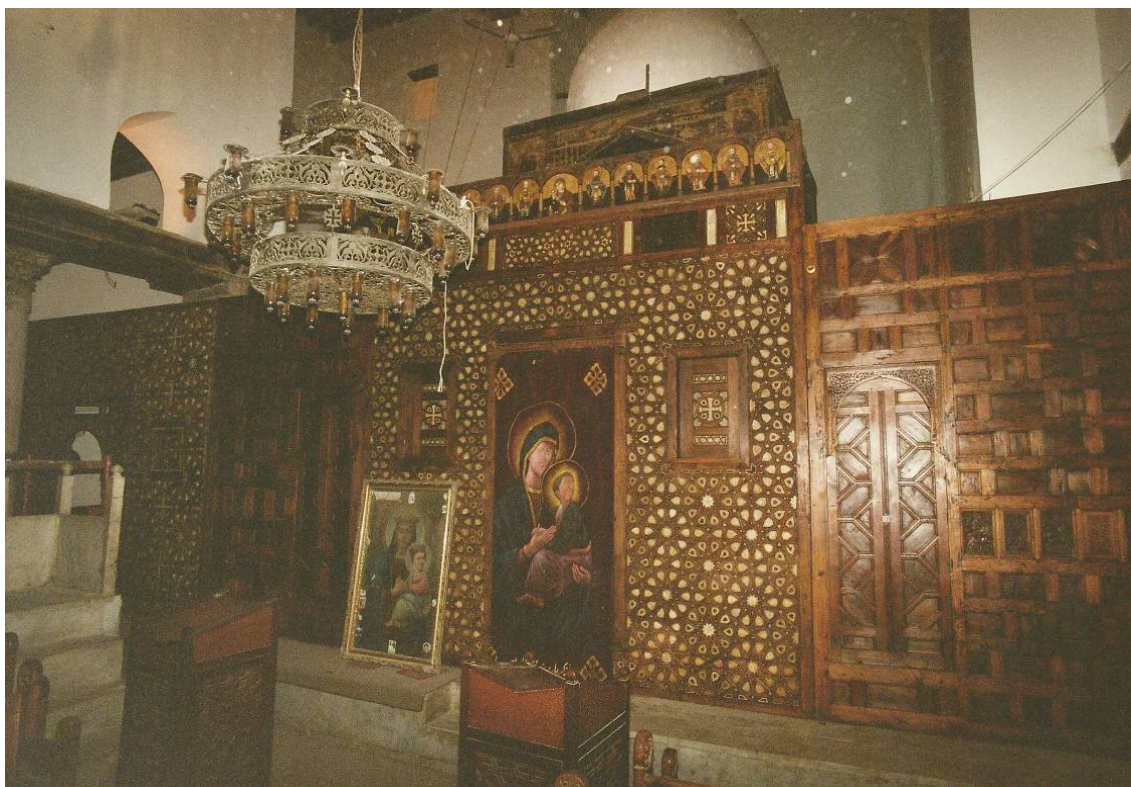


Fig. 131.- Tramo central del iconostasio de la iglesia de Abu Sirga tras finalizarse su restauración en el año 2000. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.

Como se verá en el punto 5.8 al hablar de los elementos pertenecientes a Abu Sirga que ya no se encuentran en la iglesia, podría haber habido iconostasios decorados con pan de oro, aunque en los que se conservan actualmente no se puede constatar en ningún caso este hecho. A falta de imágenes tampoco queda del todo clara la descripción que hizo Butler de algunos de los elementos que conoció en la iglesia, pero este tramo central, por su calidad, sería el que ensalzaba por sus arabescos, taraceas y molduras. Aunque Habib pensara que se podría remontar a los siglos XII o XIII³⁷⁶, serían más bien de los siglos XIV o XV, al mostrar gran similitud técnica y decorativa con mimbares mamelucos realizados en Egipto en la misma época (fig. 37).

³⁷⁶ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 26.



Fig. 132.- Detalle de las taraceas y piezas de marfil insertadas en los iconostasios principales de Abu Sirga: Arriba, la del tramo central; abajo a la izquierda, la de la nave norte; y a la derecha, la de la nave sur. Fotografías del doctorando. En todos los casos se juega de forma más o menos evidente con la cruz.

La pantalla de la nave norte, segunda en cuanto a calidad, vendría a copiar el diseño anterior, generando círculos desde un motivo estrellado, pero de una manera más sencilla (fig. 340). Podría haber sido realizada en los siglos XVI o XVII por la manera en que está trabajado el marfil, ya que en este caso el diseño ya no se resalta en relieve, sino que se hace por medio de incisiones sobre placas planas.

El tramo de la nave sur es el más sencillo de todos y también el más moderno dentro de los antiguos (fig. 133). Es el único fechado con exactitud, concretamente en 1454 A.M. (1738 d.C.)³⁷⁷, aunque es un modelo que se sigue repitiendo en la actualidad y que tiene la cruz de doce puntas como motivo decorativo fundamental (fig. 110).

Entre el tramo central y el derecho hay un corto panel vertical, que parece estar construido a medida para tapar el hueco existente entre los otros paneles grandes cuando se unieron. Su madera es más oscura, y por ello destacan especialmente seis grandes cruces de doce puntas de marfil separadas por una especie de rombo (fig. 133).

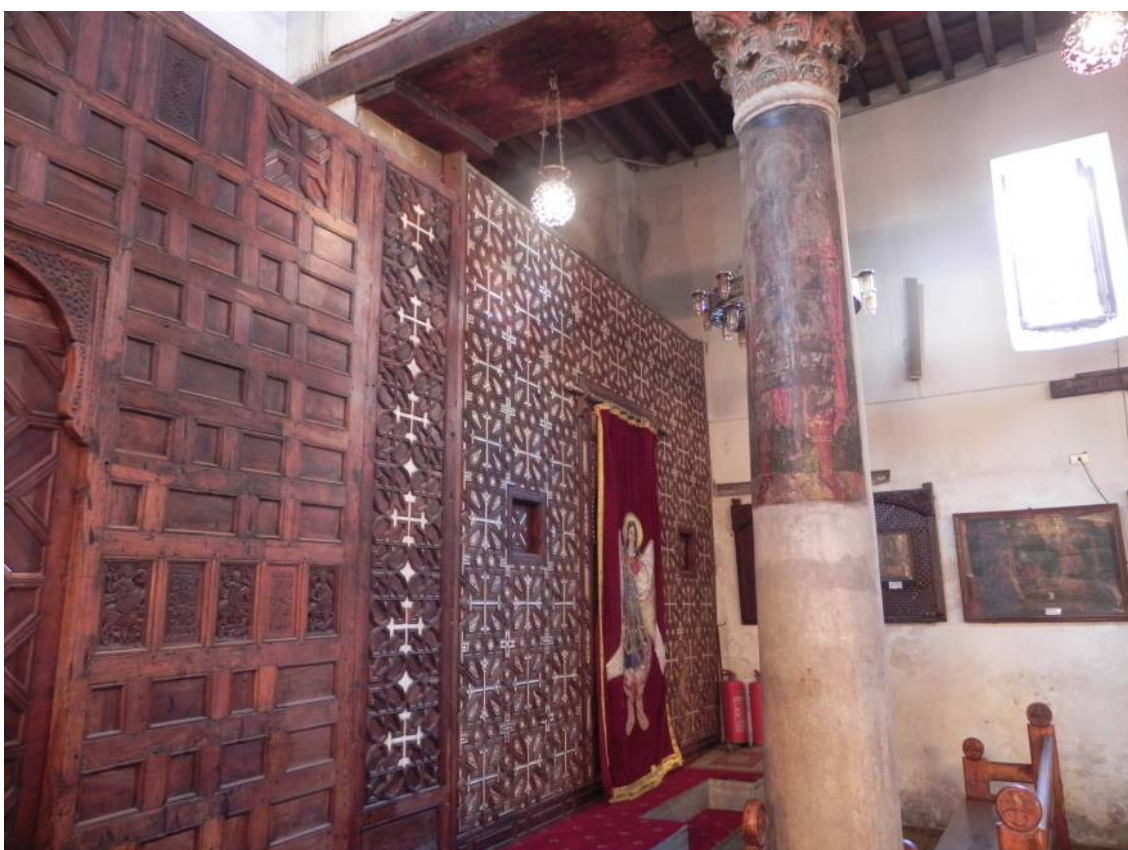


Fig. 133.- Iconostasio de la nave sur y panel de conexión a la altura de la línea de columnas con los de la nave central. Fotografía del doctorando.

Con esta revisión se aprecia que desde el siglo XV se ha ido perdiendo técnica en su fabricación, pasándose de los trabajos muy minuciosos de carpintería y relieves de marfil de época mameluca al empleo de placas lisas de marfil y carpintería más sencilla.

³⁷⁷ MEINARDUS, O.: *op. cit.*, p. 24.

En época contemporánea se han introducido materiales y técnicas industriales, como plásticos y maderas prensadas, que en los casos de los nuevos iconostasios de Abu Sirga (fig. 110) siguen el diseño que encontramos en el de la nave sur e introducen iconos copiados de iglesias cercanas, como el de la sección central de la iglesia de Santa Bárbara, con la representación de la Última Cena y la Crucifixión.

En este mismo contexto del trabajo en madera, aunque con distinta función, se pueden incluir las celosías, utilizadas también en arquitectura urbana para cubrir las ventanas de las habitaciones que miran a la calle³⁷⁸.

Conviene diferenciar los iconostasios de las celosías, pues aunque son igualmente barreras de madera que se emplean para separar espacios, la celosía permite el paso de la luz, de los aromas y la contemplación de lo que se encuentra detrás. Éstas consisten en un entramado de listones lisos o torneados que dificulta la visibilidad de las zonas en sombra, por lo que se ha empleado tradicionalmente en la arquitectura monástica y en la musulmana, permitiendo también ver sin ser visto³⁷⁹.

En Abu Sirga encontramos varias celosías repartidas tanto por el piso inferior como por la galería, pero son estas últimas las más evidentes al disponerse desde las alturas hacia la nave central. Butler al hablar del piso bajo ya las mencionaba en su descripción, pero en base a las imágenes antiguas localizadas cuesta establecer si son las que había entonces o se han hecho nuevas debido a su buena conservación. Algunos fragmentos de las que aparecen en las figuras 217 y 218 podrían haber sido reaprovechados en el santuario, pero no queda del todo claro.

4. TRIBUNA.- Está adosada al ábside central y tiene siete pisos que sirven de asiento al clero (fig. 108), simbolizando para los coptos los siete grados u órdenes del sacerdocio. Destaca en el centro el puesto de honor, el *synthronon*³⁸⁰, destinado al patriarca, pero Wissa detalla que detrás, siempre orientado al este, tiene que haber un nicho donde esté encendida continuamente una lámpara, así como establece cuáles son esos órdenes

³⁷⁸ RIMLI, E.Th. y FISCHER, K. (Dir.): *op. cit.*, p. 234.

³⁷⁹ PLAZA ESCUDERO, L. de la (Coord.): *op. cit.*, p. 150.

³⁸⁰ GABRA, G. & EATON-KRAUSS, M.: *op. cit.*, p. 235. También lo define así Otto Meinardus: *op. cit.*, p. 24.

mencionados anteriormente (en sentido ascendente): lector (*al-qāri*), subdiácono (*musā'id aš-šammās*), diácono (*aš-šammās*), archidiácono (*ra'īs aš-šamāmisah*), padre (*al-qassīs*), arcipreste (*al-qummas*), éveque (*al-usquf*), metropolitano (*al-mutrān*) y patriarca (*al-batrak* o *al-batriyark*)³⁸¹.

El origen de esta estructura parece estar en la construcción de planta semicircular con banco para sentarse en el interior de la curva, que se disponía en la antigüedad en los espacios públicos para hacer discursos y propiciar el debate, por ser una forma que mejoraba la acústica³⁸². Cuando las iglesias no tenían ábside curvo donde adosarla se podía adoptar la estructura anteriormente descrita de forma exenta, que Gian Carlo Menis denominaba *banco o bema siríaco*³⁸³.

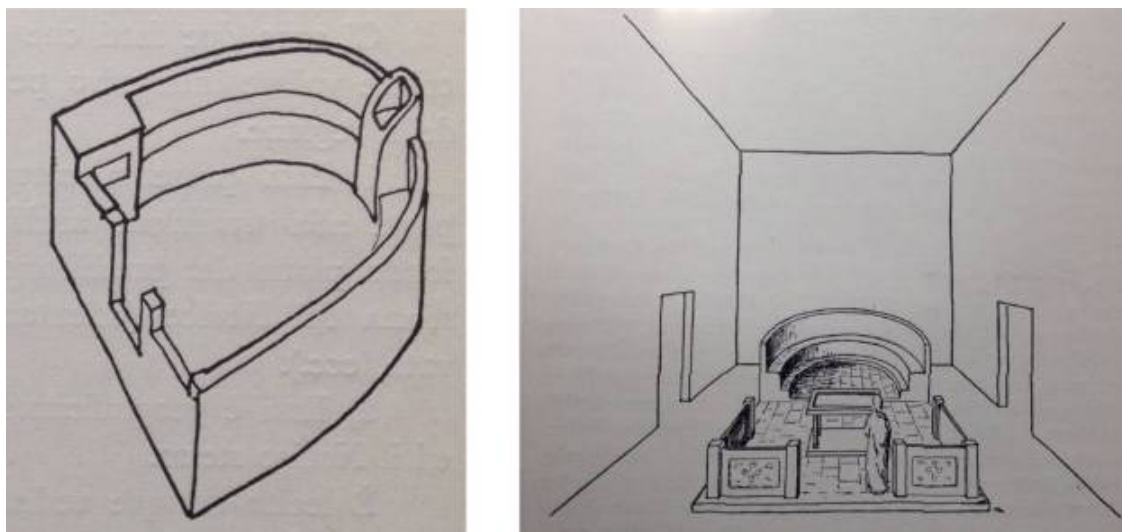


Fig. 134.- Dibujos aportados por Carlo Menis sobre soluciones que precedieron a las tribunas absidales. A la izquierda, el banco o bema siríaco. A la derecha, en una basílica de cabecera plana.

La iglesia de santa Irene en Estambul, reconstruida en el siglo VI, es una de las más famosas que cuenta con tribuna en el ábside, además de grandes dimensiones, pero en la arquitectura religiosa bizantina en general, y en las iglesias coptas del Viejo Cairo en particular, es un elemento común similar al de Abu Sirga que suele estar acompañado de pinturas murales o de iconos (fig. 135).

³⁸¹ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, pp. 104 y 127. Es evidente que algunos de ellos se agrupan.

³⁸² PLAZA ESCUDERO, L. de la (Coord.): *op. cit.*, p. 228.

³⁸³ MENIS, G.C.: *La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metrópoli d'aquieia*. Roma, 1958, p. 67; aunque para Krautheimer, *op. cit.* "glosario", *bema* es en sí la zona del presbiterio en las iglesias griegas.



Fig. 135.- Tribuna del ábside de la iglesia de Abu Sifein. Fotografía de José Sancho Roda.



Fig. 136.- Paneles verticales con arabescos en mosaico de nácar y piedras duras en la tribuna del ábside de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

En la tribuna de Abu Sirga no todos los elementos que la componen pertenecen a la misma época, porque resulta evidente que existen piezas reaprovechadas; como los paneles verticales en mosaico de piedras duras y nácar (fig. 136) junto con otras más modernas. El que Butler la estableciera claramente en su plano tal y como la encontramos hoy y que la descripción coincida, tiene su explicación en que fue restaurada por el *Comité*, como podrá verse en el apartado 5.7. Por su parte, los paneles taraceados con nácar representan elementos geométricos que se repiten de manera idéntica en algunas de las mezquitas de El Cairo.

El espacio que existe antes de llegar a los peldaños está presidido por una cruz enmarcada por una guirnalda muy similar a la que encontramos en lápidas funerarias antiguas (fig. 67). Se trata de un relieve seguramente de época bizantina, que se puede poner igualmente en relación con una de las cruces que volvieron a salir a la luz durante los trabajos de restauración de la cripta en uno de los nichos. Otro detalle curioso son los grandes sillares de piedra que configuran el primer banzo y hacen de separación con el resto del *haykal*, que llaman la atención por el machihembrado de unión.

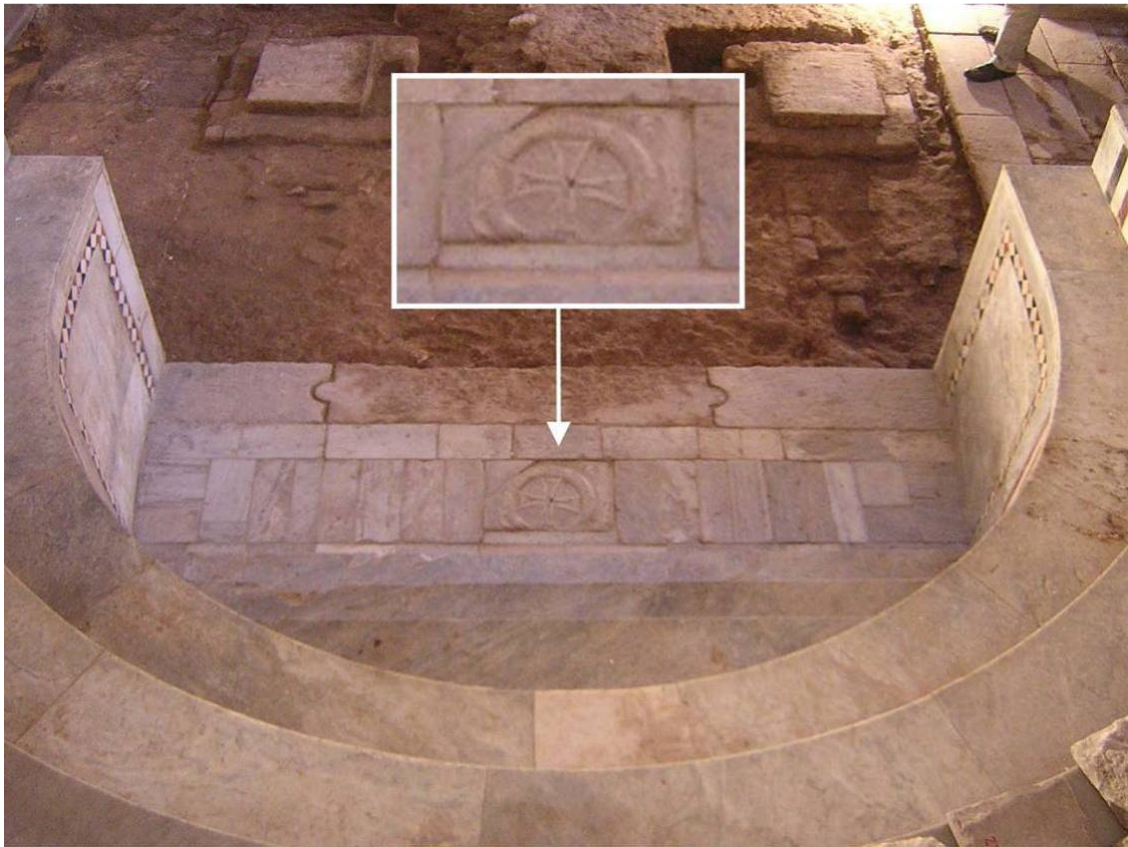


Fig. 137.- Vista de la tribuna desde el nicho del ábside principal. Fotografía de Jesús Arenas.

5. TECHUMBRE DE LA NAVE CENTRAL.- La armadura de la cubierta es de madera, y recorre la nave central desde las columnas que hay a los pies hasta el ábside. Como ya se ha comentado es curiosa, porque combina la estructura a dos aguas (fig. 113), que fue la más tradicional en el ámbito paleocristiano, con la de medio cañón (fig. 90), más representativa de las iglesias coptas, aunque en cualquier caso están formadas por cerchas que distribuyen las fuerzas.

Para los coptos el diseño guarda un simbolismo bíblico, pues se relaciona con el Arca de Noé. Es una estructura fundamentalmente ataujerada, es decir, las uniones se hacen por medio de clavos y espigas, lo que supone que el trabajo de carpintería sea de menor calidad. Además, adapta piezas como refuerzo de una forma un tanto libre, como la especie de zapatas que unen las tornapuntas con los falsos pares. Los tirantes no tienen zapatas y destacan por su tamaño en comparación con el resto de piezas, estando abrazados por manguetas rematadas en formas lobuladas apuntadas³⁸⁴.



Fig. 138.- Detalle de la armadura de la cubierta. Fotografía del doctorando.

³⁸⁴ PLAZA ESCUDERO, L. de la (Coord.): *op. cit.*, p. 80. Cuando las piezas que conforman la estructura están ensambladas reciben el nombre de *armaduras apeinazadas*.

6.- BALDAQUINO O CIBORIO.- Es una estructura que suele apoyar sobre cuatro columnas y que está rematada generalmente con una cúpula o dosel. Recibió diferentes denominaciones, como *ciborio*, *propitiatorium*, *tegumen altaris* o *umbraculum*, y podía estar rodeado de cortinas (*tetravela*) para ocultar el momento de la consagración; función que en las iglesias orientales se sustituyó por el iconostasio³⁸⁵. En el interior de Dura Europos ya había un altar adosado al muro sobre el que se formaba un templete de mampostería con columnas a modo de baldaquino³⁸⁶, pero el modelo exento, mucho más generalizado, se dispuso en Roma sobre la tumba de San Pedro en la primera mitad del siglo IV y estaba separado del resto de la iglesia por una barandilla de bronce³⁸⁷.

Se utilizaba en la antigüedad para destacar puntos concretos, y en época paleocristiana se adoptó para cubrir especialmente el altar, aunque también podía estar sobre tumbas, o ambos elementos a la vez, como es el caso del que verdaderamente lo populariza; el realizado en bronce por Bernini entre 1623 y 1634 para la Basílica de San Pedro del Vaticano, que sustituyó al mencionado anteriormente. En muchos casos han desaparecido de las iglesias, siendo un buen ejemplo el conservado en el Museo Metropolitano de Nueva York que perteneció a la iglesia romana de San Esteban. Lo realizó Rainiero Ranucius y sus hijos en mármol y está fechado hacia 1150 (fig. 139), siendo a su vez similar al conservado en la iglesia de San Pietro in Vincoli (fig. 189).

Los coptos le otorgan un carácter simbólico, pues por un lado la cúpula vendría a ser el cielo desde donde reina Cristo y, por otro, las columnas representan los cuatro puntos cardinales; aunque Wissa apunta también a que podrían representar a los cuatro evangelistas³⁸⁸. Pero las columnas no siempre están presentes, pues cuando las capillas son pequeñas, la cúpula, en lugar de por columnas, puede estar sostenida por vigas horizontales ancladas a los muros. Así estaba, por ejemplo, en Abu Sirga en el *haykal* sur hasta su reapertura, pues ahora cuenta con unos soportes de madera que sin ser columnas intentan imitar la forma tradicional.

³⁸⁵ PLAZA ESCUDERO, L. de la (Coord.): *op. cit.*, p. 103. El nombre de *baldaquino* procedería de *Baldac* (Bagdad), lugar de origen de los tejidos empleados especialmente en los casos en los que el altar estaba adosado al muro y las cortinas se cambiaban por colgaduras; mientras que el nombre de *ciborio* se debe al parecido con una copa invertida. Por Butler se sabe que el de Abu Sirga tuvo cortinas, *op. cit.*, 1884, p. 196.

³⁸⁶ PIJOAN, J.: *op. cit.*, 1974, p. 375.

³⁸⁷ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, pp. 62-64.

³⁸⁸ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, p. 105.

En las iglesias coptas el baldaquino queda prácticamente oculto a los fieles y visitantes al interponerse el iconostasio, siendo solamente visible el remate (fig. 94). A pesar de ello, en Abu Sirga se puede ver completo desde la izquierda del santuario a través de la celosía.

Fig. 139.- Baldaquino de mármol de mediados del siglo XII en el Museo Metropolitano de Nueva York. Fotografía del doctorando.



El remate de los baldaquinos coptos tiene forma de cúpula islámica (fig. 243) y la mayoría de los conservados son relativamente recientes, a pesar de estar documentados desde antiguo. Ya el manuscrito atribuido a Abu Salim el armenio a finales del siglo XII, hablaba de la cúpula de madera sobre pilares de mármol que había sobre el altar en la iglesia de san Menas³⁸⁹, conservándose de época fatimí el de la iglesia de al-Muallaqa en el Museo Copto de El Cairo (fig. 240). Esta idea se ha retomado recientemente en la iglesia de Abu Sirga, al colocarse una nueva cúpula de madera vista (fig. 142). En cuanto a la decoración, Gabra y Eaton-Krauss han querido ver una inusual influencia italiana, remontando su fabricación al siglo XVIII³⁹⁰.

³⁸⁹ El dato está tomado de la traducción de dicho manuscrito que hizo B.T.A. Evetts y se publicó en 1895 con notas de Alfred J. Butler: *op. cit.*, 1969, p. 105.

³⁹⁰ GABRA, G. & EATON-KRAUSS, M.: *op. cit.*, p. 235.

Su estructura es muy similar a la que nos podemos encontrar en otras tantas iglesias coptas, pero como se verá más adelante está bastante retocado. Habría que matizar también que el estilo italiano aludido anteriormente se encontraría en la decoración pictórica, ya que es la única parte original que le queda. Butler destacó la de los frentes, que reconoció como *ángeles llevando lirios u otras flores en sus manos*³⁹¹, aunque en el lado que mira al este, orientado hacia la tribuna, portan abanicos de plumas con mango largo (fig. 141), conocidos como *flabelos*³⁹².

En la parte interior de la estructura, sirviendo de cúpula al altar, se representa en un círculo central a Cristo, acompañado por el Tetramorfos, todo ello sostenido por ángeles (fig. 140). Curiosamente Butler no lo menciona en su descripción, puede que porque no se le permitiera acceder al *haykal*, pero se trata de la decoración habitual de los baldaquinos coptos, que para Wissa simboliza el cielo desde donde reina Cristo.



Fig. 140.- Decoración pictórica del interior del baldaquino de la iglesia de Abu Sirga después de la restauración. Fotografía del doctorando.

³⁹¹ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 196. Puede que solamente se le permitiera ver el *haykal* desde la puerta del iconostasio.

³⁹² GIORGI, R.: *op. cit.*, pp. 66 y 67.



Fig. 141.- Frente del baldaquino de Abu Sirga orientado al este. Fotografía del doctorando.

Recientemente la cúpula del remate se ha sustituido por una de madera vista (fig.142), aunque como podrá verse en el apartado dedicado a la interpretación del conjunto la que había antes del año 1999 tampoco era la original.

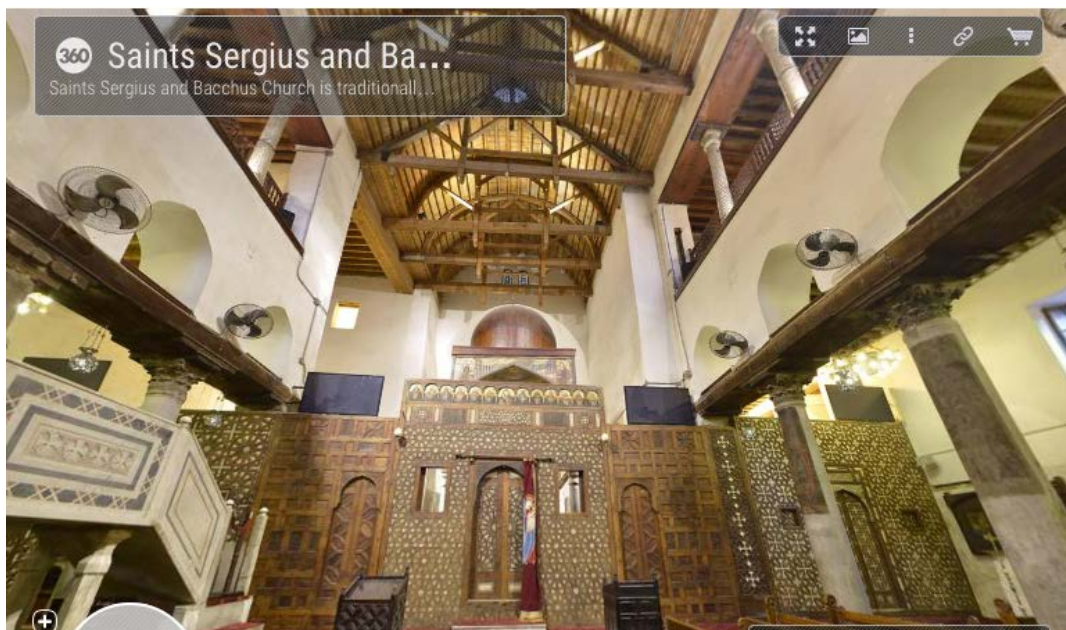


Fig. 142.- Nuevo remate del baldaquino de la iglesia de Abu Sirga. Imagen de Boulos Isaac obtenida de la web www.360cities.net (17/09/2015).

7. ALTAR.- Jungman opinaba que si en origen la liturgia cristiana no utilizó altares podría ser por oposición a la religión judía, pero que cuando este elemento se generalizó a partir del siglo IV fue muy importante por la forma de condicionar el desarrollo de la misa³⁹³.

Beckwith, por su parte, consideraba que los primeros serían portátiles y semejantes a una mesa, porque en un inventario de incautación que se hizo en el año 303 en una casa de Cita (Argelia), había referencias a varios objetos litúrgicos, pero ninguna a un altar. En base a otros ejemplos concluye que no existirían pruebas de altares fijos con anterioridad al siglo V³⁹⁴, convirtiéndose en el centro de la eucaristía por ser donde se consagra el pan y el vino en la rememoración de la Última Cena.

Para Giorgi este uso tendría un proceso, pues serviría primeramente para conmemorar el ágape, y pasaría luego a utilizarse solamente en las celebraciones de culto al ritualizarse la ceremonia de la consagración. Plantea también que los primeros serían de madera, de pequeñas dimensiones y de forma circular, semicircular o en herradura, lo que nos recuerda a las representaciones de la Última Cena conservadas en Abu Sirga (figuras 125 y 173); pasando posteriormente a construirse en materiales pétreos los que fueran fijos. Habría sido el que se popularizara en época de los mártires la celebración de la eucaristía sobre sus tumbas lo que daría más importancia al aspecto del sacrificio que al rito del ágape³⁹⁵, cambiando con ello de significación.

Wissa nos aporta datos más específicos de la significación y elementos accesorios de los altares coptos, diciendo que el altar principal representa para ellos la tumba de Cristo, y que en la parte superior hay un hueco de dos centímetros de profundidad que sirve para encajar la *Santa Placa*, nuestro ara de piedra (*al-lawh al-muqaddas* en árabe), que en este caso es de madera y debe pertenecer a un árbol que tenga frutos; simbolizando con ello el árbol de la vida.

³⁹³ JUNGMAN, J. A.: *El sacrificio de la Misa*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1951. p. 335. Habría que pensar igualmente que el uso de altares para sacrificios u ofrendas era habitual en el culto pagano.

³⁹⁴ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 16.

³⁹⁵ GIORGI, R.: *op. cit.*, p. 10. La autora también opina que sería entre los siglos VI y VII cuando se pasa en la Galia y Roma a colocarlos adosados a la pared para que el sacerdote pudiera mirar junto a los files hacia Oriente, algo que no ocurre en los altares coptos, pues el oficiante tiene que rodearlo durante la liturgia.

La Santa Placa tiene una cruz tallada en el centro con las letras griegas alfa y omega, arriba y abajo respectivamente, y en los cuatro ángulos las letras *IH-XP-YC-OC* (en alusión nuevamente a la frase *Jesucristo Hijo de Dios*). Wissa dice también que este elemento se concibió durante las persecuciones para permitir a los sacerdotes officiar la misa en cualquier lugar, y que como en el caso del ara católico antes de su uso debe ser santificado con oraciones específicas.

Sobre el altar se coloca el “arca del cáliz”, equivalente a un sagrario católico, y al que acompañan dos candelabros. Tiene unas dimensiones aproximadas de veintiocho centímetros de alto por veinticinco de lado y está decorado con escenas religiosas (fig. 145). En su interior se guardan junto al cáliz un ejemplar de los evangelios (generalmente el de San Juan), una cruz de bendición, y una caja de incienso. La mesa de altar queda oculta porque se cubre con tres telas; la primera de lino o algodón, que está ajustada y llega hasta el suelo, aunque queda tapada por la siguiente; la segunda, igualmente dispuesta, es de color rojo y bordada con cuatro cruces, una en cada cara; y la tercera, de lino blanco, que cuelga solamente unos centímetros de la superficie plana y lleva a menudo un borde de encaje (fig. 143).

Wissa también explica que durante la misa las ofrendas se cubren con un gran velo cuadrado de unos cincuenta y cinco centímetros de lado (fig. 143), y que algunas veces hay cascabeles que cuando se hacen sonar quieren hacer recordar el temblor de tierra que se produjo en el momento de la Resurrección. Para lavarse las manos, al oficiante no le falta cerca una jarra con agua y una palangana³⁹⁶ (fig. 144).

El altar actual de la iglesia de Abu Sirga es moderno, fabricado a base de piezas de mármol, y se ha podido establecer, como se verá más adelante, que se debe a la intervención que llevó a cabo el *Comité*. Generalmente está oculto, pero durante los trabajos arqueológicos que afectaron al *haykal* fue necesario desmontarlo, como se puede apreciar en la figura 272, viéndose que lo más elaborado son las cuatro grandes columnas que acotan dos piezas talladas dispuestas en vertical, una a cada lado, mientras que la superficie del altar cuenta solamente con el hueco del ara.

³⁹⁶ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, pp. 104 y 105. Nos dice que las medidas aproximadas que debe tener la *Santa Placa* son 45-50 cm. de largo por 20 cm. de ancho.



Fig. 143.- Situación actual del altar de la iglesia de Abu Sirga con todos sus elementos. Fotografía del doctorando.



Fig. 144.- Accesorios para la celebración de la liturgia en el presbiterio de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

Leeder decía que por lo menos desde principios del siglo XX los accesorios habituales para la celebración de la liturgia, entre los que cabe destacar los utilizados en el lavado de manos, no tenían valor, describiéndolos como de hojalata común y arcilla, y mencionando que si alguna vez fueron de metales preciosos se habían perdido. También describió la disposición de los altares hacia el este y la obligatoriedad de acceder al *haykal* sin zapatos, aunque criticaba que los niños podían en ese momento transitar sin control molestando a los fieles y al culto. Comentaba igualmente que junto al arca del cáliz había un abanico o *flabellum* para espantar a los insectos y que no entraran en el cáliz, elemento que se ha sustituido actualmente por ventiladores, así como que los altares y los elementos litúrgicos (ropas, cálices, etc) se pueden emplear solamente un día, viéndose los sacerdotes obligados a ayunar desde el día anterior ³⁹⁷.



Fig. 145.- Ejemplo de una denominada “arca del cáliz”. Imagen publicada por Lamerlet y Khater en *Coptic icons*. Vol. II, p. 52.

³⁹⁷ LEEDER, S.H.: *Modern Sons of the Pharaohs*. Book II. Hodder and Stoughton, London, 1918, pp. 176-195.

8. DINTEL DE MADERA.- Hasta la restauración pasaba prácticamente desapercibido, pero actualmente destaca por el colorido de su decoración pictórica (fig. 146). Tiene igualmente interés como elemento arquitectónico en asociación a las pequeñas arcadas que soporta, que aunque no son únicas de Abu Sirga son características de las iglesias más destacadas del Viejo Cairo.

Las basílicas utilizaron preferentemente arcos para conectar las columnas, aunque algunas de las más emblemáticas, como iglesia de la Natividad en Belén, presentan el sistema adintelado. En Egipto se podría apelar a la tradición faraónica para establecer un paralelismo, pero no deja de ser también una forma más simple de resolver la construcción que podría tener una posible explicación en la prevención de terremotos. No hay que olvidar que la inserción de madera en fábricas de piedra o ladrillo fue una constante en el país, sirviendo como ejemplo las murallas que rodean el monasterio de Santa Catalina del Sinaí; o trabajos mucho más modernos como son, sin ir más lejos, los paramentos exteriores de la iglesia de Abu Sirga (figuras 82 y 86).



Fig. 146.- Detalle de las pinturas del dintel de madera que hay sobre las columnas de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía de José Sancho Roda.

Desde sus orígenes se ha considerado la situación particular de la basílica cristiana en el norte de África, por buscar soluciones propias tanto en planta como en alzado, y usar indistintamente las columnas y los pilares³⁹⁸. No obstante, en iglesias como Abu Sirga se fue más allá, pues por un lado se encuentran ambos elementos sustentantes juntos y, por otro, el sistema constructivo empleado para conectarlo se desmarca del común de basílicas paleocristianas. En ello puede que el precedente no se tenga que buscar en la arquitectura occidental, sino que podría estar nuevamente en la arquitectura autóctona egipcia, como se muestra en la figura 147. Pero aunque nadie lo explique, podría ser que lo más curioso, que fue colocar arcos en los intercolumnios, fuera una adaptación asociada a la influencia de la arquitectura islámica, al igual que se hizo en época mameluca con la forma de las cúpulas que rematan los baldaquinos.

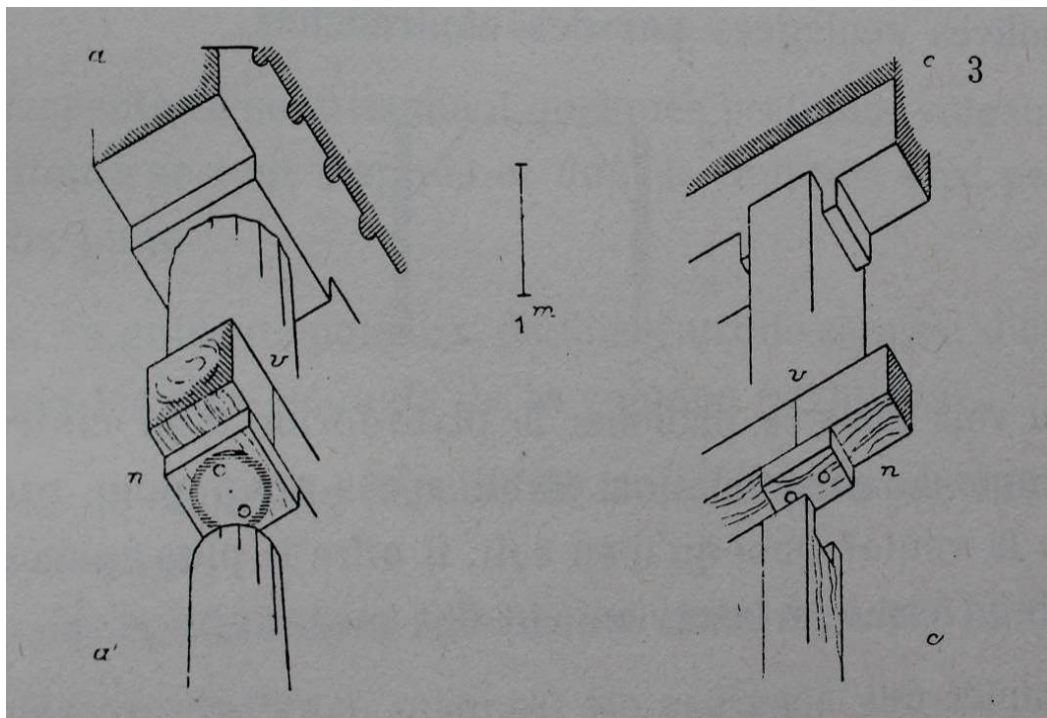


Fig. 147.- Interpretación de estructuras adinteladas de madera de edificios de época faraónica publicadas por Choisy, que podrían recordar el sistema adintelado que se encuentra en la iglesia de Abu Sirga.

La decoración pintada a base de arabescos y motivos geométricos, no deja de ser una manera de embellecer la pobreza material por medio de modelos habituales en el ámbito islámico y un colorido vivo, generalizados en Egipto a partir del siglo XIII³⁹⁹.

³⁹⁸ RIMLI, E. Th. y FISCHER, K. (Dir.): *op. cit.*, pp. 150 y 151.

³⁹⁹ SHEEHAN, P.: *op. cit.*, p. 108.

9. COLUMNAS.- Son un elemento muy importante arquitectónicamente hablando, que en este caso llega a jugar igualmente un papel simbólico.

De sección circular y carácter vertical, destacan especialmente por sus capiteles, que de contar en época faraónica con variados modelos (lotiforme, palmiforme, papiriforme, etc.), pasaron tras el contacto con Grecia y Roma a que se terminara imponiendo la columna clásica de fuste liso y capitel corintio dividida en tres partes fundamentales: basa, fuste y capitel. Ocasionalmente, como ocurre en Abu Sirga, tienen también pedestal con decoración moldurada, lo que las otorga mayor esbeltez, aunque en este caso quede parcialmente oculto bajo el suelo actual de la iglesia.

Para Krautheimer desde el siglo V en Egipto los fustes y las basas de las columnas se empezaron a importar de las canteras de Proconesia, mientras que los capiteles solían ser de manufactura local; lo que explicaría la diferencia entre la talla flexible y naturalista de los que pudieron ser importados y los de talla copta, rígida y de bordes cortantes⁴⁰⁰. En el caso de Abu Sirga, aunque sean todos corintios, no son exactamente iguales entre ellos, resultando igualmente evidente que el diámetro de los fustes es en algunos casos excesivo en comparación con los capiteles correspondientes; lo que confirmaría que están reaprovechados. Dicho aspecto no sería nada extraño si recordamos además que en las excavaciones de Fustat han salido a la luz un gran número de elementos similares (fig. 7), pero otra evidencia que lo confirmaría sería el empleo de madera para rellenar los espacios existentes entre ellos y las piezas que a modo de zapatas conectan con el dintel visto anteriormente (fig. 109). Gabra va aún más lejos al opinar que los capiteles del piso bajo están modificados⁴⁰¹, aspecto que a priori no queda nada claro. Sin embargo, Severin consideraba que el trabajo más personal realizado por los coptos a nivel general fue introducir la cruz como elemento decorativo en los capiteles corintios, detalle en cuestión que para el autor no se encuentra en otras provincias bizantinas, permitiendo que llegaran a hacerse interpretaciones ciertamente personales y originales⁴⁰². Éstos no los encontramos en Abu Sirga, pero sí se conservan ejemplos muy interesantes en el Museo Copto de El Cairo.

⁴⁰⁰ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, p. 353.

⁴⁰¹ GABRA, G. & EATON-KRAUSS, M.: *op. cit.*, p. 232.

⁴⁰² SEVERIN, H-G.: En *The Coptic Encyclopedia*. ATIYA, A.S. (Coord.): *op. cit.*, 1991, Vol I, p. 1113.



Fig. 148.- Detalle de uno de los capiteles corintios del piso bajo de la iglesia de Abu Sirga, en el que resulta evidente tanto el menor tamaño en relación al fuste, como la desconexión con respecto al dintel de madera. Fotografía del doctorando.

Formalmente es muy interesante el aspecto de los capiteles desde un punto de vista más general, pues no podemos olvidar que la arquitectura romana fue algo global no exenta igualmente de regionalismos. En este sentido hay que destacar el *Coloquio Internacional de Capiteles Corintios Prerrománicos e Islámicos (SS. VI-XII d.C)*⁴⁰³ porque nos permite dar una visión sintética del asunto, a la vez que está directamente relacionado con el tema que nos ocupa. Gutiérrez Behemerid establece diferencias entre el capitel corintio-italico, el capitel compuesto, y el capitel corintizante. Nos interesa en este caso el primero de ellos, difundido especialmente entre finales del siglo II y el siglo I a.C, pero que se irá simplificando desde la segunda mitad del siglo II de nuestra era. Fruto de esta progresión es destacable la creación del capitel corintio asiático, que podemos relacionar claramente con los capiteles de Abu Sirga.

⁴⁰³ GUTIÉRREZ BEHEMERID, M^a A.: *La valoración del capitel romano a través de los modelos corintio, compuesto y corintizante*. En las actas del *Coloquio Internacional de Capiteles Corintios Prerrománicos e Islámicos (SS. VI – XII de. C)*. Ministerio de Cultura, Madrid, 1990.

Los rasgos del capitel corintio asiático se conformaron en Asia Menor en la segunda mitad del siglo II d.C. y manifiestan una simplificación que queda patente en la disolución progresiva de los elementos vegetales y en el número de hojas, así como que al igual que ocurre de forma evidente en los capiteles de Abu Sirga el acanto adquiera un aspecto espinoso; lo que por otro lado llegó a afectar a toda la escultura copta. En el mismo momento que el capitel corintio asiático se comenzaron a labrar también los capiteles de hojas lisas, aunque cuando verdaderamente se generalizaron fue en los siglos III y IV de nuestra era. Se considera una variante peculiar que tendría como destino la arquitectura de carácter privado o menos suntuoso⁴⁰⁴, y que encontramos en Babylon (fig. 149). Como se verá, las cronologías vienen a coincidir, así como igualmente se puede relacionar de forma clara esta tipología con el capitel de la columna que separa el ábside norte del central en la iglesia de San Sergio, y el que hace de basa en la misma columna (fig. 150 izquierda).



Fig. 149.- Capitel corintio de hojas lisas en el patio central de la denominada torre romana de Babylon. Fotografía del doctorando.

⁴⁰⁴ GUTIÉRREZ BEHEMERID, M^a A.: *op. cit.*, pp. 13 y 14.

En Abu Sirga el reaprovechamiento de elementos queda a su vez puesto de manifiesto por la variedad de columnas. Al lado derecho de la puerta del iconostasio hay dos pareadas de mármol muy veteadas, una de ellas con capitel romano como base y otra posiblemente insinuando parte de un capitel islámico de tipo campaniforme, que claramente están reaprovechadas (fig. 150 derecha). Frente a ellas, entre el ábside izquierdo y el central, hay otra columna de granito de fuste liso en solitario rematada con sendos capiteles de hojas lisas en sus extremos, aludido anteriormente. El que se dispone en la base está muy desgastado, pero se aprecia que es como el de la parte superior y que no tienen nada que ver con el resto de capiteles de la iglesia (fig. 150 izquierda). Para Raouf Habib el material es granito rojo y los capiteles vendrían a representar hojas de palma⁴⁰⁵.

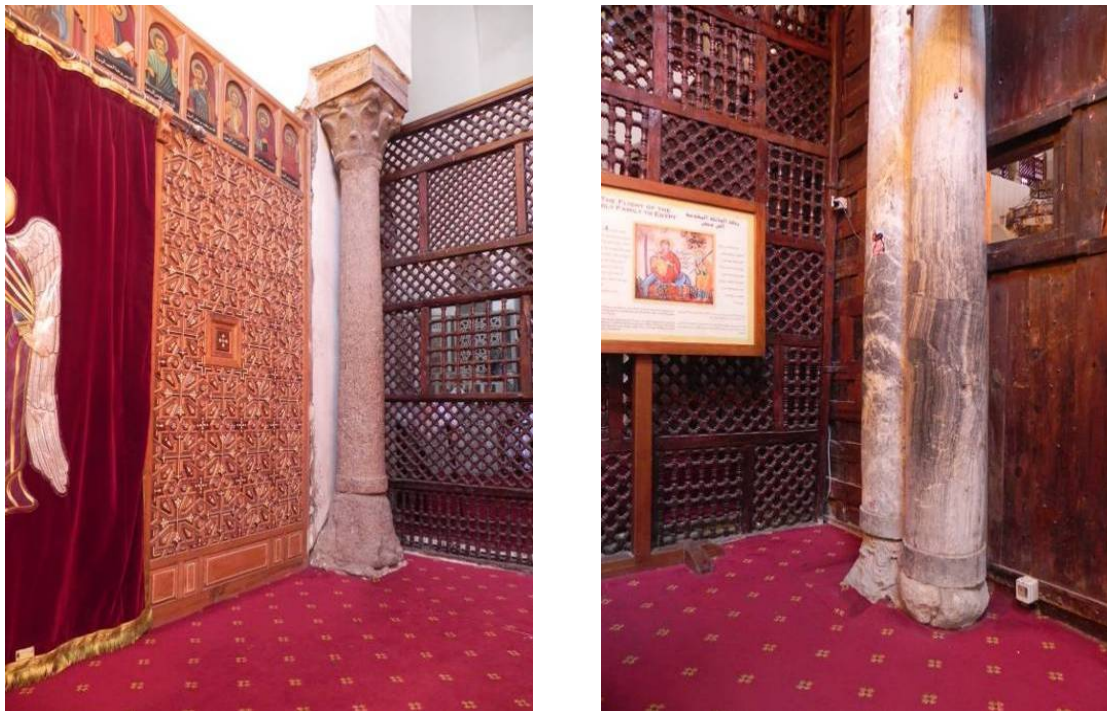


Fig. 150.- Columna adosada al muro entre el ábside izquierdo y el central (izquierda); y pareja de columnas ocultas tras el iconostasio (derecha). Fotografías del doctorando.

La talla de los capiteles de las columnas principales de Abu Sirga es muy esquemática, aunque al no estar el biselado tan pronunciado como en otros ejemplos coptos podría indicarnos que serían anteriores al siglo III, o entre los siglos III y IV,

⁴⁰⁵ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 24. De todas formas se volverá a hablar de los capiteles en el apartado siguiente.

como opinan Butler y Habib⁴⁰⁶. Llamam también la atención los restos de policromía de vivos colores, en consonancia con las pinturas del entablamento y de algunos de los fustes, por lo que se trataría de una decoración bastante posterior a su ejecución.

La columna se llegó a utilizar también en este caso como elemento simbólico, pues en conjunto las principales que separan las naves son todas más o menos iguales, a excepción de la de granito rojo mostrada en la figura 151; que destaca de las demás tanto por su grosor, material, y color, como por la ausencia de capitel. Como el número total de columnas de división de las naves es doce, se estableció un paralelismo con los apóstoles, y a ésta en concreto se la relaciona con el apóstol Judas. Por otro lado, la ruptura de la uniformidad viene a evidenciar las modificaciones que se analizarán más adelante.



Fig. 151.- Columna de granito rojo sin capitel ni basa en el tramo izquierdo de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

⁴⁰⁶ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 24. Desconcierta el comentario de que *diez son de piedra, una de mármol y otra de granito rojo*, ya que mientras que la de granito rojo es evidente, el resto son de mármol, aunque algunas de ellas presenten vetas más oscuras; algo que Butler pone en relación con el mármol cippolino utilizado en edificios italianos como en San Marcos de Venecia (p. 187). Meinardus apunta que el diámetro de las columnas de mármol varía entre los 122 y los 135 cm. (p. 24).

Las columnas tampoco quedaron al margen del interés de los coptos por dar un carácter marcadamente cristiano a sus elementos y objetos. Ya se ha comentado cómo se plasmó en los capiteles, bien desde su proyección inicial, o retallando material reaprovechado; pero también es muy común encontrar pequeñas cruces de talla en hueco en los fustes. En Abu Sirga hay que destacar la de la segunda columna empezando por los pies de la nave derecha, porque la tradición establece que de ella brotó sangre. Este hecho, conocido como *el milagro de la columna sangrante*⁴⁰⁷, se ha podido localizar publicado solamente en un folleto editado por la propia iglesia, siendo el motivo por el cual durante su restauración en el año 2000 no se pudo limpiar completa, ni retirar siquiera la pantalla de metacrilato que la cubría parcialmente. En 2010 ya se había retirado dicha protección, resultando más evidente aún que esa zona no está limpia, como se puede apreciar en la figura 259.

Para finalizar con el análisis de las columnas conviene hablar de las pinturas que decoran siete de ellas, aunque su estado de conservación es bastante deficiente y algunas de ellas sean más bien restos. Es más, Butler se atribuía su descubrimiento porque debía de ser tal la suciedad que presentaban en ese momento (finales del siglo XIX) que quedarían prácticamente ocultas⁴⁰⁸.

Evetts, traduciendo los escritos atribuidos a Abu Salim el armenio (siglo XII), dice al hablar de otra de las iglesias que había en el Viejo Cairo, que además de ser saqueada se rompieron *los pilares de los apóstoles*, algo que Butler, haciendo los comentarios de dicha traducción, pone en relación con Abu Sirga de esta forma: *Me permito citar un ejemplo superviviente en la iglesia de Abu Sirga, en la fortaleza de Babylon*⁴⁰⁹. Existen otros ejemplos, pero los de San Segio destacan por su antigüedad. Son pinturas que ocupan aproximadamente el tercio superior de la altura del fuste y en

⁴⁰⁷ BESTAVROS, G.: *op. cit.*, en el dorso de la hoja cinco aparece una fotografía donde se aprecia que salen regueros de lo que parece sangre de la parte inferior de la cruz, pero como está impreso en blanco y negro apenas tiene calidad. Actualmente no se conservan evidencias de la supuesta sangre.

⁴⁰⁸ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 188. Habría que entender que la suciedad afectaría a los fustes en su conjunto.

⁴⁰⁹ EVETTS, B.T.A. & BUTLER, A. J.: *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abū Sālih, the Armenian*. Oxford, the Clarendon Press. London, 1894-1895. (Edición de 1969), p. 94. Del comentario de Butler se podría deducir que las pinturas que encontramos en otras iglesias del Viejo Cairo serían de factura moderna, o que no se vieran por la suciedad. Meinardus, por su parte, dice que las columnas de Abu Sirga fueron dañadas en el siglo XII, pero no menciona la fuente (p. 22); por lo que podría estar confundiendo la referencia de Abu Salim, que no era Abu Sirga.

torno a la mitad de su diámetro, estando orientadas hacia la nave central. El problema radica en que su estado de conservación no permite apreciar excesivos detalles de los personajes representados en la mayor parte de ellas.



Fig. 152.- Pinturas de las columnas del tramo este. A la izquierda, la que se correspondería en la siguiente figura con el número 6. Fotografía publicada en travelwaysonline.bogspot.com.

A finales del siglo XIX el padre Jullien decía que había un apóstol pintado en cada una de las columnas⁴¹⁰, y en el último cuarto del siglo XX Raouf Habib hablaba de restos de representaciones de figuras humanas en once de ellas⁴¹¹; pero como no queda rastro de las pinturas en las del lado norte hay que entenderlo como que se quiso generalizar, o que se han degradado mucho en las últimas décadas las que separan la nave izquierda de la central, lo que parece poco probable porque en imágenes anteriores no se aprecian. Es interesante destacar también que las que se conservan podrían pertenecer a distintas épocas, pues existen diferencias de calidad. Por ejemplo, se puede ver claramente en la figura 154 entre las pinturas 4 y 7, lo que se podría deber a que se ejecutaran en distintos momentos, o que se trasladaran desde otras iglesias.

⁴¹⁰ JULLIEN, M.: *L'Égypte; Souvenirs Bibliques et Chrétiens*. Société de Saint Augustin. Imprimeurs des Facultés Catholiques de Lille, Lille, 1891, p. 229.

⁴¹¹ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 24. Puede servir para establecer que no había pinturas en las columnas del lado derecho hacia el año 1940 la figura 232 del presente trabajo (p. 391).

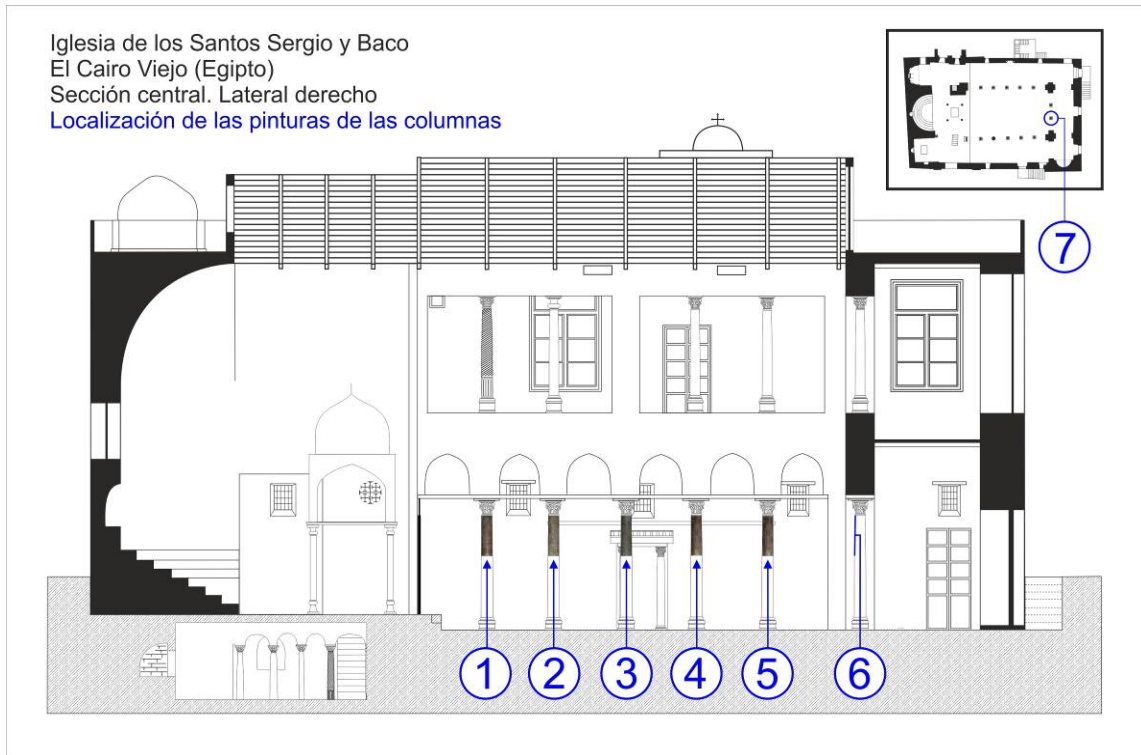


Fig. 153.- Localización de las columnas que cuentan con pinturas en la iglesia de Abu Sirga. Plano elaborado por el doctorando.

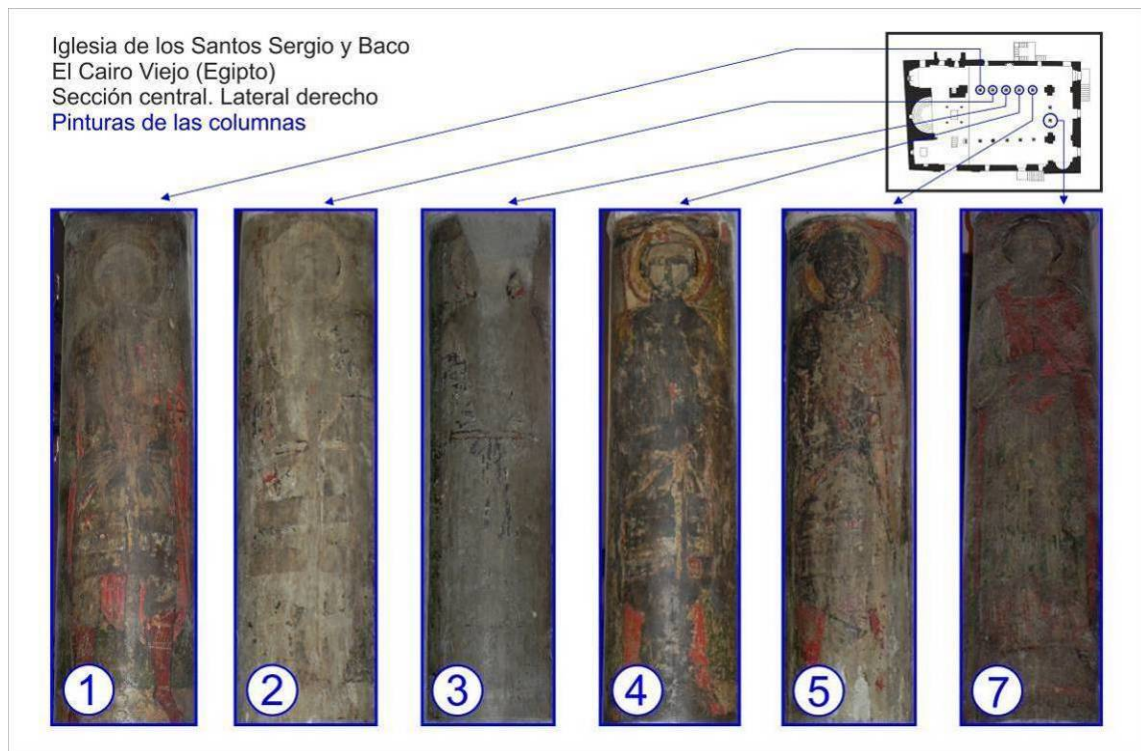


Fig. 154.- Detalle de las pinturas que decoran algunas de las columnas de la iglesia de Abu Sirga. Fotografías del doctorando.

Fecharlas es complicado, aunque por similitudes la número 4 se puede relacionar más claramente con las pinturas medievales descubiertas en el ábside derecho (fig. 268). Sin embargo, la número 7 parece más antigua y de mejor calidad. No obstante, para Meinardus todas serían del siglo IX y no distingue calidades, aunque advierte acertadamente que las columnas del lado norte (sin pinturas) son posteriores⁴¹².

10. CISTERNA.- Las iglesias coptas antiguas contaban en el suelo del nártex o cerca de la entrada con la denominada *piscina de la Epifanía* (fig. 155). Sus dimensiones aproximadas, no coincidentes con la de Abu Sirga, más pequeña, son de 2'75 metros de largo por 2'25 de ancho. Servía para conmemorar el bautismo de Cristo en el Jordán haciendo que los fieles se zambulleran en la noche de la Epifanía, pero al perderse la costumbre se cegaron⁴¹³. Habib lo llama *Mandatum*, y también dice que se utilizaba para la ceremonia del lavado de los pies el Jueves Santo, aunque se sustituiría por el *laqqān*⁴¹⁴. En San Sergio ha estado inutilizado y oculto por lo menos siglo y medio, ya que Butler lo describió tapado con maderas (fig. 208).



Fig. 155.- Acceso principal de la fachada oeste de la iglesia de Abu Sirga, reabierto recientemente, con la cisterna de la Epifanía tapada por un cristal en segundo término. Su decoración interior de mosaico de piedras duras es actual. Imagen obtenida en www.annemarie-in-arabia.com.

⁴¹² MEINARDUS, O.: *op. cit.*, p. 24

⁴¹³ WISSA WASSEF, C.: *op. cit.*, p. 103.

⁴¹⁴ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 24.

OTROS ELEMENTOS DIGNOS DE MENCIÓN

Pueden no ser tan monumentales, o pasar incluso desapercibidos, pero hay elementos presentes en Abu Sirga que es interesante que queden documentados: los nichos, los huevos de avestruz, los atriles, la campana, las maderas encastradas en los muros, una cruz procesional de plata, las velas y lámparas, o algunos de sus iconos⁴¹⁵.

NICHOS.- Se trata de un hueco cóncavo en el muro que está rematado generalmente en la parte superior en forma de arco⁴¹⁶. En algunos casos están decorados con relieves, mientras que en otros se hacía con pintura mural (fig. 156). En Abu Sirga no hay signos de que tuvieran decoración en relieve o pictórica alguna, pero dos de los que hay en la cripta presentan en la base relieves de mármol con cruces (fig. 67 y 285).



Fig. 156.- Nicho pintado en el monasterio de San Antonio. Fotografía de Alberto Guerrero.

⁴¹⁵ Por desgracia las referencias a los mismos son escasas.

⁴¹⁶ Fatás y Borrás lo relacionan más bien con el nombre de *hornacina*, definiéndola como *hueco coronado por un cuarto de esfera, generalmente practicado en un muro y destinado a recibir una estatua, etc.* (*op. cit.*, p. 131).

HUEVOS DE AVESTRUZ.- Son un símbolo de la vida en formación, de la fertilidad y de la perfección, asociado a distintas culturas y que se cuelgan en alto para que todos los fieles los puedan ver⁴¹⁷.

En los iconostasios de las iglesias orientales suele ser un complemento habitual de su decoración (fig. 157), mientras que en Occidente son poco vistos. Leeder decía cuando visitó El Cairo a principios del siglo XX que estaban en casi todas las iglesias suspendidos junto a las lámparas, costumbre que relaciona con la época faraónica, así como que era un ornamento común entre los griegos y los musulmanes. Pero no le dieron una explicación clara sobre su significado, pues aludía incluso a un joven amigo copto que habiéndolos traído desde Abisinia (Etiopía) para decorar su parroquia en El Cairo no sabía muy bien por qué se hacía.



Fig. 157.- Huevos de avestruz colgados frente al iconostasio de la iglesia de la Natividad (Belén). Fotografía del doctorando.

⁴¹⁷ BATTISTINI, M.: *Símbolos y alegorías*. Barcelona, 2008, pp. 133-137. En el siglo XV era también empleado en Europa occidental, como lo demuestra Piero della Francesca en el Retablo de Brera hacia 1475 al representarlo colgado en un lugar muy destacado. Para la autora es un símbolo de la perfección divina.

Leeder creía, sin embargo, que el huevo de avestruz era un *símbolo de la atención incesante de Dios por sus hijos*⁴¹⁸, algo que podría interpretarse de forma más clara en el planteamiento que hace Réau, al relacionarlo con que estos huevos son depositados en la arena y eclosionan solamente con el calor del sol; por lo que se asemejaría con *la imagen de Cristo resucitado por Dios Padre*⁴¹⁹.



Fig. 158.- Antiguo huevo de avestruz con soporte de hojalata que se utilizaría en la decoración de alguno de los iconostasios de Abu Sirga (fig. 221). Fotografía del doctorando.

Mientras que en fotografías anteriores a las actuaciones del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* queda patente la presencia de huevos de avestruz en Abu Sirga, al menos en el iconostasio que había en el ábside norte (fig. 221), antes de comenzar los trabajos de restauración, y durante los años que tuvieron lugar los mismos, no había ninguno decorando la iglesia; aunque en las dependencias

⁴¹⁸ LEEDER, S.H.: *op. cit.*, pp. 174 y 175.

⁴¹⁹ RÉAU, L.: *Iconografía del arte cristiano: Introducción general*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2000, pp. 107 y 155.

privadas anexas a la oficina se pudo encontrar uno que parece ser del mismo juego de los que aparecen en una de las fotografías antiguas localizadas (fig. 158). Sin embargo, en 2010 se había recuperado esta costumbre para decorar el tramo central del iconostasio principal, como se puede apreciar en la figura 101.

En nuestro contexto no son tan habituales, pero existe un ejemplo curioso asociado con una obra escultórica emblemática conservada en la catedral de Burgos, el “Cristo de Burgos”, habiendo constancia de su presencia desde el siglo XVII en los lienzos de Mateo Cerezo el Viejo. No obstante, fray Pedro de Loviano explicaba en 1740 que se colocaron para tapar la falta de uno de los dedos del pie derecho⁴²⁰.

ATRILES.- Aunque los que hay actualmente son muy nuevos, delante de los iconostasios principales se disponen dos atriles. El situado a la derecha es para las lecturas en árabe, que se hacen de cara a los fieles, mientras que el de la izquierda es para las lecturas en copto y está orientado hacia el santuario (fig. 94).

MADERAS ENCASTRADAS EN LOS MUROS.- Según Habib, las maderas con inscripciones que ahora podemos ver colgadas en los muros de las naves laterales y a los pies de la iglesia con textos coptos y árabes dicen: *Santo Dios; Santo es el Poderoso; Santo es el ser vivo e inmortal, que nació de la Virgen María. Ten piedad de nosotros. Amen* (muro norte); *Santo Dios; Santo es el Poderoso; Santo es el ser vivo e inmortal, que fue crucificado por nosotros. Ten misericordia de nosotros. Amén* (muro oeste); *Santo Dios; Santo es el Poderoso; Santo es el ser vivo e inmortal, que se levantó de la muerte y ascendió al cielo. Ten misericordia de nosotros. Amén* (muro sur)⁴²¹. Se pueden ver parcialmente en las figuras 100, 106, 109, 152 y 167).

CAMPANA.- Todo parece indicar que no siempre la tuvo; no solamente porque la actual torre-campanario sea un añadido reciente, sino porque como ya se ha comentado al llegar los árabes se prohibió a los cristianos hacer tañir sus campanas. En cualquier caso la que hay actualmente es moderna, aunque está personalizada (fig. 77).

⁴²⁰ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M^a J.: *El Santo Cristo de Burgos y los Cristos Dolorosos articulados*. Boletín del Seminario de Arte y Arqueología, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2003-2004, p. 223.

⁴²¹ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 25. El autor no lo menciona, pero algunas de las maderas del baldaquino podrían tener la misma procedencia por su similitud.

CRUZ DE PLATA.- Leeder decía a principios del siglo XX que cada iglesia tenía su cruz procesional, generalmente de plata ⁴²². En este caso conviene volver a la descripción de Butler, que comentaba que bajo la tribuna del ábside había un pasaje abovedado dividido por un muro que impedía poder recorrerlo por completo. En el tramo sur se encontró con piezas que llamaron su atención, especialmente dos: una lámpara árabe de cristal blanco con asas, de la que se hablará a continuación, y una cruz de plata que había dentro de un cofre de madera; que según decía no pudo estudiar detenidamente al ser interrumpido de forma brusca por el sacerdote ⁴²³. Por suerte esta pieza, que no está expuesta ni documentada en ninguna obra, sería la que le fue entregada al doctorando para efectuar su limpieza (fig. 159). Técnicamente consiste en dos gruesas láminas de plata toscamente cincelada montadas sobre un alma de madera. Los remates son ligeramente lobulados y salen de ellos rayos muy esquemáticos. Por un lado se representa la Crucifixión y, por el otro la Resurrección acompañada por los evangelistas. No es excesivamente antigua, pudiéndose remontar al siglo XVIII.



Fig. 159.- Cruz procesional de plata conservada en Abu Sirga. Fotografías del doctorando.

⁴²² LEEDER, S.H.: *op. cit.*, p. 180.

⁴²³ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 198. El autor marcaba en su plano con la letra *G* los accesos.

VELAS Y LÁMPARAS.- Las velas coptas son finas, alargadas y pensadas para clavarse en un recipiente con arena, modelo que podemos encontrar también en Italia y Oriente Medio en general. En su momento las lámparas de aceite que pueden seguir viéndose en las mezquitas de El Cairo debían estar también presentes en las iglesias coptas, como se podría extraer del comentario de Butler anteriormente mencionado, al haber encontrado bajo la tribuna del ábside un buen ejemplar que según decía se utilizaba el Viernes Santo. El autor la ponía en relación con piezas árabes conservadas en el Museo Británico y en Kensington⁴²⁴, que podrían a su vez ser similares a las que se muestran a continuación.



Fig. 160.- Lámparas mamelucas para mezquita fechadas a mediados del siglo XIV. A la izquierda, una colgante conservada en el Museo Británico. A la derecha, la conservada en la Colección Al-Sabah de Kuwait. Publicadas en ambos casos por Robert Irwin, pp. 63 y 154 respectivamente.

El dominio en el arte del vidrio habría que relacionarlo con la importante tradición existente en Egipto, también presente en los objetos cerámicos. Oleg Grabar destaca dentro de estos importantes trabajos de carácter artístico-artesanal el que en las excavaciones de Fustat se localizara la pieza de vidrio más antigua conocida decorada con lustre metálico, fechada en la segunda mitad del siglo VIII⁴²⁵, que vendría a evidenciar la importancia que tendría la zona una vez consolidada la presencia árabe.

⁴²⁴ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 198.

⁴²⁵ GRABAR, O.: *op. cit.*, p. 41.

ICONOS.- Junto con los textiles son los elementos más característicos y conocidos del arte copto, aunque los de la iglesia de los Santos Sergio y Baco no sean especialmente destacables por su antigüedad, originalidad o calidad. No obstante, hay referencias en las fuentes a que los hubo más antiguos, pues a mediados del siglo XIV fray Nicolás de Poggibonsi (1346-1350) hablaba de un icono de la Virgen atribuido al evangelista Lucas; a finales de ese mismo siglo Nicolás Martini (1394-1395) hacía alusión a la existencia de iconos que representaban a Cristo, la Virgen y diversos santos, lo mismo que decía Félix Fabri casi un siglo después (1483); en 1491 Gerolamo Castiglioni volvía a hablar de un icono de la Virgen atribuido a San Lucas; pero habría que esperar a Caesar Lambert (1627-1632) para tener otro dato no mucho más concreto, pues decía que la iglesia estaba enriquecida con iconos *dorados, antiguos y raros*.

Los dos únicos iconos que actualmente se podrían corresponder, hasta cierto punto, con el comentario de Lambert son, el de San Ciriaco el Megalas (fig. 162), fechado por Sancho Roda y Sánchez-Barriga en el siglo XVI (aunque no identificaran al personaje), y el de la Virgen con el Crucificado en las manos (fig. 161).



Fig. 162.- Icono de San Ciriaco el Megalas publicado por Sánchez-Barriga y Sancho Roda en la revista *Ars Sacra*, p. 53.

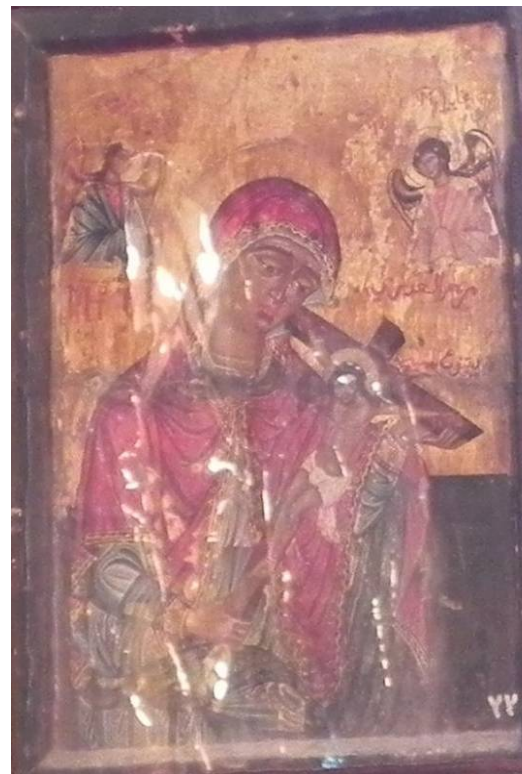


Fig. 161.- Icono de la Virgen con el Crucificado en sus manos. Fotografía del doctorando.

En principio, y sin poder saber exactamente las obras que había en Abu Sirga, parece evidente que el icono de la Virgen no sería el que Poggibonsi o Castiglioni decían atribuir al evangelista Lucas, que en tal caso se correspondería más bien con la prototípica representación bizantina de la Virgen con el Niño. Ésta podría entenderse como “rara” en cuanto a que no es muy habitual encontrar a la Virgen María con un Cristo crucificado en las manos, aunque sea común en el arte bizantino ver iconos de la Virgen de los Dolores o de la Pasión en alusión a la muerte del Mesías. Sin embargo, en éstos la Virgen aparece con el Niño en brazos, siendo su semblante serio y los atributos de la Pasión que portan ángeles los que auguran el triste desenlace. En este caso los ángeles aparecen sin las *arma christi*, pero la representación resulta mucho más explícita (aunque no pueda apreciarse bien del todo por el reflejo del cristal).

El de san Ciriaco el Megalas iconográficamente resulta a priori más habitual que el anterior, pero destaca especialmente por ser de factura netamente copta (fig. 162). Los dos son de formato más bien pequeño y con una antigüedad que no iría más allá de los siglos XVI o XVII; pero como serían los iconos más antiguos conservados actualmente en la iglesia podría haberlos conocido Caesar Lambert (1627-1632).

Butler describió un icono del arcángel Miguel que había en Abu Sirga sujetando una cruz del patriarca de Jerusalén con su mano derecha y una balanza en la izquierda, que tenía una estola decorada con cruces y estrellas que recorría de forma compleja los hombros y la cintura, así como las ropas pintadas en rojo con abundantes líneas verticales de oro⁴²⁶. Aunque no coincidiera completamente con el conservado en Abu Sirga, el que se corresponde con esta iconografía actualmente es el mostrado en la figura 163 (izquierda), que a su vez guarda un gran paralelismo con un ejemplar conservado en el Museo Copto de El Cairo (Nº de inventario 3433), catalogado como de procedencia desconocida y fechado en 1777. En la descripción de éste, Gabra confirma al personaje en base a la traducción de las palabras griegas que hay a los lados de la cabeza y atribuye la autoría a Ibrahim al-Nasikh⁴²⁷, por lo que se puede hacer extensiva la atribución igualmente al icono conservado en la iglesia de San Sergio, ya que como se comenta tiene una gran similitud.

⁴²⁶ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 194.

⁴²⁷ GABRA, G & EATON-KRAUSS, M.; *op. cit.*, pp. 214 y 215.

Existe otro icono del arcángel Miguel, que aunque no se pueda apreciar muy bien en la fotografía, como consecuencia del reflejo del cristal que lo protege, presenta vestimenta militar (fig. 163 derecha).



Fig. 163.- (Izquierda) Icono del Arcángel Miguel conservado en la iglesia de Abu Sirga. Fotografía de Sherif Sonbol publicada en *The History and Religious Heritage of Old Cairo*, p. 110. (Derecha) Icono del Arcángel Miguel con vestimenta militar en la iglesia de los Santos Sergio y Baco. Fotografía del doctorando.

Sin lugar a dudas, se encuentra todavía presente en la iglesia el que A.J. Butler destacó en el muelle de la capilla sur representando a san Esteban, y que describió con dalmática decorada con rosas rojas con tallo y estola cruzada (fig. 164 izquierda). Porta un incensario del que cuelgan campanillas en la mano derecha y un joyero adornado con piedras preciosas en la izquierda, que identificaba con una caja para el incienso o un píxide. El británico lo destacaba además por su antigüedad⁴²⁸, aunque teniendo en cuenta detalles como las flores que decoran las ropas habría que dudar que sea anterior al siglo XVIII; momento en que se pueden fechar la mayoría de iconos presentes tanto en el Viejo Cairo en general, como en la iglesia de Abu Sirga en particular.

⁴²⁸ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 195.



Fig. 164.- (Izquierda) Icono de San Esteban; (Derecha) San Jorge matando al dragón. Fotografías del doctorando.

Similar al ya visto de Ciríaco el Megalas, pero de peor calidad, se conserva un icono de San Jorge lanceando al dragón, representación muy habitual en el arte copto estudiada por Miguel Cortés en el ámbito del arte bizantino. Para el autor se ejecutaría por primera vez en la iglesia de San Jorge de la localidad rusa de Staraiia Ladoga, cuando fue pintado al fresco en el siglo XII, pero en el siglo XV se pintó un icono sobre tabla de la escuela de Novgorod que se conserva en el Museo Ruso de San Petersburgo con la misma representación en el que la escena ya queda resumida a lo esencial; la victoria de la fe sobre el mal⁴²⁹, que desde entonces será habitual en el contexto de la iconografía cristiana.

Queda claro que para los peregrinos y estudiosos occidentales los iconos pasaron inadvertidos, lo que sería lógico si tenemos en cuenta el tipo de representaciones artísticas a las que estarían acostumbrados en sus lugares de origen (fig. 9). Sin

⁴²⁹ CORTÉS ARRESE, M.: *op. cit.*, 2011, p. 107.

embargo, hay representaciones que parece llamaron más la atención de los viajeros, como la Huida a Egipto. Hacia mediados del siglo XVIII Richard Pococke (1740) mencionaba dicha iconografía en la cripta, lo que constató igualmente Claude Savary en 1786 y que se puede relacionar con uno de los dos ejemplos aún conservados.



Fig. 165.- Icono de la Huida a Egipto atribuido a Yuhanna al-Armani. Fotografía del doctorando.

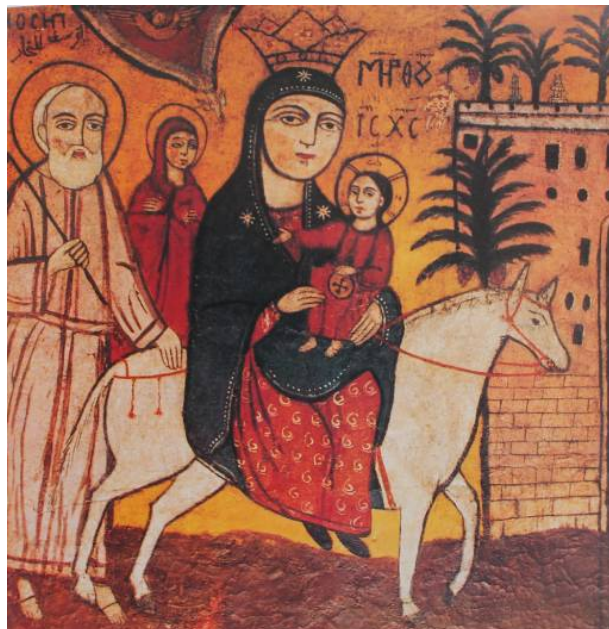


Fig. 166.- Icono de la Huida a Egipto de la Sagrada Familia acompañada por Salomé, atribuible a Anastasi al-Rumi. Fotografía de José Sancho Roda.

En 1856 Loarty-Hadji decía que había *pinturas griegas y alguna escultura de madera donde se encuentra el pescado*, en alusión seguramente al relieve del iconostasio con la representación de la Última Cena (fig. 125); mientras que con lo de “griegas” se referiría a que buena parte de los iconos que se conservan actualmente en la iglesia se pueden asociar más bien con el arte bizantino, aunque su factura sea copta.

No obstante, el incipiente estudio de los iconos coptos está empezando a desvelar detalles de los talleres y sus formas de trabajar en El Cairo otomano (1524-1798). En un contexto general sobre los trabajos artísticos en este periodo Suraiya Faroqhi destaca a finales de ese periodo a Yuhanna al-Armani y a Ibrahim al-Nasikh como principales artistas, centrando su producción desde mediados del siglo XVIII⁴³⁰;

⁴³⁰ FAROQHI, S.: *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople Under the Ottomans*. Library of Ottoman Studies, 17. I.B. Tauris & Co. Ltd, London, 2009, p. 16.

idea en la que profundiza Magdi Guirguis dedicando un trabajo monográfico a Yuhanna al-Armani en base al estudio inédito realizado en 1971 por Nubar Der Mikaelian⁴³¹.

Establecer la mayoría de estas producciones en el siglo XVIII coincidiría con la apreciación hecha por Butler a finales del siglo XIX de que eran pinturas muy recientes, puesto que en esos momentos tendrían poco más de cien años; siendo en ciertos casos incluso contemporáneas (fig. 166). Al británico le resultó también evidente el parecido que guardaban algunos de ellos con los conservados en otras iglesias cercanas. Así, los iconos que decoraban la celosía que precedía al coro (fig. 224), actualmente repartidos por las naves de la iglesia, los relacionaba con los de la iglesia de San Mercurio, que a su vez son prácticamente idénticos a los del iconostasio de la iglesia de Santa Bárbara. La serie tras la restauración del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* se trasladará en su mayor parte al muro norte, más concretamente al tramo comprendido entre la puerta de acceso y el iconostasio (figuras 167).



Fig. 167.- Iconos que decoran el muro norte de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

⁴³¹ GUIRGUIS, M.: *An Armenian Artist in Ottoman Cairo: Yuhanna al-Armani and His Coptic Icons*. The American University in Cairo Press, A Friends of Armenian Culture edition. Cairo-New York, 2008.

Nos puede servir como ejemplo la representación de san Juan Bautista con los característicos cabellos que se asemejan al borde de una sierra, típicos de este personaje cuando era representado por Yuhanna al-Armani (fig. 168).

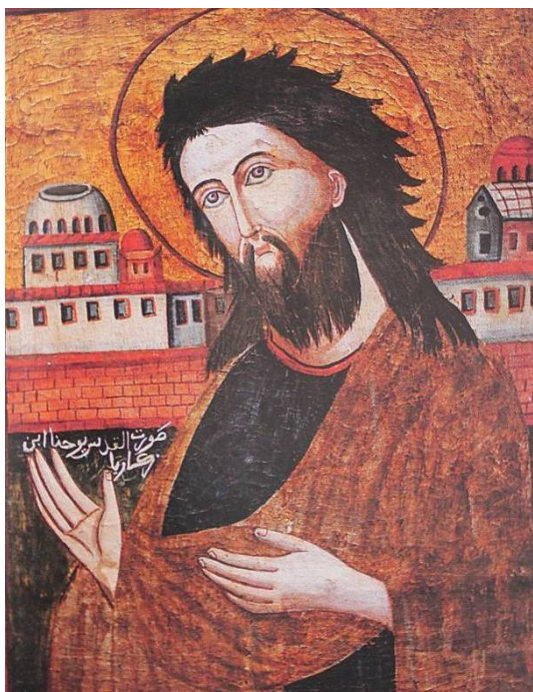


Fig. 168.- Icono de San Juan Bautista que decora el tramo central del iconostasio de la iglesia de Santa Bárbara, atribuido a Yuhanna al-Armani. Imagen obtenida de la obra *Coptic Icons* Vol. II, p. 101.

Lo mismo ocurre en la mayoría de los casos con todo tipo de representaciones; como la serie de quince iconos del siglo XVIII que Meinardus destacaba en Abu Sirga representando escenas de la vida de Jesús, comenzando por la Anunciación y terminando con la venida del Espíritu Santo⁴³², que como se podrá ver más adelante se encontraba originariamente sobre la celosía de madera que separaba el coro del resto de la iglesia antes de las modificaciones espaciales llevadas a cabo a principios del siglo XX por el *Comité*. Esa disposición original no era aleatoria, pues en las iglesias bizantinas se colocaban cerca de la cúpula al mostrar las denominadas Doce Fiestas del año eclesiástico. Un ejemplo muy significativo se conserva en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí y se fecha en el siglo XII⁴³³, aunque en las adaptaciones coptas del siglo XVIII las escenas se ampliaron a quince.

⁴³² MEINARDUS, O.: *op. cit.*, p. 25.

⁴³³ CORTÉS ARRESE, M.: *op. cit.*, 2010, p. 107 y laminas 16-19, s/f. Las doce fiestas representadas en el Sinaí son las siguientes: Anunciación, Natividad, Presentación en el Templo, Bautismo, Transfiguración, Resurrección de Lázaro, Entrada en Jerusalén, Crucifixión, Anástasis, Asunción, Pentecostés, y la Dormición de la Virgen. En las iglesias coptas a falta de cúpula arquitectónica está la del baldaquino.

La serie de Abu Sirga destaca por su carácter narrativo y la abundancia de detalles, estando representadas en su conjunto las siguientes escenas: La Anunciación, la Natividad, la Presentación de Jesús en el templo, el Bautismo de Jesús, el Milagro de las Bodas de Caná, la Transfiguración del Señor en el Monte Tabor, la Resurrección de Lázaro, la Entrada en Jerusalén, la Última Cena, la Crucifixión, el Descendimiento de la cruz, la Resurrección, la Duda de Santo Tomás, la Ascensión y Pentecostés (figuras 169-182)⁴³⁴, todas ellas ejecutadas por el pintor Yuhanna al-Armani⁴³⁵.

Como tema, en principio la Anunciación estaba asociada a la Navidad, aunque se independizaría a partir del siglo VI⁴³⁶. En este caso el esquema compositivo se corresponde con el habitual, que ha permanecido esencialmente inalterable con el paso de los siglos. Así, el ángel es un ser celestial que transmite activamente el mensaje divino, mientras que la Virgen a pesar de su pureza es humana y pasiva en la escena. Estos hechos hacen para Réau que se produzca una disimetría claramente marcada⁴³⁷, que en este caso no lo está tanto.



Fig. 169.- La Anunciación.

⁴³⁴ Imágenes obtenidas de una colección de postales adquiridas en Abu Sirga, sin referencias al autor.

⁴³⁵ GUIRGUIS, M.: *op. cit.*, p. 87. Se tienen como posibles otros 24.

⁴³⁶ CORTÉS ARRESE, M.: *op. cit.*, 2010, p. 105.

⁴³⁷ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 184 y 185.

La escena de la Natividad (fig. 170) muestra en conjunto la Anunciación a los pastores y la Adoración de los Reyes Magos, así como están presentes el buey, la mula, y la comadrona bañando a Jesús recién nacido, en clara alusión a los evangelios apócrifos. La representación, muy bizantina, resulta curiosa al aunar las dos versiones predominantes de la Natividad: la siria, en la que se muestra la fatiga de la Virgen tras el parto y recostada mira hacia al Niño, que es bañado por una comadrona; y la occidental, que desde finales de la Edad Media muestra al Niño acostado sobre la paja del pesebre, que en este caso está fajado⁴³⁸.

El que aparezcan dos parteras evidenciaría, según lo planteado por Réau, que se inspira en el Evangelio de pseudo Mateo, existiendo para los bizantinos una controversia entre ellas al ser una incrédula con respecto a la virginidad de María. Este detalle no suele ser representado en el arte occidental, porque siguiendo el parecer de San Jerónimo fue rechazado y condenado en el concilio de Trento⁴³⁹. Por otro lado, Lucas en su evangelio es el único de los canónicos que menciona la Anunciación a los pastores (2: 8-15) y la Adoración de los mismos al Niño (2:15-21)⁴⁴⁰, escenas que también están representadas.

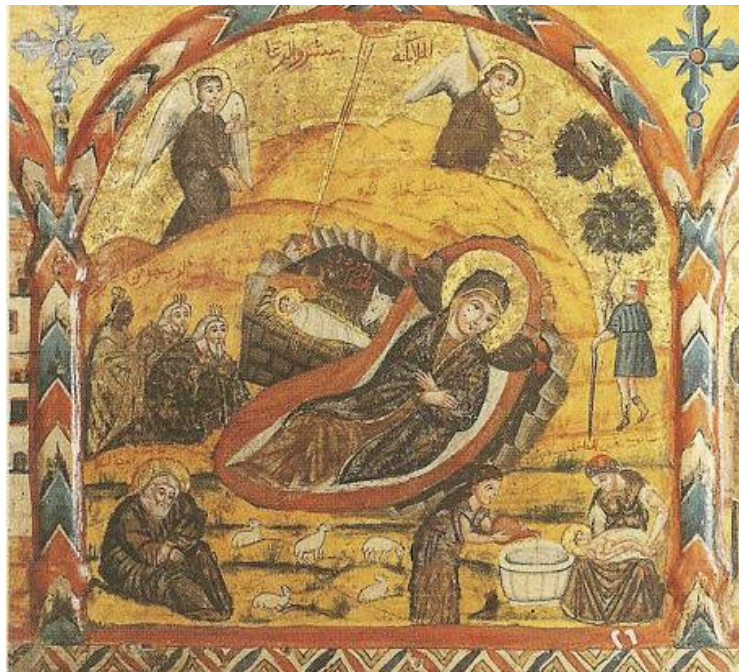


Fig. 170.- La Natividad.

⁴³⁸ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 229 y 185. La Adoración de los Reyes Magos es una representación típicamente egipcia, pues se debe a Clemente de Alejandría.

⁴³⁹ *Ibidem*, pp. 230 y 231.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, pp. 243 y 245.

La Presentación de Jesús en el Templo (fig. 171) está relatada solamente en el Evangelio de Lucas (2: 22-40), mostrándose claramente en el icono de Abu Sirga que según lo prescrito en la Ley se ofrecían en sacrificio un par de tórtolas o dos pichones. Hay que puntualizar que ofrecer tórtolas era la ofrenda de los pobres, ya que los ricos sacrificaban corderos. También está presente el anciano Simeón, que es el que coge al Niño en sus brazos, y la profetisa Ana, como testigos de la llegada del Mesías⁴⁴¹.

La representación podría tener para Egipto un especial significado, pues la Ley de Moisés (Éxodo, 13: 2) estipulaba que los judíos consagraran a sus primogénitos para conmemorar la salida de Egipto.

La presencia de la Virgen aclara que el acontecimiento tuvo lugar cuarenta días después del parto, pues el Levítico (12:1-8) consideraba a las parturientas impuras durante los siete días posteriores al parto de un varón y durante otros treinta tres se las impedía acceder al templo, purificándose tras la visita⁴⁴².

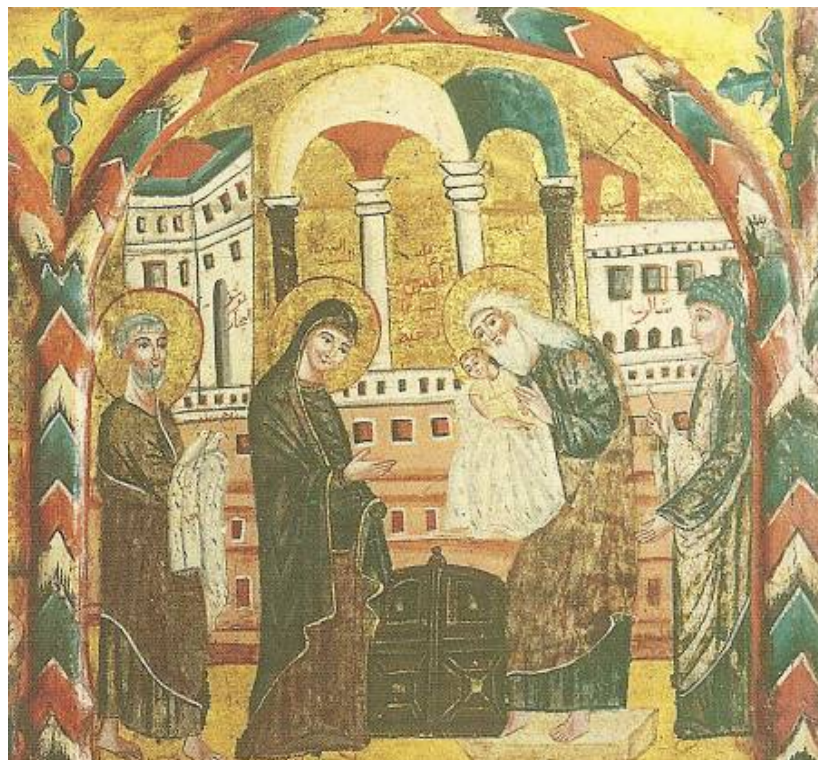


Fig. 171.- Presentación de Jesús en el templo.

⁴⁴¹ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 272 y 274.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 273. En el caso de nacer una niña la madre permanecía impura dos semanas y tenía que esperar sesenta y seis días para ir al templo.

La representación del Bautismo de Cristo (fig. 172), que en esencia se ha mantenido inalterada⁴⁴³, se inspira igualmente en el relato evangélico. Se muestra a Jesús en el centro de la composición bañándose en el río Jordán, siendo bautizado por San Juan Bautista ante la complacencia de Dios Padre representado en el rayo que desciende del cielo sobre Jesús; por lo que se vuelven a plasmar dos momentos en una misma escena. La presencia de dos ángeles tiene que ver con el ritual bizantino en el que dos diáconos asistían al obispo después de la inmersión ofreciéndole una túnica blanca⁴⁴⁴.

El Descenso del Espíritu Santo, denominado también *teofanía*, se justifica como manera de confirmar a Jesús como Mesías, siendo su primera manifestación divina. Es por este motivo que en origen el Bautismo de Cristo se conmemoraba el 6 de enero, día en el que se pasó a celebrar la Epifanía o llegada de los Reyes Magos; aunque los coptos han unificado ambas fiestas, celebrando en su Noche Buena el *Dies Baptismi* o *Inmersio Domini*⁴⁴⁵, momento en que se utilizaba la “piscina de la epifanía” con un carácter muy simbólico de purificación y de conmemoración.

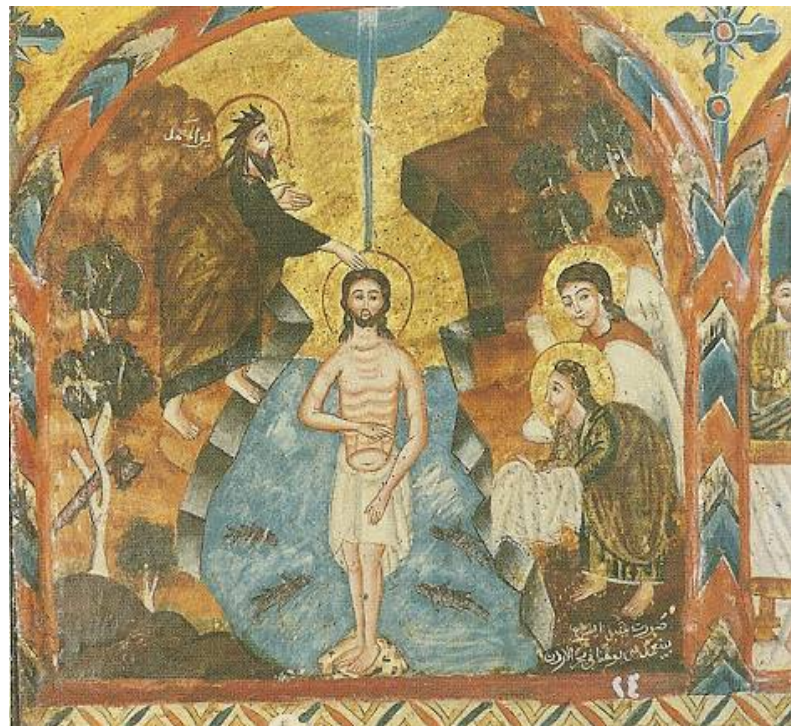


Fig. 172.- El Bautismo de Cristo.

⁴⁴³ CORTÉS ARRESE, M.: *op. cit.*, 2010, pp. 106 - 107.

⁴⁴⁴ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, p. 310.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, pp. 307-308.

Las Bodas de Caná (fig. 173) son relatadas en el Evangelio de San Juan (2: 1-12) y suponen el primer milagro de la vida pública de Jesús. En este caso parece no estar presente José, que aparece solamente en representaciones bizantinas, pero sí una figura a la izquierda de Jesús, que de ser femenina podría ser María Magdalena, o de ser masculina san Juan. La escena se divide en dos planos. En el superior, que es en el que se está desarrollando el banquete, la Virgen está indicando a Cristo que no hay vino; mientras que en el inferior dos sirvientes están llenando de agua los seis recipientes en los que se produciría el milagro, representados en este caso como toneles, mientras que muy cerca otro personaje prueba el vino resultante.

Los novios se pueden identificar perfectamente porque tienen coronas, lo que evidencia que siguen el rito griego, aunque existe una tradición que establece que las Bodas de Caná fueron en realidad la celebración del matrimonio de san Juan con María Magdalena, donde *Cristo le habría aconsejado devolver a su novia para seguirle*⁴⁴⁶.

Finalmente habría que destacar la forma de la mesa, ya vista en el relieve de la Última Cena.

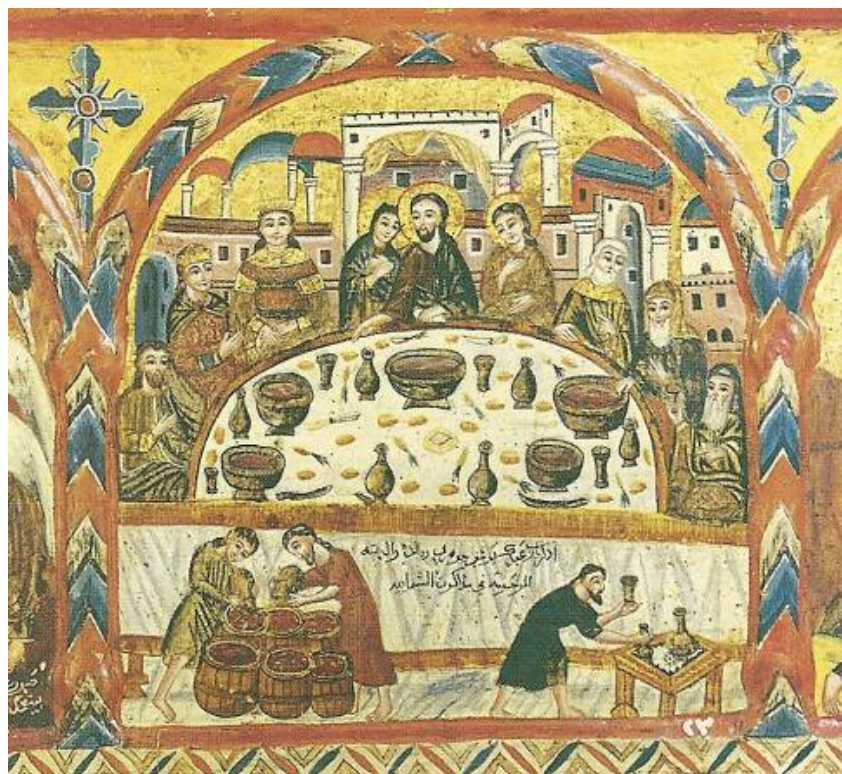


Fig. 173.- Las Bodas de Caná.

⁴⁴⁶ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 378-308.

La Transfiguración es un acontecimiento de la vida pública de Jesús ocurrido antes de la Pasión que se incluye dentro de las Cristofanías (fig. 174).

Mateo (17: 1-13), Marcos (9: 1-12) y Lucas (9: 28-36) lo relatan de forma similar, que es en esencia como se encuentra representado en Abu Sirga; donde Jesús se vuelve brillante delante de tres de sus discípulos (Pedro, Santiago y Juan) en lo alto de una monaña, apareciendo a su lado Moisés y el profeta Elías, lo que para Réau está copiado de la experiencia que tuvo Moisés mientras descendía el monte Sinaí, narrada en el Éxodo (24: 9; 34: 29). Se mostraría por ello nuevamente a Jesús como Mesías y con apariencia sobrehumana.

La Iglesia griega la estableció a partir del siglo VI entre las doce grandes fiestas, mucho antes que los católicos, aunque denominándola *Metamorfosis*. Pero como era difícil representar plásticamente la situación se recurrió a la aureola y al dorado. En este caso los rayos que salen de la imagen de Jesús potencian ese efecto, así como se aprecia la relación que se estableció entre este acontecimiento con la *Ascensión* y, hasta cierto punto, con la Oración del Huerto⁴⁴⁷.

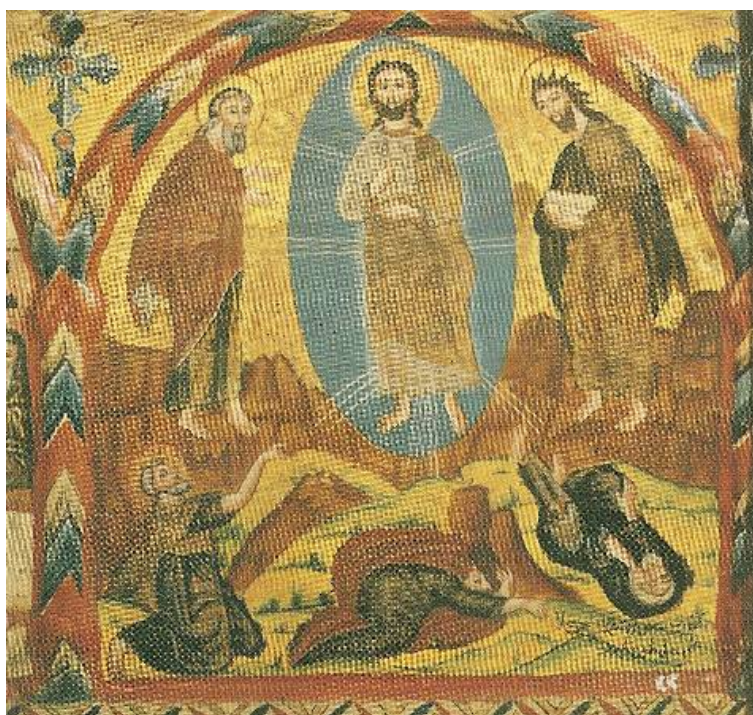


Fig. 174.- La Transfiguración.

⁴⁴⁷ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 597-600.

Más familiar resulta el tema de la Resurrección de Lázaro (fig. 175), clásico desde el periodo paleocristiano y mencionado únicamente en el Evangelio de Juan (11: 38-44). Siguiendo dicho relato las hermanas de Lázaro, que fueron en busca de Jesús, aparecen postradas agradeciendo el milagro. También se muestra la piedra que ordenó quitar del sepulcro, aunque el momento representado es cuando Jesús dice: ...*Lázaro sal fuera*, ante la mirada atónita de los presentes.

La escena, representada sin duda por estar considerada el mayor milagro de Jesús, está marcada por la simetría y se ajusta iconográficamente a la primera de las versiones del mismo tema expuestas por Réau. En la misma, *Lázaro aparece de pie en la entrada de la gruta sepulcral atado con fajas como una momia egipcia*, en la que se sigue la tradición judía de disponer a los difuntos de pie. Es interesante también el personaje que ayuda a Lázaro a despojarse de las telas, pues cubre su nariz y boca por el olor que desprendería el cadáver resucitado después de cuatro días⁴⁴⁸.

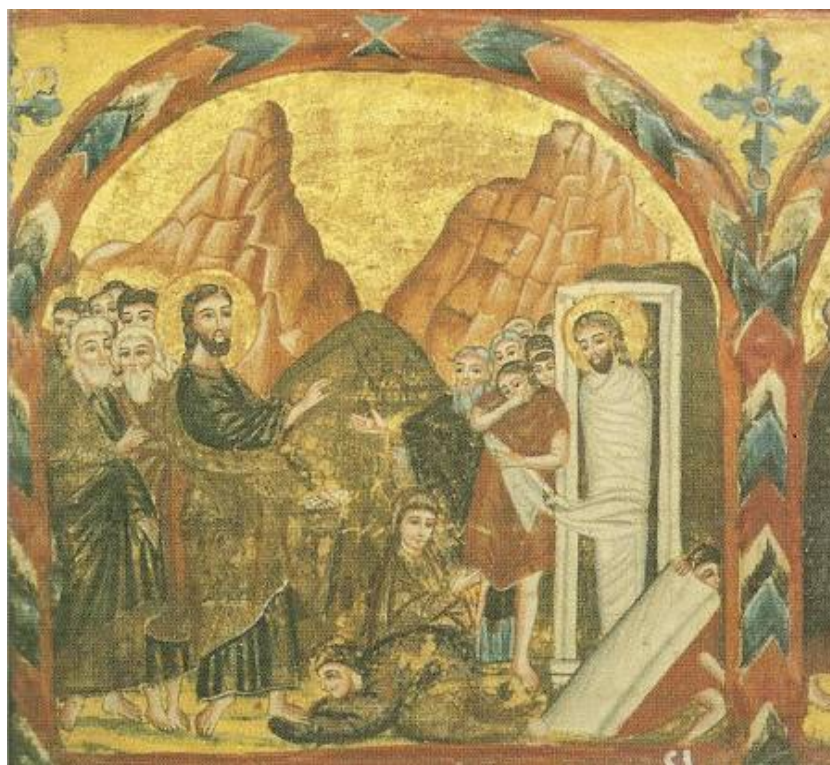


Fig. 175.- La Resurrección de Lázaro.

⁴⁴⁸ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 403-405.

La entrada de Jesús en Jerusalén es una escena muy representativa de la iconografía cristiana, en la que Jesús montado en un asno llega a la ciudad que le vio morir; lo que ha hecho que se relacione con una profecía de Zacarías para potenciar el carácter triunfal (fig. 176).

Todos los evangelistas se hacen eco del pasaje, en el que los habitantes de la ciudad salieron a recibirlo. Pero la escena se completa con la narración del Evangelio apócrifo de Nicodemo, en la que se dice que los presentes portaban ramos y tendían sus ropas al paso de la montura, situación que con matices se rememora simbólicamente en las procesiones del Domingo de Ramos.

Jesús llega acompañado por sus apóstoles y aparece representado a la manera oriental, es decir, montando de costado, mientras que en Occidente se siguió el modelo griego, a horcajadas. El color del animal no es arbitrario, siendo blanco como símbolo del triunfo⁴⁴⁹.

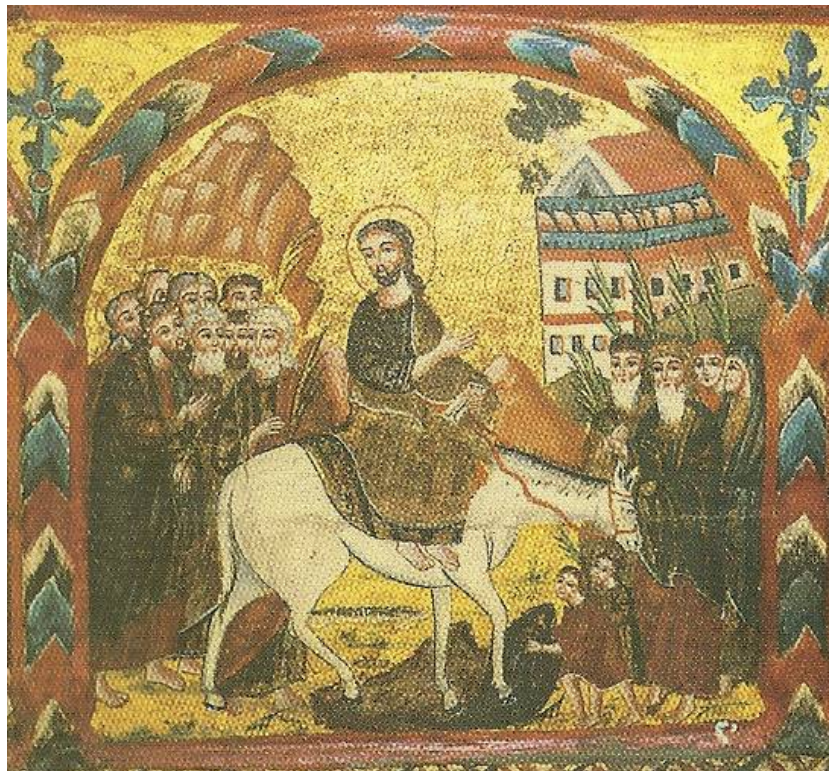


Fig. 176.- La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.

⁴⁴⁹ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 412-415.

Curiosamente, la Última Cena no se representa en el Epistilo con las Doce Fiestas conservado en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí, pero su escenificación *no es sólo una comida de despedida sino la conmemoración de la Pascua judía y la institución de uno de los principales sacramentos cristianos: la Comunión eucarística*⁴⁵⁰ (fig. 177). A pesar del doble significado generalmente se ha puesto el acento en el anuncio de la traición, versión aquí representada y denominada por Réau *La Santa Cena histórica o el anuncio de la Pasión*.

La escena se caracteriza por la conversación que suscitó entre los apóstoles las palabras de Jesús, mientras que Juan se inclina sobre el Maestro para preguntarle. Aparecen doce apóstoles que dejan a Jesús en el centro; la mesa tiene forma de *sigma* o de media luna; y Judas destaca en este caso claramente por estar apartado del resto y tener la bolsa que simboliza el precio que pactó por la traición⁴⁵¹.

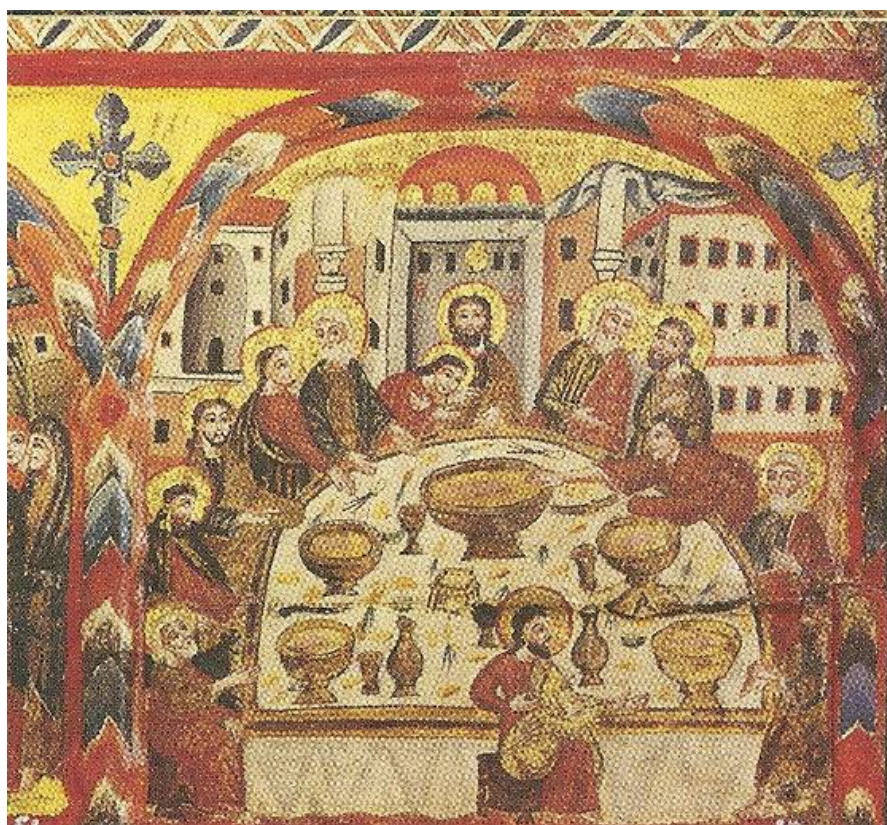


Fig. 177.- La Última Cena

⁴⁵⁰ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, p. 422.

⁴⁵¹ *Ibidem*, pp. 425-429.

La Muerte en la cruz es sin duda el tema predilecto de la iconografía cristiana, en el que Réau diferencia entre *crucifiamiento*, o acción de crucificar, y *crucifixión*, que se trata de un estado, no de una acción⁴⁵² (fig. 178).

Al no destacarse la lanzada del costado y tener los ojos abiertos no queda claro que Cristo esté muerto, aunque por otro lado la cabeza está demasiado inclinada. Tiene cuatro clavos y cuenta en la base con la *calavera de Adán* y las tibias, que vienen a recordar que por la muerte el Mesías se redimió el pecado Original iniciado por Adán⁴⁵³.

Por lo demás no tiene aspectos que definan especialmente la composición, por otro lado muy simétrica. La Virgen y San Juan están presentes de la forma habitual, pero en su conjunto los personajes muestran un dolor muy contenido.

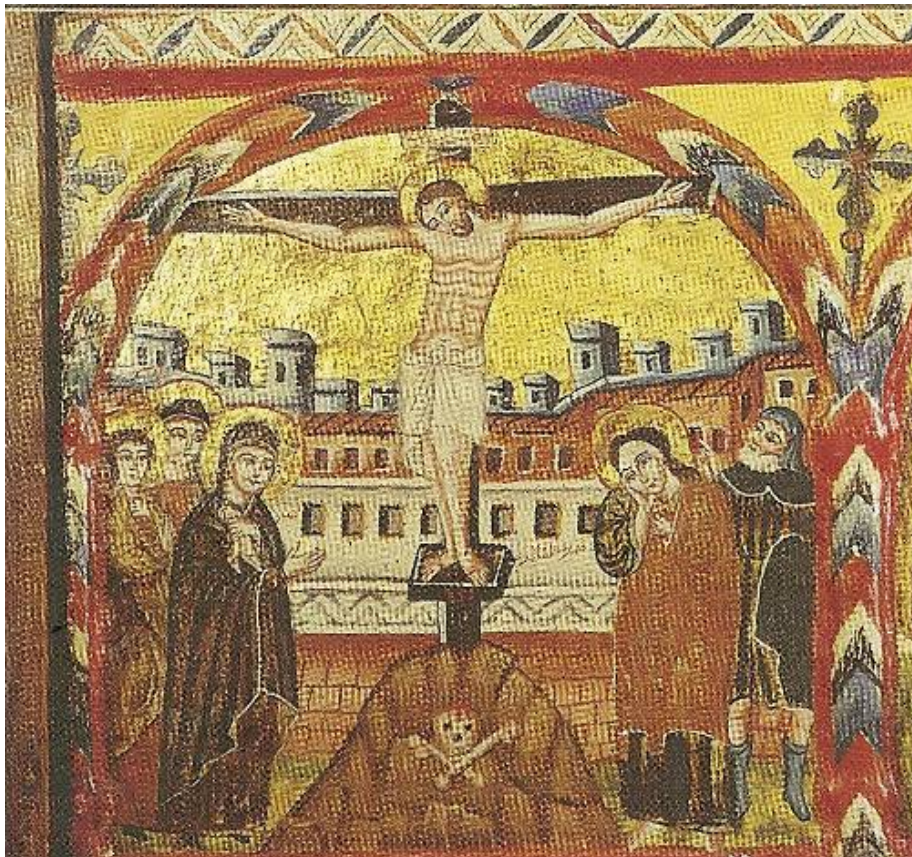


Fig. 178.- La Crucifixión.

⁴⁵² RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, p. 492.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 505.

La Resurrección es el dogma fundamental del cristianismo, pero entronca igualmente con la tradición egipcia de la leyenda de Osiris⁴⁵⁴. Sin embargo, en los evangelios no se menciona de forma explícita, siendo Efrén el Sirio el primero en describirlo tal y como se muestra en el icono de Abu Sirga, es decir, ascendiendo inmediatamente después de salir del sepulcro (fig. 179).

De entre la diversidad de iconografías empleadas para representar la Resurrección, la que nos ocupa, en la que Cristo se eleva por encima de la tumba, se generó a partir del siglo XIV, aunque la evolución desde un hecho simbólico en el que no aparecía Cristo resucitando fehacientemente a mostrar el hecho en sí había ocurrido en el siglo XI⁴⁵⁵.

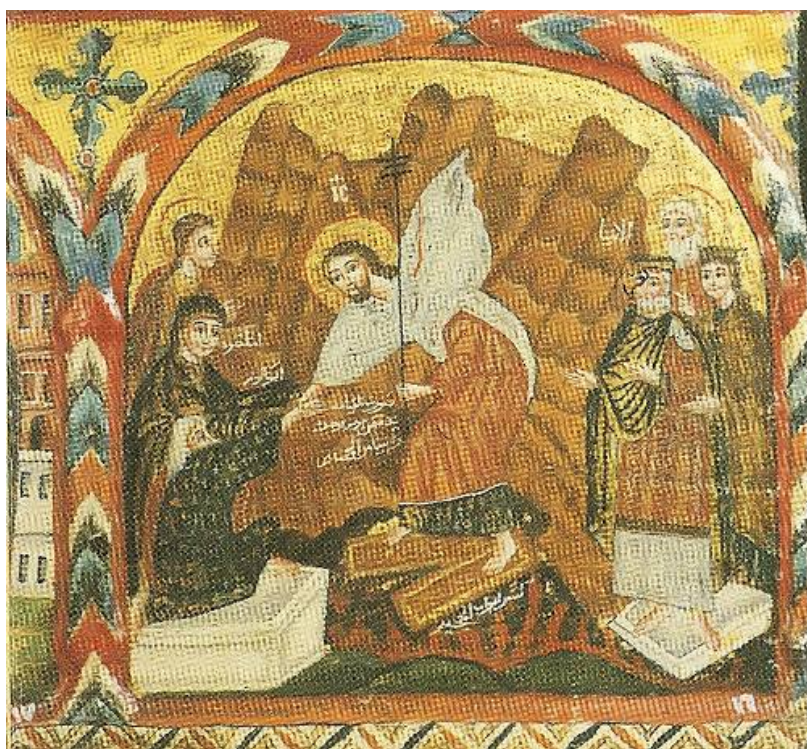


Fig. 179.- La Resurrección.

⁴⁵⁴ En resumen, la leyenda de Osiris es la siguiente: Siendo Osiris rey de Egipto, la envidia de su hermano Set hizo que lo matara y se deshiciera de él metiéndole en una caja de ébano que lanzó luego al mar. Tras quedar atrapado en el tronco de un árbol en Biblos pasó posteriormente a formar parte de una de las columnas del palacio del príncipe de la ciudad. Isis se llevó la columna del palacio y sus lágrimas lo hicieron resucitar, pero Set estaba cerca y tras matarlo de nuevo lo descuartizó y esparció sus restos por todo Egipto. Entre tanto, Isis había quedado embarazada de su espíritu gracias a un pájaro, naciendo Horus. Ra propició el equilibrio de fuerzas y entregó a Horus la tierra de Egipto, a Set el desierto y a Osiris el mundo de los muertos. Isis simbolizaba a la madre y esposa fiel. SALAMA, S.: *op. cit.*, Bilbao, 2001, pp. 61-62.

⁴⁵⁵ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 560 y 566.

Lo representado en Abu Sirga resulta un tanto confuso porque vuelve a unir en una sola escena distintos acontecimientos: por un lado Cristo resucita; por otro arrastra a los justos del Antiguo Testamento⁴⁵⁶; también parece estar apoyado sobre la roca en la que según la tradición quedó la impronta de sus pies antes de ascender a los cielos⁴⁵⁷; y Cristo porta una cruz, que es uno de los elementos esenciales en cualquier representación de la Resurrección en la que aparece físicamente. Por lo tanto, en este caso parece que se sigue la tradición primitiva que hacía coincidir la Resurrección con la Ascensión⁴⁵⁸.

La representación de la Duda de Santo Tomás es seguramente la más conocida de todas las apariciones de Jesús tras su muerte (fig. 180), siendo solamente mencionada en el Evangelio de San Juan (20: 24-29).

Habría ocurrido una semana después de la Resurrección, y lo más característico es la actitud del santo queriendo tocar la llaga del costado.

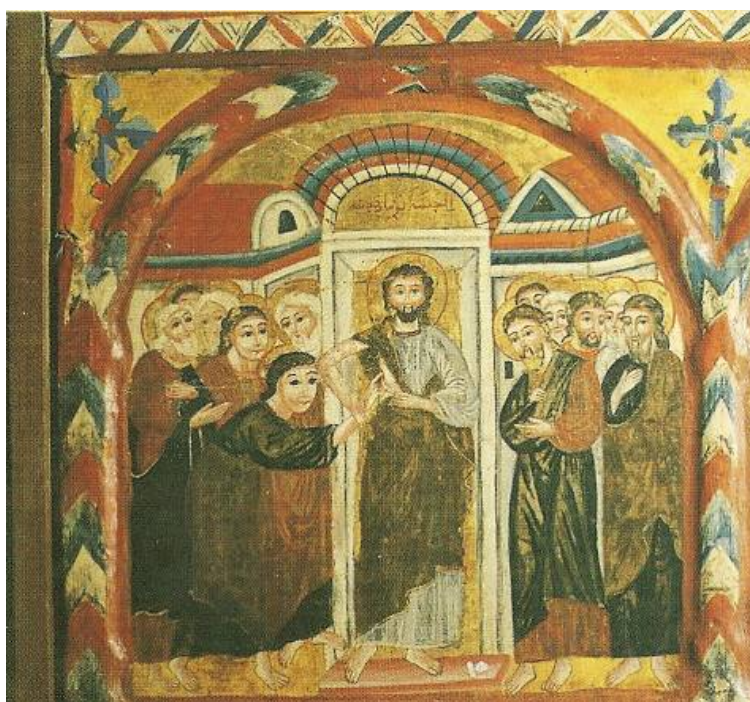


Fig. 180.- La duda de Santo Tomás.

⁴⁵⁶ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, p. 609.

⁴⁵⁷ Aunque era la misma roca, los musulmanes se llevaron una de las improntas, por lo que el artista las ha podido querer representar como piezas independientes. No se pueden confundir con la tapadera del sepulcro, que parece estar a la derecha de la imagen.

⁴⁵⁸ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, p. 604.

Existen dos versiones iconográficamente hablando, que aunque semejantes, se diferencian en que en una santo Tomás no llega a tocar la herida del costado y en la otra sí, que es nuestro caso⁴⁵⁹. Para ello Jesús levanta su brazo derecho, mientras que la composición vuelve a ser esencialmente simétrica.

La Ascensión está relatada solamente en el Evangelio de Lucas (24: 50-53) y en los Hechos de los Apóstoles (1: 9-12), resultando en su conjunto la iconografía que desde la Edad Media ha sido prácticamente una constante y que encontramos en el caso de Abu Sirga (fig. 181).

La escena se puede dividir en dos planos, uno terrenal y otro celestial. En el primero Jesús, envuelto en una mandorla, está acompañado por dos ángeles que interpelan a los observadores diciendo: *Hombres de Galilea, ¿Qué estáis mirando al cielo?. Ese Jesús que ha sido arrebatado de entre vosotros al cielo, vendrá como le habéis visto ir al cielo*. Como se comentó al hablar de la Resurrección las dos escenas se confundían, por lo que para aclarar y reforzar el concepto se localizó el hecho cuarenta días después de la Resurrección y diez antes que Pentecostés⁴⁶⁰.

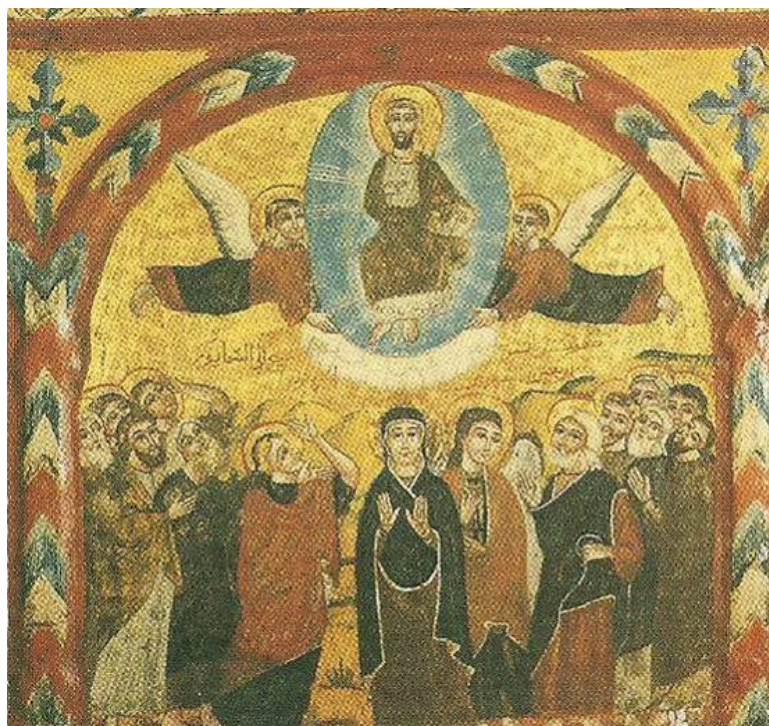


Fig. 181.- La Ascensión.

⁴⁵⁹ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, p. 604.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 605.

La serie finaliza con la escena de Pentecostés (fig. 182), en la que aunque no aparece la Virgen ni las lenguas de fuego sobre las cabezas de los apóstoles se identifican claramente los rayos que desde el cielo se proyectan hacia ellos.



Fig. 182.- Pentecostés.

Ante el gran desconocimiento existente sobre todas estas obras, a pesar de la relativa cercanía temporal, se van a tomar como referencia para analizar otros detalles los comentarios que a nivel general hacía Yehia Youssef Ramadan sobre Yuhanna al-Armani, autor de la serie de iconos.

Es importante advertir en relación con los iconos que en casi todos los casos se matiza que su factura no debe entenderse como estrictamente copta, debido tanto a la procedencia extranjera de algunos artistas, como a las propias influencias, especialmente griegas. En el caso de Yuhanna, por ejemplo, se piensa que cuando emigró de Armenia asimilaría la tradición Siria de camino a Egipto, relacionada a su vez con los cristianos europeos⁴⁶¹. En cualquier caso, la abundancia de producciones pone de manifiesto que en el siglo XVIII se dieron las condiciones para que hubiese un renacimiento artístico del arte copto, aunque no sean producciones de gran calidad.

⁴⁶¹ GUIRGUIS, M.: *op. cit.*, p. 9.

Yuhanna al-Armani estuvo activo entre 1742 y 1783⁴⁶². Con respecto a otros pintores de iconos prestó especial atención a los detalles, fundamentalmente en las ropas y los fondos, mientras que en sus cabezas, además del detalle mostrado anteriormente en el cabello de algunos personajes, se puede apreciar que los labios son muy delgados y suelen esbozar una ligera sonrisa⁴⁶³.

Otro pintor cuya obra está presente en Abu Sirga y tiene un estilo más reconocible es Anastasi al-Rumi, posiblemente de origen griego y activo en Egipto entre 1832 y 1871. Representaba unos rostros muy redondeados de ojos almendrados, cejas curvas y paralelas al párpado superior, nariz de perfil y boca pequeña⁴⁶⁴. Otra característica evidente de sus pinturas es la aplicación de colores planos con los contornos muy marcados con líneas negras. Uno de los iconos de la Huida a Egipto es con bastante probabilidad obra suya (fig. 166), lo que le descartaría en la referencia que Richard Pococke hacía en 1740 al hablar de la presencia de un icono de la Huida a Egipto en la cripta, ya que en este caso sería anterior a su producción. De este modo, al que se podría aludir en este caso es el atribuido a Yuhanna al-Armani⁴⁶⁵ (fig. 165).

Es incuestionable que el tríptico de la figura 254 es del mismo autor que otros tantos iconos repartidos por distintas iglesias coptas y el Museo Copto. Su estilo es inconfundible por la simplicidad, los grandes ojos almendrados que llegan hasta los bordes de la cara, y la nariz perfilada con dureza en todo su contorno; rasgos que a pesar de no servir para sacarle del anonimato han hecho que sea considerado como de origen egipcio por el carácter popular que otorga a sus obras⁴⁶⁶.

En muchos casos los iconos son prácticamente idénticos, lo que se debería al empleo de plantillas o calcos para encajar los modelos. En otros las adaptaciones son muy similares, como puede verse en los siguientes ejemplos parecidos al de Abu Sirga.

⁴⁶² GUIRGUIS, M.: *op. cit.*, p. 7. Hay que tener cuidado con las cronologías, puesto que el propio Magdi Guirguis establece el fallecimiento de Yuhanna al-Armani el 27 de julio de 1786.

⁴⁶³ YOUSSEF RAMADAN, Y.: *Los iconos coptos de Egipto: Estudio analítico y técnico*. (Tesis doctoral s.p.). Universidad Complutense de Madrid, 2005, pp. 283-292.

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 294 y 295.

⁴⁶⁵ Si fuera así habría que adelantar la cronología establecida por Youssef Ramadan, al menos hasta 1740.

⁴⁶⁶ LAMBELET, E. y KHATER, A.: *Coptic icons*. Vol. II, Lehnert & Landrock. Cairo, 1998, pp. 16 y 17.



Fig. 183.- A la izquierda, el Calvario de la iglesia griega de San Jorge; a la derecha, el de Anba Bidada (Nag Hammadi), atribuidos en ambos casos a Anstasi al-Rumi. Muy similares los dos al que hay en Abu Sirga (fig. 220, izq.). Fotografías obtenidas del libro *Coptic icons*. Vol. II, pp. 62 y 63 respectivamente.

Otros iconos conservados en Abu Sirga que se pueden destacar para completar la colección actual, aunque no se pueda dar información sobre ellos, serían el Llanto sobre Cristo muerto (fig. 184) y el de la Dormición de la Virgen (fig. 185).

Aunque la escena del *Llanto* no figura en el relato evangélico se desarrollaría entre la Deposición de la cruz y el Enterramiento, apareciendo en el siglo XII en Bizancio⁴⁶⁷. En esencia continúa con las formas y el esquema compositivo empleado en época de los Paleólogos, pero mostrando en la abundancia de detalles aspectos muy simbólicos⁴⁶⁸.

En lo que respecta a la *Dormición de la Virgen*, los bizantinos la denominaron la *Koimesis* y establecieron la composición de una escena que ha perdurado sin apenas modificaciones. La Virgen está acostada en su lecho de muerte con las manos unidas, y en torno suyo están los doce apóstoles, destacando Cristo en el centro recibiendo el

⁴⁶⁷ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, p. 538.

⁴⁶⁸ CORTÉS ARRESE, M.: *op. cit.*, 1989, p. 160.

alma de su madre como una niña nimbada y fajada similar a una momia. Entre los discípulos destacan san Juan, representado en este caso como un anciano y portando su evangelio; y san Pablo, que lleva un incensario. En esta iconografía suelen aparecer también tres obispos con sus mitras (*san Dionisio Areopagita, obispo de Atenas, san Hieroteo y san Timoteo, primer obispo de Éfeso*), aunque en este caso solamente aparece uno⁴⁶⁹. Se puede fechar muy a finales del siglo XVIII, o más bien en el XIX.

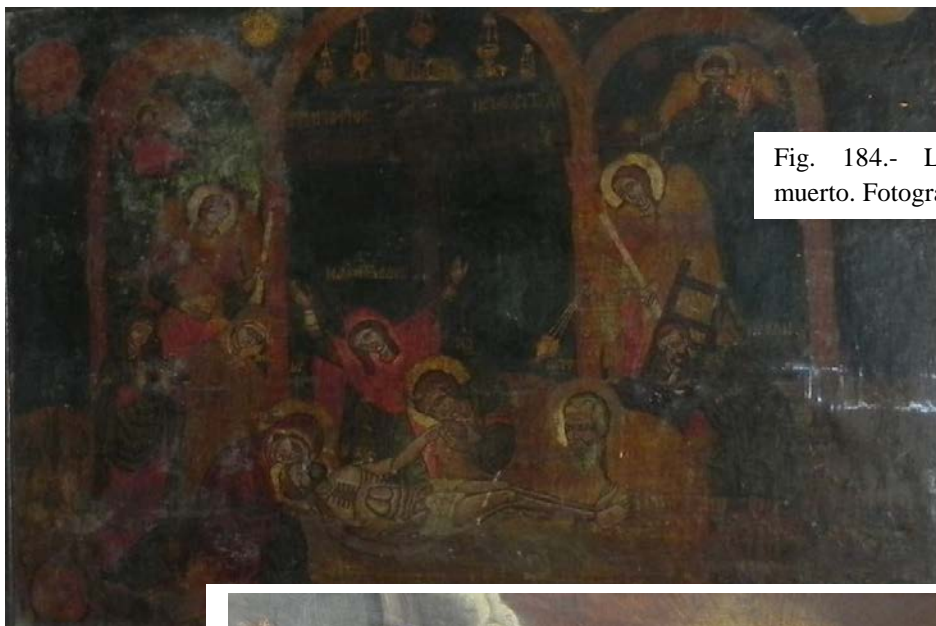


Fig. 184.- Llanto sobre Cristo muerto. Fotografía del doctorando.



Fig. 185.- *Koimesis* conservada en la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

⁴⁶⁹ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, p. 628.

5.6.4.- MODELO ARQUITECTÓNICO, MATERIALES Y SISTEMAS CONSTRUCTIVOS

Tras la legalización del cristianismo se construyeron iglesias por toda el Imperio, siendo posiblemente las más conocidas las que se encuentran en los Santos Lugares donde tuvo lugar la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo⁴⁷⁰. Muchas otras se levantaron en los enclaves donde se martirizó a los cristianos y se convirtieron en lugares de peregrinación, aunque hayan desaparecido, que sería la suerte que podría haber corrido la que se supone existiría en Alejandría en memoria de San Marcos⁴⁷¹ y otras tantas repartidas por todo el territorio egipcio.

El modelo arquitectónico de la mayoría de esos primeros inmuebles cristianos fue la basílica, prototipo de las construcciones paleocristianas procedente de la arquitectura civil romana, donde se adaptó a variadas funciones: tribunal de justicia, lugar de reunión o espacio comercial. No obstante, para Sales Carbonell el empleo generalizado por parte de los cristianos no habría que relacionarlo con el gobierno de Constantino, pues a finales del siglo IV en Roma se siguieron construyendo *títulus* como el de San Clemente, o el de los santos Giovanni y Paolo, que es aún más tardío, por lo que es de suponer que en territorios alejados de la capital del Imperio ocurriría lo mismo. Lo que no comparte la autora es la hipótesis de que el modelo pudiera haber sido usado por la nueva religión antes de la Paz de la Iglesia⁴⁷².

El santuario de Isis y Osiris en Pérgamo es un ejemplo de cómo en el siglo II d.C. otras religiones ya habían utilizado la basílica, pero tras adoptarla los cristianos a comienzos del siglo IV la otorgaron una serie de características: planta rectangular con el eje dispuesto en el sentido longitudinal; ábside plano o semicircular; y cubierta de

⁴⁷⁰ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, p. 67. Santa Elena, madre de Constantino, visitó Tierra Santa entre los años 325 y 332, influyendo seguramente en su hijo para que se construyeran iglesias en la gruta de la Natividad, el Gólgota o el Santo Sepulcro, entre otros lugares santos. Por ejemplo, la primera iglesia de la Natividad, en Belén, estaría construida en el año 333, pues un peregrino procedente de la Galia documentaba allí *una basílica construida por orden de Constantino*.

⁴⁷¹ BECKWITH, J.: *op. cit.*, 2010, p. 76.

⁴⁷² SALES CARBONELL, J.: *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía; Topografía, arqueología e historia*. Universidad de Barcelona, Barcelona, 2012, pp. 56 y 57. La autora manifiesta la dificultad por identificar en muchos casos las *domus ecclesiae* al ser casas que no destacaban del resto de inmuebles urbanos. En el caso de África establece la primera basílica en Altaua en el año 309; y piensa que en los *martyrium* el culto se centralizaría el día que se conmemorara la festividad de su santo o mártir.

madera. Krautheimer también establece que tanto en Egipto como en todo el norte de África lo fundamental es que la nave central estaría rematada con un ábside semicircular y destacaría en altura, las naves se dividían con arquerías sobre columnas y, en ocasiones, estarían precedidas por un nártex o atrio. Por otro lado, destaca especialmente Abu Sirga y el resto de iglesias coptas del Viejo Cairo por responder a un modelo de planta basilical columnaria algo distinto; con tres naves, transepto tripartito y tres ábsides. Dicho planteamiento no difiere sustancialmente del que denominó *tipo copto convencional*, en el que se cubren las naves con bóveda de cañón sostenida sobre pilares, se proyecta un antecoro con aspecto de crucero que se cubre con cañón transversal, y un santuario (*haykal*) con tres ábsides cuadrados; aunque en el caso concreto de Abu Sirga consideró que el modelo empleado revertía en el tiempo porque se construiría entre los siglos XI y XII, mostrando los coptos una tendencia constructiva conservadora que se mantendría con el paso del tiempo⁴⁷³. Habría que advertir, no obstante, que no todas las iglesias del Viejo Cairo son iguales, además de estar, como se verá, muy modificadas por las actuaciones del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* a principios del siglo XX.

A pesar de la adopción del plan basilical para una finalidad litúrgica, Cyril Mango opina que como espacio dedicado al culto no era nada funcional, así como que habría que diferenciar entre los santuarios conmemorativos y de peregrinaje, asociados en muchos casos a los *martyrium* o *martiria*, de los que contaban con otra serie de dependencias, como baptisterio, espacios eclesiásticos, e incluso oficinas administrativas y almacenes, motivo por el que pensaba que aún *se está lejos de saber cómo las diversas actividades se tradujeron en arquitectura*⁴⁷⁴.

Para conocer el origen y la esencia de la basílica tenemos la suerte de conservar *los diez libros de arquitectura* de Vitruvio, una fuente de época grecorromana de incalculable valor. En el siglo I antes de Cristo intentó en su obra hacer un compendio de los conocimientos relacionados con la construcción, y aunque muchas de sus explicaciones sean meramente descriptivas intercala detalles muy interesantes de personajes, lugares y, sobretodo, técnicas.

⁴⁷³ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, pp. 47, 221 y 356.

⁴⁷⁴ MANGO, C.: *op. cit.*, pp. 73 y 74.

En el capítulo I del libro V aborda *los foros y las basílicas*, aconsejando que las segundas se ubiquen junto al foro para buscar el mayor resguardo posible de cara al invierno (aspecto que en Egipto no es significativo); y estipulaba que la anchura no puede ser menor de un tercio de su longitud ni más de la mitad de ésta, lo que hace que destaque el eje longitudinal. También recomendaba ciertas cosas: como que si había terreno suficiente se dispusiera nártex (que designa con el nombre de *calcídicos*); que las columnas fueran tan altas como la anchura del pórtico; que las naves laterales fueran una tercera parte del espacio que tuviera el tramo central, aunque en Abu Sirga sea la mitad; que las columnas superiores fueran más pequeñas que las inferiores; o que en el piso superior hubiera un zócalo amplio para que no se pudiera ver desde abajo la galería⁴⁷⁵.

En esencia lo planteado por Vitruvio coincide con lo que hemos visto en la iglesia de los Santos Sergio y Baco, pero lo que no encontramos de forma habitual en las iglesias coptas es un pórtico de acceso a la entrada principal o nártex como tal (fig. 186). Su ausencia en el exterior (exonártex) se podría deber a la influencia faraónica y árabe, aunque también puede que se prohibiera o se evitara por seguridad. La única iglesia del Viejo Cairo que tiene nártex claro, y hasta cierto punto por partida doble, es la de al-Muallaqa, aunque como se mostrará su proyección es muy distinta al resto. En Abu Sirga no hay evidencia de que existiera, pero en algún momento se estableció intramuros una solución simplificada a los pies de las naves⁴⁷⁶ mostrada en el plano de A.J. Butler (fig. 208), motivo por el cual se pudo desviar el acceso; ya que a finales del siglo XIX no se entraba directamente al templo, sino que se había creado un espacio de transición desde la única puerta habilitada, situada a los pies de la nave derecha. Puede que esto se hiciera para que desde la calle no se tuviera una visión directa del interior, aunque hubo soluciones similares en templos de época faraónica, accesos de murallas fortificadas, mezquitas, y arquitectura militar europea⁴⁷⁷ e islámica⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ VITRUVIO: *Arquitectura. Libros I-IV*. Traducción y notas de Francisco Cano. Colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008, p. 410.

⁴⁷⁶ GROSSMANN, P.: *op. cit.*, 2001, p. 415

⁴⁷⁷ BADAWY, A: *op. cit.*, 1949, p. 8. El autor muestra algunos ejemplos con dibujos de plantas de distintas construcciones, aunque en Abu Sirga no se debía al diseño original, ya que tras la restauración llevada a cabo por el *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* se descubrió que había tres puertas, una a los pies de cada una de las naves.

⁴⁷⁸ MATILLA SÉIQUER, G.: *op. cit.*, p. 447.



Fig 186.- Nártex de la iglesia de San Vital en Roma (Principios del siglo V). Fotografía del doctorando.

La misma idea de espacio cerrado afectaba a las ventanas, que durante mucho tiempo fueron prácticamente inexistentes, como se verá al desarrollar la interpretación del conjunto. Cuando se abrieron en época relativamente reciente se hicieron con un tamaño reducido en la planta baja y con rejas, mientras que en la galería son más grandes y cerradas con celosías de madera. Ahora bien, ¿qué influencia concreta podría tener Abu Sirga al ser tan diferente del resto de las iglesias coptas?

Butler apuntaba una variada relación, que iba desde las iglesias sirias de los siglos VI o VII, al entorno de Roma, pasando por algunas iglesias de Anatolia (sin especificar), o santa Irene de Constantinopla⁴⁷⁹. Todas ellas tienen en común la planta basilical, pero en Egipto se adoptaron otras soluciones poco habituales, como que las naves laterales envuelvan a la central con columnas y se disponga sobre dicho perímetro una galería (pasillo de retorno occidental); aunque en planta este detalle puede ponerse

⁴⁷⁹ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 183.

en relación directa y cercana con la sala hipetra de los templos de época faraónica, o incluso con la Naos o Cella del Parthenon, si se quieren buscar precedentes en otros ámbitos. Ahora bien, dado el carácter cristiano, en el caso que nos ocupa costaría establecer si para los coptos la referencia fue netamente egipcia o pudo ser griega.

Krautheimer pensaba que la iglesia de Abu Mina (fig. 187), construida en el siglo V, fue el referente de las basílicas egipcias hasta el siglo VI y que el eje predominante era el oeste-este, mirando hacia la salida del sol; a diferencia de las iglesias constantinianas que según los usos locales y la topografía del lugar tenían el ábside orientado indistintamente hacia el norte, este u oeste⁴⁸⁰. Sin embargo, se puede apreciar claramente que ésta no contaba con el “pasillo de retorno occidental”, que por el contrario se encontraba ya en edificios coetáneos, como el Monasterio Blanco (fig. 215) o la basílica de Hermópolis (fig. 300).

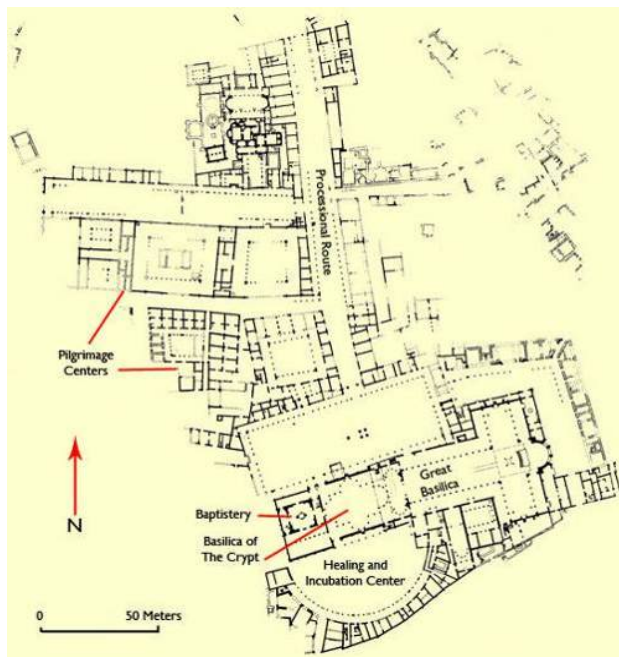


Fig. 187.- Iglesia de Abu Mina (en la parte inferior derecha del complejo). Para Krautheimer fue la primera gran iglesia egipcia, aunque su arquitectura tenga su referente en Constantinopla. Imagen obtenida de la web www.touregypt.net

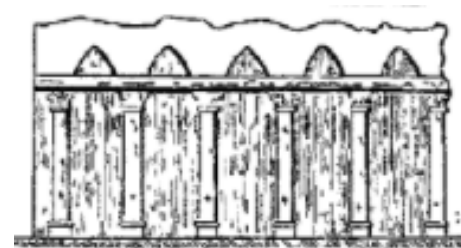


Fig. 188.- Detalle del alzado de Abu Sirga publicado por Jullien, donde se apuntan los arcos que hay sobre el entablamento más de lo debido.

En el presente trabajo ha sido complicado establecer un paralelismo evidente entre cualquier ejemplo anteriormente mencionado y la iglesia de los Santos Sergio y

⁴⁸⁰ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, pp. 132-133. Abu Mina (San Menas), cerca de Alejandría, fue la primera gran iglesia egipcia y se inspiró en la arquitectura de Constantinopla. Se construyó en tiempos de los emperadores Arcadio y Teodosio II (474-475) y fue posteriormente remodelada por el emperador Zenón (476-491). Aunque en la actualidad está en ruinas fue un gran complejo construido en el lugar donde la tradición establecía el enterramiento de san Menas.

Baco del Viejo Cairo, aunque A.J. Butler advirtiera que muchas de esas basílicas primitivas habían sufrido grandes modificaciones a lo largo de su historia (fig. 189). No obstante, la relación más solvente de las establecidas por el británico parecía ser la Siria, que Krautheimer relacionó sin aludir a ejemplos concretos con el norte de Mesopotamia⁴⁸¹ y Sancho Roda amplió a iglesias de Turquía, Líbano, Israel, e incluso España, de entre los siglos IV y VII⁴⁸².

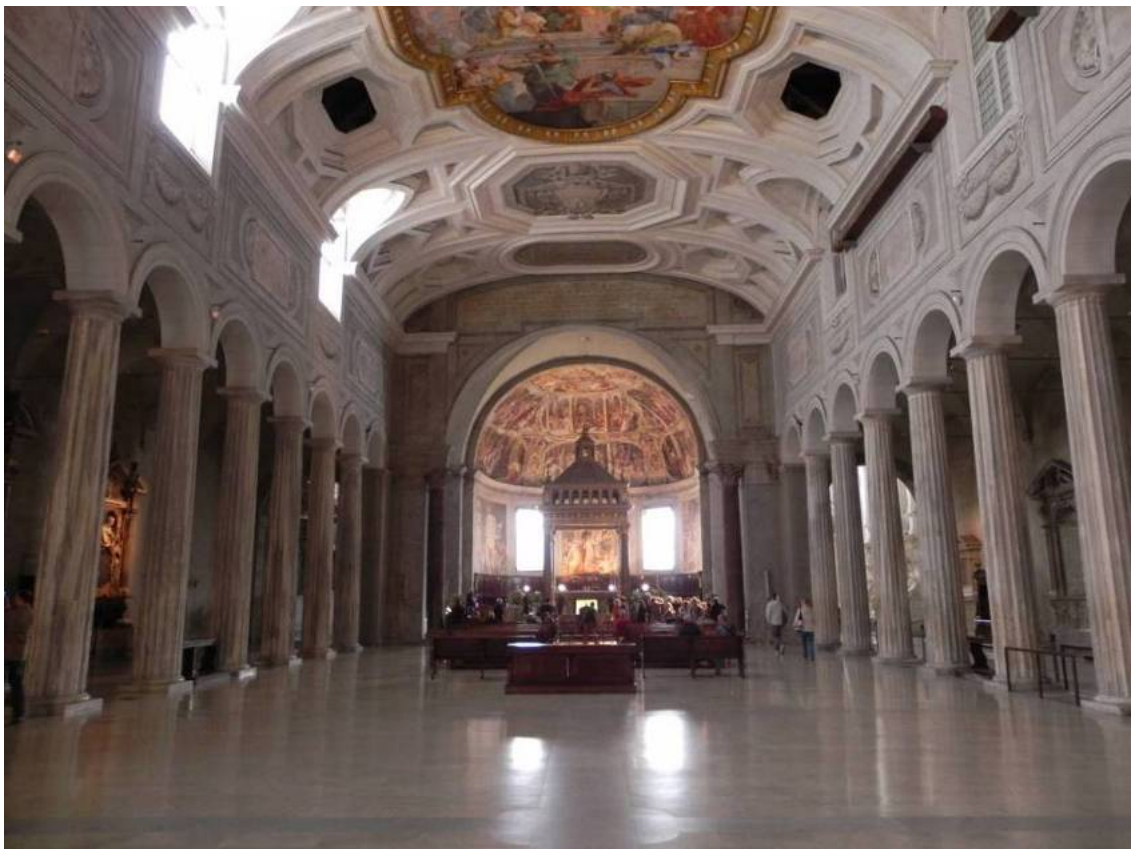


Fig. 189.- Interior de la basílica romana de San Pietro in Vincoli, a pesar de las modificaciones una de las iglesias más antiguas de Roma. Fotografía del doctorando.

La influencia de lo que vino a ser en el pasado la región de Antioquía no es nada extraña si tenemos en cuenta la relación que ha mantenido históricamente con Egipto, incrementada si cabe bajo el dominio musulmán. Además, en el caso que nos ocupa queda evidenciada especialmente con que los santos Sergio y Baco fueran sirios.

⁴⁸¹ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, p. 356. El autor la denomina Abu Sargeh.

⁴⁸² SANCHO RODA, J. y SÁNCHEZ-BARRIGA, A: *op. cit.*, 1999, p. 39; y *La iglesia de Abu-Sirga; los orígenes del cristianismo en Egipto*. *Ars Sacra*, Revista del Patrimonio Cultural de la Iglesia, N° 13, mayo 2000, p. 56. Los ejemplos españoles eran concretamente la basílica menorquina de Son Bou y la de San Fructuoso en Tarragona, ámbas del siglo V.

Jean Lassus estudió en profundidad las iglesias de ese territorio y mostró en su trabajo ejemplos que pueden presentar ciertos paralelismos con Abu Sirga, tanto a nivel general como en detalles concretos. A nivel general nos pueden servir las basílicas del siglo IV de el-Bara o Btirsá (fig. 194), por ser adinteladas, pero en planta se puede ampliar a otras tantas. Otros ejemplos adintelados, aunque menos parecidos, serían la gran basílica de Zebed, en el noreste de Siria; y en el sur la iglesia de los Santos Sergio y Baco en Oumm-es-Sorab (fig. 190) y la iglesia de San Simeón Estilita en el Monte Admirable⁴⁸³.

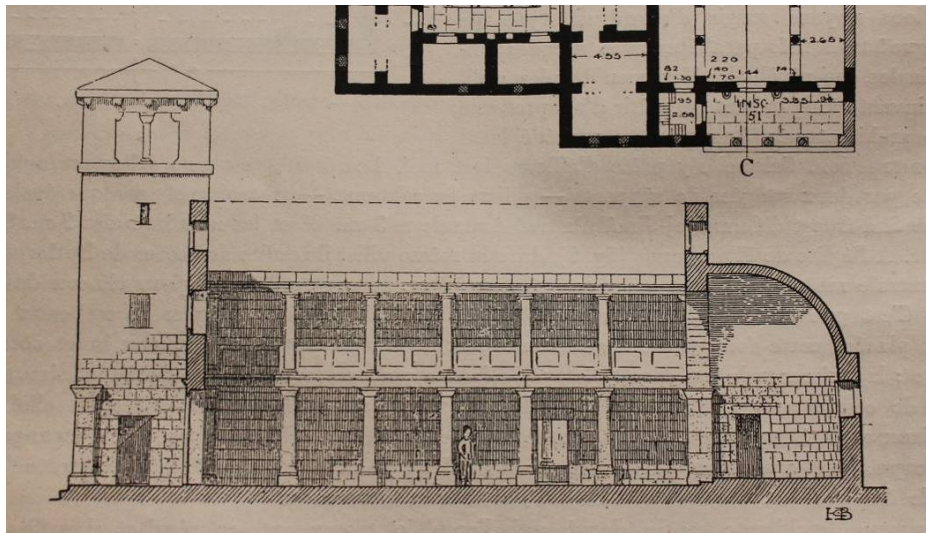


Fig. 190.- Sección de la iglesia siria de los Santos Sergio y Baco en Oumm-es-Sorab, publicada por Lassus (p. 52). Una inscripción la fecha con exactitud en el año 489.

Lampérez generalizó y estableció que en Siria durante los siglos IV, V y principios del VI se construyeron iglesias de planta basilical que se cubrieron con bóveda de medio cañón o de arista y que en ocasiones tienen cúpula (fig. 191), lo que denominó arquitectura prebizantina, destacando su posterior influencia en el ámbito oriental al estar construidas enteramente en piedra⁴⁸⁴; así como que en estas basílicas sirias fuera donde se adoptan tres ábsides, siendo los laterales cuadrados. Esto último representaría para el autor la diferencia fundamental entre las basílicas latinas y las orientales, ya que establecía que las latinas solían tener un único ábside⁴⁸⁵.

⁴⁸³ LASSUS, J.: *Sanctuaires chrétiens de Syrie*. Institut Français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, Tome XLII, Paris, 1947, pp. 67 y 68.

⁴⁸⁴ Este aspecto en las iglesias coptas no es determinante debido a la pobreza de materiales.

⁴⁸⁵ LAMPÉREZ Y ROMEA, V.: *Historia de la Arquitectura Cristiana*. Espasa-Calpe, Madrid, 1935, pp. 26-31.

Para Abu Sirga Habib planteó igualmente la relación con las iglesias sirias de los siglos VI y VII, aunque apreció como diferencia fundamental que éstas estuvieran fabricadas con sillares escuadrados de piedra y tuvieran amplios ventanales, e incluso cúpulas⁴⁸⁶.

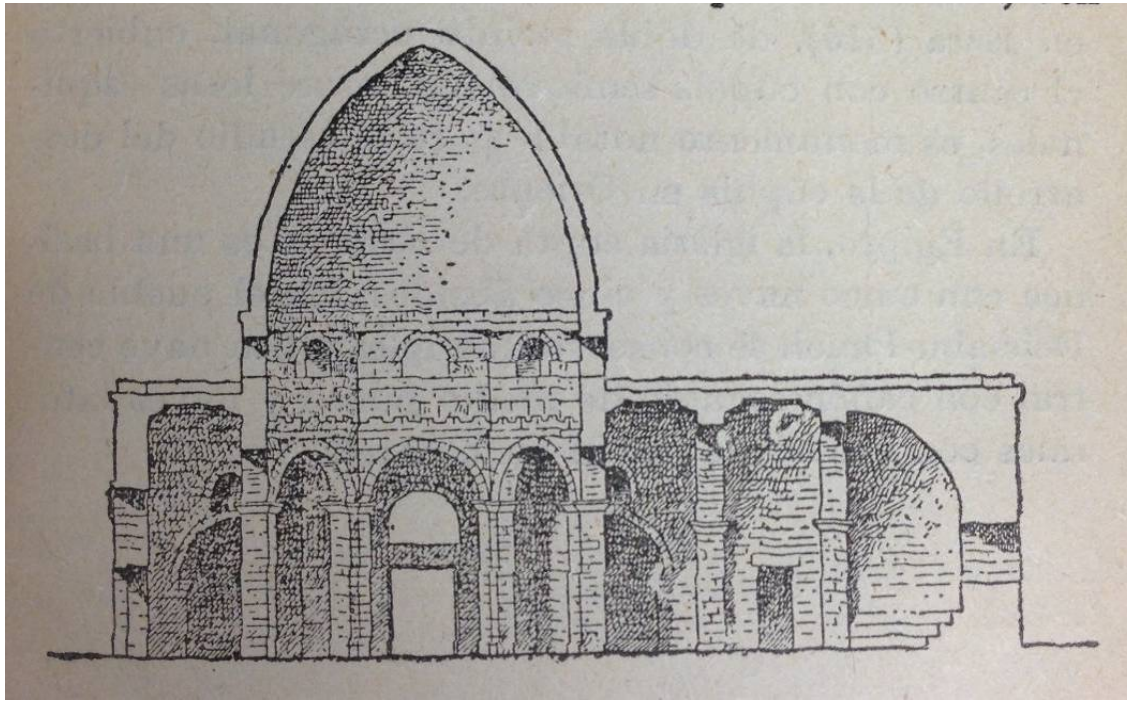


Fig. 191.- Sección longitudinal del baptisterio de San José en Ezra (Siria), al igual que la anterior construida enteramente en piedra. Publicado por Vicente Lampérez, pág. 33.

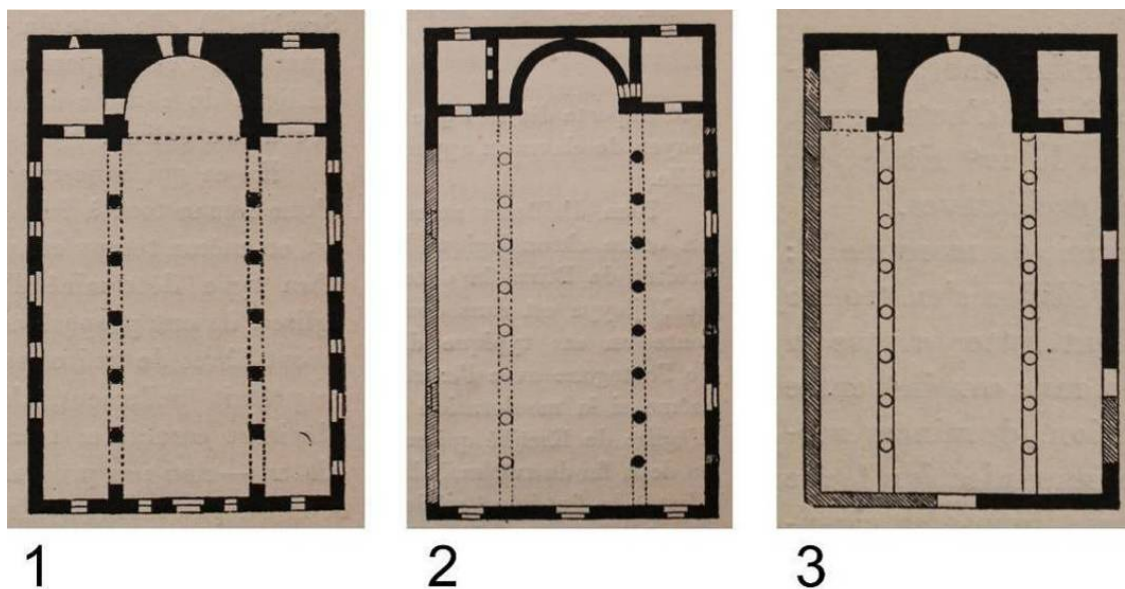


Fig. 192.- Plantas de basílicas sirias "similares" a Abu Sirga publicadas por Lessus: (1) Mchabbak, siglo V; (2) Roweïha, siglo IV; y (3) Btirsa, del siglo IV, que es especialmente interesante por ser adintelada.

⁴⁸⁶ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 23. El autor no especifica ningún ejemplo.

Es también muy interesante lo que decía Lassus sobre la disimetría de los espacios adyacentes al ábside, pues sería en el norte de Siria desde los inicios del siglo V cuando los dos anexos que flanquean el santuario se diferencian, quedando uno de ellos como una sala cerrada (fig. 194). Dicha disimetría, que para el autor no sería impuesta por el arquitecto al no tener una explicación estética, sino que respondería a necesidades litúrgicas, afectó también a otras iglesias construidas en origen de modo simétrico al ser modificadas. Hay que tener en cuenta esto porque actualmente la cabecera de Abu Sirga es asimétrica, por lo que aunque no exista un ejemplo que se pueda poner en relación con ella tendría que haber sido un aspecto a considerar antes de que la excavación arqueológica permitiera valorar nuevas posibilidades.

El espacio cerrado sería el *diaconicon*, que servía de tesoro de la iglesia y para que el sacerdote se revistiera; mientras que el abierto era la *prótesis*, donde se preparaban las ofrendas eucarísticas. El autor establece que también a partir del siglo V en todas las basílicas una nueva necesidad haría que al lado del presbiterio se estableciera una capilla relicario destinada a los mártires⁴⁸⁷.

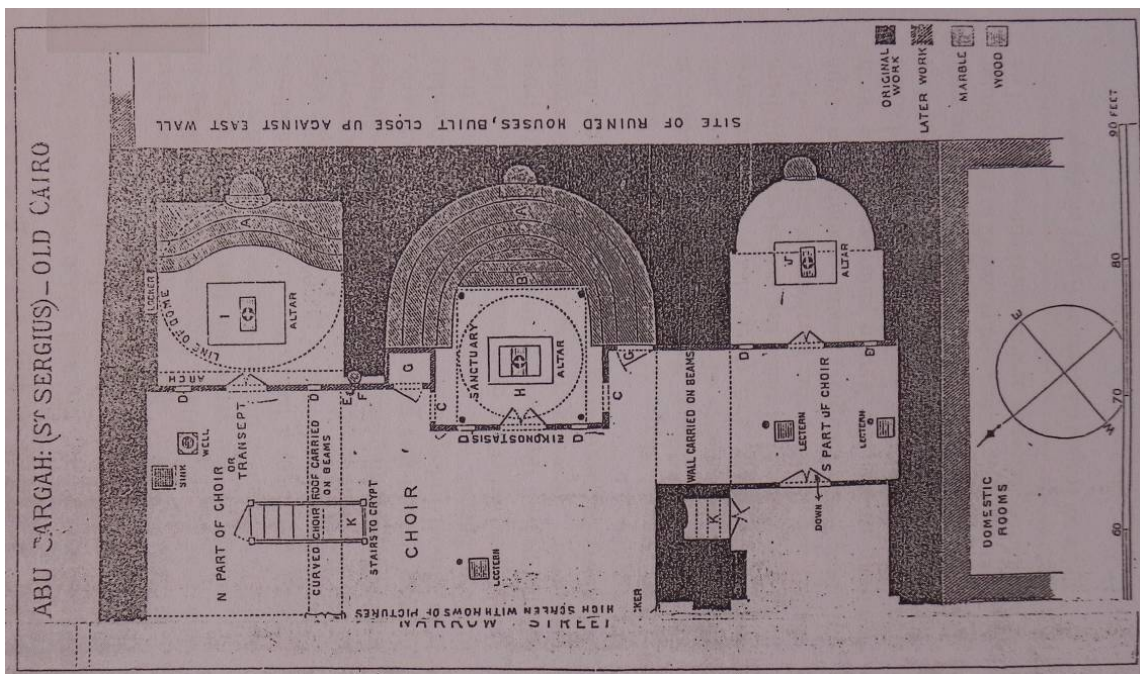


Fig. 193.- Plano de la cabecera de la iglesia de Abu Sirga publicado por Alfred J. Butler en 1884.

⁴⁸⁷ LASSUS, J.: *op. cit.*, 1947, pp. 162 y 163.

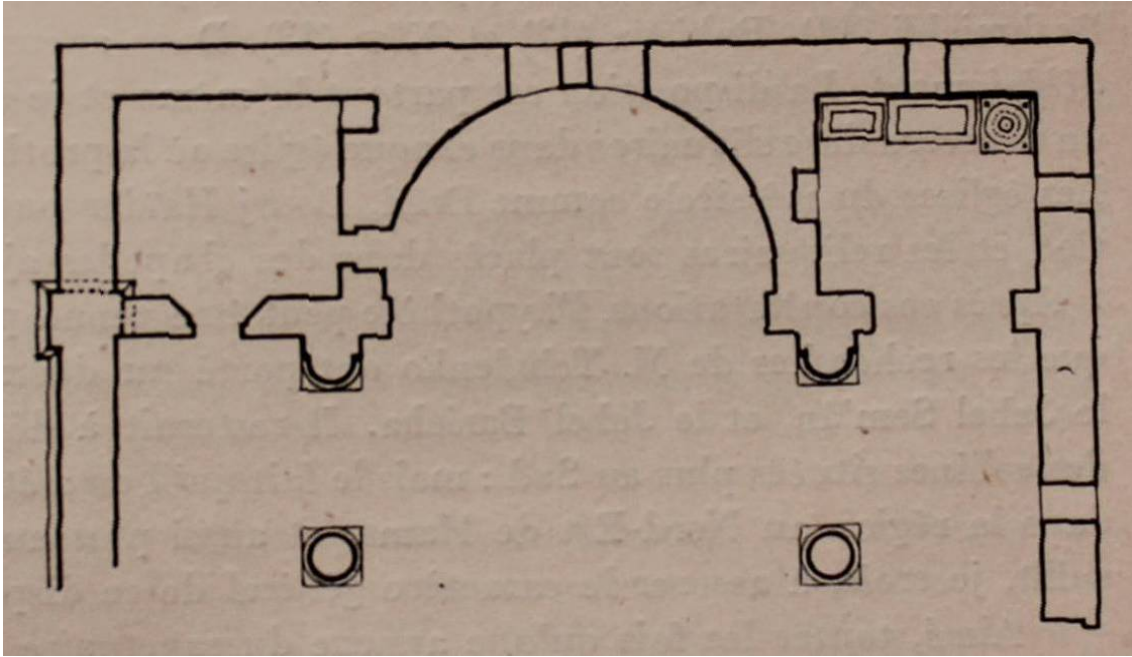


Fig. 194.- Cabecera de la iglesia siria de Qal'at Kalôta, construida en el siglo V sobre las ruinas de un templo pagano. Publicada por Lassus (1947, p. 175).

Sancho Roda profundizó en la búsqueda de la posible conexión con Siria, apreciando semejanzas entre la cabecera de San Sergio e iglesias como Et-Touba, Bosra, Rusafa-Sergiopolis, Andarin, o Ed-Deir, pero en realidad cualquiera de los ejemplos sirios (fig. 195) presenta serias diferencias que hacen complicado a priori establecer un parecido razonable con las iglesias del Viejo Cairo.

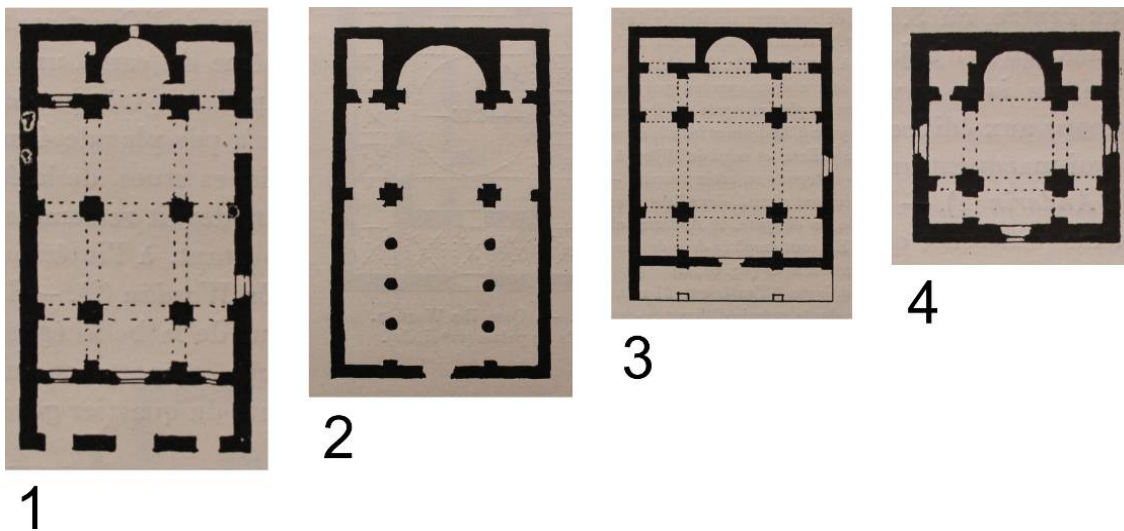


Fig. 195.- Algunas plantas de construcciones sirias publicadas por Lassus (1947): (1) iglesia de Et-Touba; (2) iglesia de Bosra; (3) sala de la audiencia de al-Mondir en Rusafa-Sergiopolis; (4) e iglesia de Andarin.

Sin embargo, José Sancho fue mucho más acertado y original al encontrar paralelismos con la basílica menorquina de Son Bou, descubrimiento relativamente reciente (1951) pero cuya construcción se remonta a finales del siglo V (fig. 196); máxime teniendo en cuenta que aún no se había llevado a cabo la excavación arqueológica de Abu Sirga y que su orientación coincidiera exactamente, aunque cuente con pilares en lugar de columnas para separar las naves.

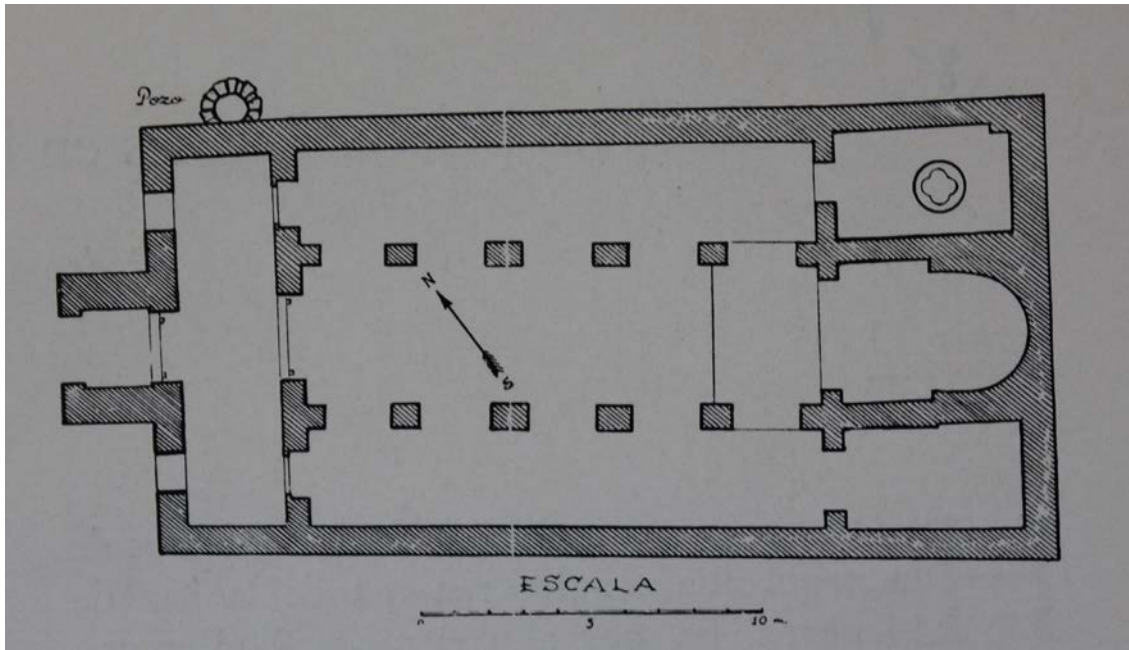


Fig. 196.- Planta de la basílica de Son Bou, en Menorca. (21 x 11 m.). Obtenida de *Kunsthistorische Studien: Festschrift Friedrich Gerke*, Sonderdruck, Holle-Verlag Baden-Baden, 1962, p. 40.



Fig. 197.- Restos arqueológicos de la basílica menorquina de Son Bou (Siglo V). Imagen obtenida de www.visitmenorca.com (4/5/2015).

Palol explicó la evolución de la basílica de Son Bou diciendo que en el siglo VI cambió la función de la *prótesis* y del *diaconicon*, convirtiéndose la *prótesis* en baptisterio; y que la cabecera pudo modificarse a finales del siglo VI, haciéndose semicircular el ábside central. Se encuentra en la playa de Canasía (fig. 197) y el autor entiende su diseño como prototípico de África y Siria, siendo curioso también en este caso el contexto, ya que las Baleares fueron bizantinas desde el año 534 y ocupadas por los musulmanes desde el año 798⁴⁸⁸.

La gran variedad de tipos y las modificaciones posteriores que sufrieron muchas iglesias pueden hacer que se dude sobre hasta qué punto las cabeceras fueron en ciertos casos monoabsidales o triabsidales, en función de la entidad que adquirieron *prótesis* y *diaconicon*. Esto se aprecia muy bien en la obra de Regina H. Rezende, que ha profundizado sobre las iglesias paleocristianas de Palestina, mayoritariamente basílicas⁴⁸⁹, aunque en el caso de las iglesias coptas los volúmenes externos dificulten aún más hacer una interpretación de su interior debido a su habitual simplicidad.

Llegados a este punto, antes de pasar a hablar de los materiales y de los sistemas constructivos empleados por los coptos en general, y que encontramos en Abu Sirga en particular, conviene hablar brevemente de un ejemplo concreto que se distancia del resto de iglesias coptas, y que tradicionalmente ha rivalizado con nuestra protagonista, la iglesia de *al-Muallaqa* (“la colgante” o “suspendida”), también en el Viejo Cairo; que a buen seguro se trata de la más conocida porque muchos de los grupos organizados de turistas acuden a ella por tener los autocares un acceso más directo.

Para llegar a la iglesia de *al-Muallaqa* no se entra en la fortaleza de Babylon, aunque se encuentre sobre la denominada “puerta romana” o “puerta del agua” (fig. 47), o mejor dicho, no es necesario adentrarse en sus callejuelas. También sería mejor hablar de complejo, porque se aprecia claramente que es más que una iglesia, con multitud de dependencias anexas y espacios inexistentes en el resto de templos coptos de la zona.

⁴⁸⁸ PALOL, P. de: *Basílicas paleocristianas en la isla de Menorca, Baleares*. En *Kunsthistorische Studien: Festschrift Friedrich Gerke*. Soderdruck, Holle-Verlag Baden-Baden, 1962, pp. 39-43. El planteamiento de la *prótesis* y del *diaconicon* no coincide con el de Lassus.

⁴⁸⁹ REZENDE, R. H.: *Formas Arquitetônicas Clássicas em Edifícios Religiosos do Período Bizantino*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, pp. 53, 55, 63 y 88.

El acceso exterior confunde porque exceptuando la cruz que remata la parte superior parece islámico (fig. 198), siendo muy parecido al acceso principal de la cercana mezquita de al-As⁴⁹⁰. Una vez traspasada hay un atrio ajardinado y con acceso a dependencias laterales, todo dando sensación de espacioso y diáfano.



Fig. 198.- Arco exterior de acceso al recinto de la iglesia de al-Muallaqa (“la colgante”). Fotografía del doctorando.

Lo que otorga empaque a la iglesia y parece ser su fachada de acceso una vez se accede al recinto, no es tal. Lo que parece un nártex es en realidad un módulo previo a un nuevo atrio con unas torres campanario que recuerdan a la arquitectura monástica copta y que está precedido de una amplia escalinata (fig. 199).

En el mismo es interesante el trabajo de las celosías de madera y de las columnas, también en madera, aunque no se pueda denominar “copto”, pues si se añade el trabajo de cantería se puede poner más en relación con la fábrica de las mezquitas cairotas que con las iglesias coptas (fig. 200).

⁴⁹⁰ Esto es debido a los trabajos de restauración del *Comité* a principios del siglo XX.



Fig. 199.- Fachada-campanario de la iglesia de al-Muallaqa. Fotografía del doctorando.



Fig. 200.- Escalinata y pórtico de acceso a la iglesia de al-Muallaqa. Fotografía del doctorando.

Acceder al recinto de al-Muallaqa potencia la idea de que nos encontramos ante el escaparate del mundo copto, por lo cuidado que está el conjunto y lo bien provista que está para adquirir recuerdos religiosos de todo tipo.

No obstante, a nivel decorativo resulta muy recargada, algo que se aprecia especialmente en el nártex, donde predomina la estética islámica (fig. 201). La mayor parte está policromada, pero el frente está esgrafiado, destacando en la decoración los motivos arabescos. Una vez dentro del templo, tras acceder por cualquiera de las tres puertas taraceadas en marfil que recuerdan a las de un iconostasio, el espacio ya es más parecido al del resto de iglesias coptas, pero profusamente decorado con pinturas murales. También transmite mayor sensación de anchura que de profundidad, debido a que tiene cuatro naves. Con cinco hubiese sido simétrica, pero al construirla el lado derecho estaba limitado por el borde del muro de la fortaleza romana. La nave que está situada más a la izquierda parece comportarse, por tanto, más bien como una nave colateral, estando reservada actualmente a exponer las reliquias con las que cuenta la iglesia y un buen número de iconos (fig. 202).



Fig. 201.- Nártex de la iglesia Colgante. Fotografía del doctorando.

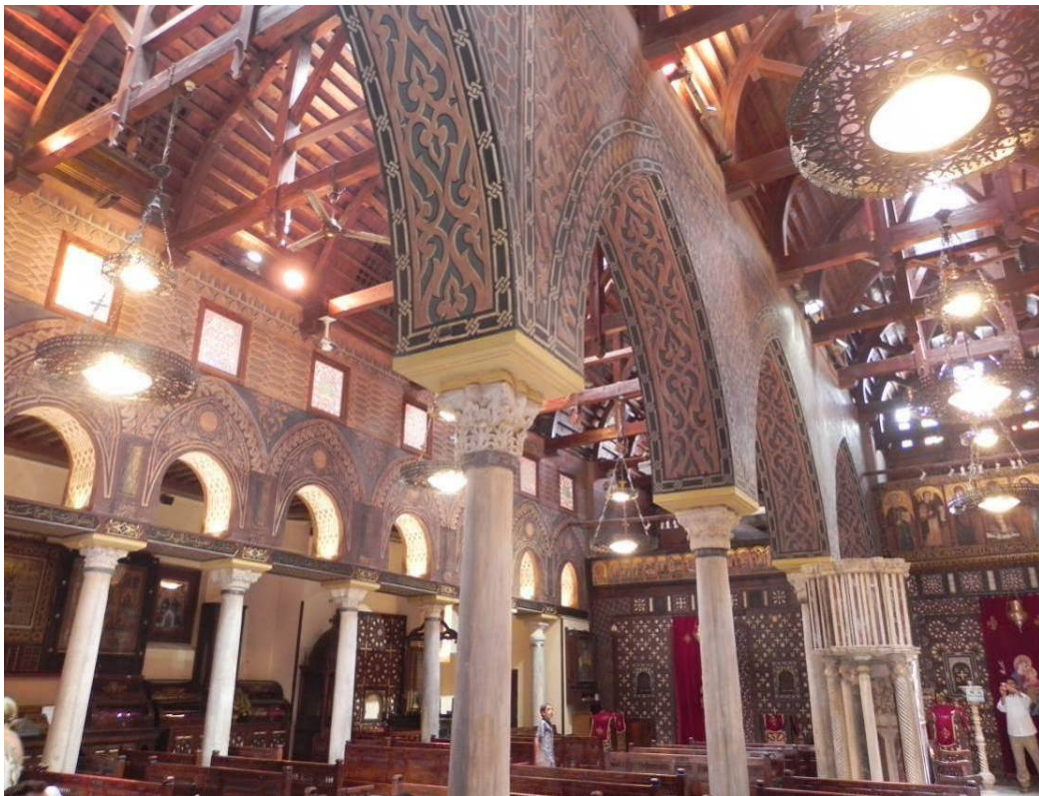


Fig. 202.- Interior de la iglesia de al-Muallaqa (‘la Colgante’) tras la última restauración. Fotografía del doctorando.

El nombre árabe, *al-Muallaqa* (“suspendida” o “colgante”), ha prevalecido sobre el copto, “iglesia de la Virgen María”; aunque ha recibido otras denominaciones, como el de “iglesia de la Escalera” o “de la Columna” para los viajeros europeos. Se piensa, sin embargo, que lo que queda de original es una mínima parte y que se remontaría a los siglos III y IV, pudiendo ser transformada por al-Hakim en mezquita a principios del siglo XI, hasta que al-Kamil dos siglos después restituyera el culto cristiano⁴⁹¹.

El aspecto actual se debe a las restauraciones llevadas a cabo en el primer cuarto del siglo XX y a principios del siglo XXI⁴⁹², aumentando con ello aún más las diferencias con el resto de la arquitectura copta antigua, que transmite una sensación excesivamente pobre en comparación con la que nos muestran los edificios islámicos de la ciudad de El Cairo construidos en la misma época, con los que parece sintonizar la “iglesia Colgante”.

La falta de criterio en las intervenciones, como se verá en varias ocasiones a lo largo de este trabajo, hace que de entrada cueste valorar la verdadera antigüedad de los inmuebles y de otros elementos, dado que este aspecto parece haber sido una constante a lo largo de los tiempos. Este ejemplo también contrasta sustancialmente con la apariencia general de las iglesias coptas, para las que Krautheimer apuntaba que ya en época romana estaba generalizada la práctica de dejar los paños de muro lisos, siendo en Egipto aún más sencilla por tener los materiales constructivos vistos, aunque barajando la posibilidad de que hubieran estado enlucidos⁴⁹³.

Aún hoy existe una cierta rivalidad entre las iglesias de al-Muallaqa y Abu Sirga, relacionada con que entre los siglos IX y XII algunos patriarcas fueran elegidos o consagrados en San Sergio, cuando este privilegio parecía ser de la “iglesia Colgante”, como se pudo ver en el apartado dedicado a las fuentes, aunque no se puede negar que a nivel artístico tiene mucho más interés la iglesia de Abu Sirga.

⁴⁹¹ COQUIN, Ch.: *op. cit.*, pp. 65-85. Lo de *iglesia de la Virgen María* estaría relacionado con que según la tradición se apareció la Virgen al patriarca Efrén (974-975) en una columna. Sus orígenes habría que ponerlos en duda, como sucede igualmente con buena parte de las cronologías que se han dado a lo largo de los tiempos para la iglesia de los Santos Sergio y Baco.

⁴⁹² El aspecto que tiene la iglesia, excesivamente nuevo, ha sido criticado incluso por el propio sacerdote de al-Muallaqa, siendo un ejemplo inmejorable para mostrar la falta de un criterio acertado en intervenciones sobre patrimonio aún en nuestros días.

⁴⁹³ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, pp. 46 y 98.

La primera arquitectura cristiana se caracterizó por reaprovechar capiteles, fustes y basas de las columnas de edificios romanos, siendo en buena medida lo que otorga a las construcciones coptas que se conservan cierta monumentalidad. Sin embargo, como se pudo ver al hablar de los exteriores de la iglesia de Abu Sirga, los sistemas constructivos parecen estar más bien en consonancia con la arquitectura doméstica, idea en la que Bernard O'Kane ha profundizado en relación a los monumentos islámicos⁴⁹⁴.

Badawy relacionó la pobreza de la arquitectura copta en general con la larga decadencia que se produjo tras el gobierno de los primeros emperadores cristianos, que en el caso de Egipto se acentuaría por la escasez de materiales, obligando a tener que optar por el ladrillo en lugar de sillares de piedra⁴⁹⁵. A ello habría que añadir en el caso de San Sergio y otras muchas iglesias localizadas en territorios conflictivos, las múltiples irregularidades en sus muros, fruto de sucesivas reformas y parcheados como consecuencia de los daños premeditados y catastróficos que las han castigado con mayor rigor al tratarse de materiales y sistemas constructivos sencillos.

Ante la escasez de fuentes, los datos técnicos sobre la arquitectura copta se obtienen del estudio directo, tanto de los inmuebles que siguen en uso, como de los que han sido sacados a la luz por excavaciones arqueológicas. En ambos casos son exclusivamente religiosos: iglesias y monasterios, que en su conjunto abarcan un espacio temporal muy amplio y que son reflejo de las circunstancias de cada momento histórico concreto. No obstante, han permitido establecer que los materiales son fundamentalmente el ladrillo, la madera, el barro y el yeso, a los que habría que añadir puntualmente los materiales pétreos y la desgraciada irrupción del cemento desde principios del siglo XX, aunque Krautheimer apunta que el empleo de los materiales y de los sistemas constructivos dependía del lugar. Así, en el caso que nos ocupa las paredes suelen tener cimientos de piedra y el resto de adobe⁴⁹⁶, algo que habría que poner más bien en relación con la arquitectura monástica (fig. 203), ya que en las iglesias del Viejo Cairo destaca por lo general mucho más el empleo del ladrillo⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ O'KANE, B.: *Domestic and Religious Architecture in Cairo: Mutual Influences*. En "The Cairo Heritage". Éd. Doris Behrens-Abouseif, Cairo, 2000, pp. 149-174.

⁴⁹⁵ BADAUWY, A.: *op. cit.*, 1949, p. 11.

⁴⁹⁶ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, pp. 198 y 356.

⁴⁹⁷ Lo que no se puede establecer es si el *Comité* en sus intervenciones llegó a sustituir adobe por ladrillo.



Fig. 203.- Detalles constructivos del monasterio de San Antonio, cerca del Mar Rojo. Fotografía de Alberto Guerrero.

Hasta la época de Vitruvio los ladrillos se empleaban en su mayoría crudos, mientras que los egipcios al no disponer de combustible para cocerlos los secaron al sol, obteniendo un resultado no tan consistente como con la cocción pero que tiene como aliado el clima propicio del lugar para su conservación. Para unirlos, hasta la llegada de los romanos se empleó limo del Nilo mezclado con paja trillada⁴⁹⁸. En el caso de Abu Sirga no se ha podido constatar lo que decía A.J. Butler de que los muros estaban puntualmente reforzados con madera de palmera y de tamarisco escopleados e inconexos, o pilastras cortas y cuadradas con una especie de remate proyectado⁴⁹⁹, algo que se puede sospechar fue sustituido en la restauración del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* por una reinterpretación más ordenada que se hace evidente en las zonas adyacentes a las puertas de acceso.

⁴⁹⁸ CHOISY, A.: *L'art de bâtir chez les égyptiens*. Facsímil de la edición original de 1904. Arnaldo Forni Editore, Bologna, 1977, pp. 13 y 14.

⁴⁹⁹ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 181. Parte de esas maderas *inconexas* pudieron ser reutilizadas por el *Comité* sobre las puertas de la fachada oeste.

En lo que respecta a las maderas, Auguste Choisy hizo a principios de siglo XX una diferenciación entre las especies autóctonas con mejores propiedades que se habían utilizado en Egipto, como la acacia y el tamarisco, en contraposición a otras más abundantes pero menos óptimas, como el sicomoro y la palmera; la primera por no tener resistencia a la flexión, mientras que la segunda aguanta mal la carga debido a su estructura filamentosa⁵⁰⁰.

A pesar de ello, la madera ha sido el material empleado habitualmente para la cubrición de espacios, como se ha podido ver anteriormente, pero en muchos casos tiene que ser importada. Se ha mantenido en estructuras, pero se ha perdido la tradición en el trabajo de talla característico de los primeros siglos del arte copto.

El empleo de materiales pétreos con un carácter más decorativo se evidencia en el gusto por los revestimientos de mármol, ya sean readaptados o modernos, que cubren fábricas de ladrillo y especialmente suelos. En Abu Sirga este material se encuentra localizado en el banzo de acceso al *haykal*, el púlpito, el altar, la tribuna del ábside central, y en la mayoría de las columnas; mientras que en la cripta está en las cruces antiguas de los nichos, recuperadas tras la restauración, el nicho del ábside central completo, las columnas y el suelo. Como materiales pétreos en la iglesia habría que sumar también las dos columnas de granito, una en la nave central (fig. 151), y otra a la izquierda del ábside central (fig. 150), la cruz del Santo Sepulcro en el muro del *haykal* (fig. 107), el suelo de toda la iglesia, y los escalones de algunos de los accesos.

El uso de materiales pétreos como revestimiento ha sido criticado por Peter Sheehan en relación a la restauración con fines turísticos que ha sufrido el barrio copto, resultado a su entender de varios factores: como que se hubiera olvidado la construcción con este material, o se optara por embaldosar para dar un aspecto antiguo⁵⁰¹. No menos perjudicial es que hay que asociarlo igualmente con el cemento, que a pesar de ser en principio un material bueno por su resistencia y versatilidad ha causado en el patrimonio mundial un gran daño, al ser su grado de compatibilidad con respecto a los materiales antiguos muy escaso.

⁵⁰⁰ CHOISY, A.: *op. cit.*, p. 3.

⁵⁰¹ EL-RASHIDI, Y.: *Reconstructing the past*. Al-Ahram Weekly On-Line. Nº 651. 14-20/08/2003.

Otro material muy utilizado en la arquitectura copta por ser muy asequible y tener un óptimo resultado de conservación gracias al clima egipcio, fue el yeso. Usado para enfoscar y mezclado con paja, se aplicaba sobre el ladrillo en interiores para dar uniformidad y armonizar el conjunto. Su empleo es milenario, pues lo encontramos en las pinturas murales de época faraónica para preparar los muros, hasta que con la llegada de los romanos se introdujo la cal⁵⁰². Otra cosa es que Badawy estimara que en las iglesias coptas se habían abandonado en interiores las pinturas murales, algo que a su entender *podía ser por un espíritu de modestia mal entendido o simplemente por falta de medios*⁵⁰³; aunque no se debe tener esto muy en cuenta dado que no son pocos los ejemplos de pinturas murales coptas que se conservan o que sepamos que existieron, al menos hasta el siglo XIII. En Abu Sirga, sin ir más lejos, están las descubiertas durante los trabajos de restauración en el ábside derecho (fig. 236), pero como ya se ha dicho había otras localizadas en distintos puntos de la iglesia.

Por otro lado, en Egipto aún nos podemos hacer una idea de los antiguos sistemas de construcción porque siguen estando muy presentes. Por ello no es extraño encontrarse en la actualidad andamios de madera incluso para levantar inmuebles modernos de varias alturas (fig. 204), o utilizar herramientas tradicionales de una forma muy parecida a como se emplearon en el pasado, mostrando los operarios una gran destreza en su manejo (fig. 206). Por ello, no se puede coincidir con Sheehan cuando decía que se había olvidado construir en piedra, aspecto que habría que relacionar más bien con las posibilidades económicas que con las capacidades manuales.

Lo malo de emplear estos procedimientos antiguos en la actualidad es que hacen que las intervenciones se integren rápidamente con los elementos originales y que cueste diferenciarlas, lo que a nivel de criterio no deja de ser un serio problema. Por otro lado, no afecta solamente a la arquitectura copta, como se ha podido ver recientemente en la pirámide de Zóser (fig. 205), tras denunciarse la sustitución de material original por bloques de piedra nuevos durante la reciente restauración⁵⁰⁴.

⁵⁰² MALTESE, C. (Coord.): *Las Técnicas Artísticas*. Manuales de Arte Cátedra, Madrid, 2009, p. 280.

⁵⁰³ BADAWEY A.: *op. cit.*, 1949, p. 14.

⁵⁰⁴ MONZÓN, I.: "Egipto se enfrenta a los arqueólogos por la restauración de la pirámide de Saqqara", 17/09/2014. Cultura.elpais.com/cultura/2014/09/17/1410952789_734121.html. (3/03/2015).



Fig. 204.- Andamios y cimbras de madera en una iglesia copta en construcción a principios del siglo XXI. Fotografía del doctorando.



Fig. 205.- Pirámide escalonada de Zóser en el año 2001, primera de las construidas enteramente en piedra hace unos 2.500 años antes de Cristo. Fotografía de José Antonio Martínez Perruca.



Fig. 206.- A la izquierda, un operario labra las nuevas bases para el iconostasio de Abu Sirga a la manera tradicional. A la derecha, el transporte de los sillares labrados, donde se evidencia la precariedad en la prevención de riesgos laborales en Egipto. Fotografías del doctorando.

Para Badawy, el insertado de vigas de madera en los muros de carga a alturas regulares cerca de los ángulos estaría hecho a imitación de las construcciones egipcias⁵⁰⁵, pudiendo tener una doble función: amortiguar posibles temblores de tierra y mantener la horizontal de las hiladas de piedra o de ladrillo según se ganaba altura. En Abu Sirga, como se ha mostrado al hablar de su exterior, es muy evidente en el entorno de las puertas de acceso (figuras 82 y 86), pero también se utilizó en fábricas de piedra, como las murallas del monasterio de Santa Catalina del Sinaí, destacando igualmente en este caso la irregularidad y la falta de homogeneidad de los paños al encontrarse sillares o sillarejo indistintamente dispuestos, lo que otorga al conjunto un aspecto heterogéneo. En el Egipto faraónico se había empleado para estabilizar los muros un sistema similar pero más simple, consistente en disponer aproximadamente cada medio metro un lecho de cañas⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ BADAWY, A.: *op. cit.*, 1949, p. 11. Aunque es evidente que no tenían en cuenta la intervención del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*, que en el caso de Abu Sirga fue el organismo que se encargó de su ejecución.

⁵⁰⁶ CHOISY, A.: *op. cit.*, p. 14. Es de suponer que el motivo podría haber sido la escasez de madera.

Al no conocerse a los arquitectos, ni tampoco su origen y formación, es difícil relacionar las influencias en uno de los detalles más característicos de las iglesias del Viejo Cairo: la disposición de arcos sobre un dintel plano de madera. En lo que respecta al dintel, con independencia de las posibles relaciones faraónicas, grecorromanas, o paleocristianas, lo más seguro es que su adopción se debiera a la estabilidad que aportaba a la estructura interna de una manera sencilla, siendo más complejo establecer por qué los coptos optaron por colocar arcos encima de ella. Jullien opinó que se trataba de la *transición entre la plata-banda griega de los entablamentos griegos y las arcadas romanas*⁵⁰⁷ (fig. 188), pero parece más razonable asociarlo a que sería una adaptación simplificada a la arquitectura religiosa copta de la arquitectura islámica de los siglos XII y XIII, momento al que según la excavación arqueológica remitiría la construcción actual de Abu Sirga. En este sentido, habría que tener en cuenta que el patio de la mezquita cairota de al-Azhar nos remite a una solución muy similar tras la reforma sufrida en la primera mitad del siglo XII, aunque sea mucho más monumental (fig. 207).



Fig. 207.- Patio de la mezquita de al-Azhar. Imagen obtenida de www.artehistoria.com (28/03/2015)

⁵⁰⁷ JULIEN, M.: *op. cit.*, pp. 229-230.

5.7.- FUNDACIÓN E INTERPRETACIÓN DEL CONJUNTO

En primer lugar, es interesante advertir que como se ha podido ver las fuentes no aportan una cronología clara para establecer la fundación de la iglesia de Abu Sirga, algo a lo que contribuyen igualmente las interpretaciones que han hecho los estudiosos posteriormente a la hora de acotar temporalmente sus orígenes y construcción.

Los planteamientos existentes difieren sustancialmente debido en buena medida al desconocimiento generalizado de las fuentes que se pueden considerar primarias, así como que no se haya podido contar hasta ahora con el apoyo de la arqueología para establecer unas fases constructivas más claras. De lo que no se puede dudar es que lo que fue y lo que es actualmente poco tienen que ver, no quedando ningún resto material constatado de la primitiva iglesia. No obstante, si se analizan las fuentes, y damos por ciertos los datos que aportan, se puede llegar a dar una fecha bastante concreta para establecer su fundación, estando avalada en cierto modo, como se verá más adelante, por el gran descubrimiento que deparó la excavación arqueológica.

En los anales del patriarca Eutiquio se dice que el secretario jacobita de Abd al-Aziz ibn Marwan patrocinó la iglesia de Abu Sirga; así como en el Sinoxario Etíope se concreta igualmente que esto ocurrió durante el patriarcado de Juan III. Por lo tanto, si se atiende a las fechas en las que gobernó Abd al-Aziz ibn Marwan (685-705) y a las del patriarcado de Juan III (677-686), así como que Mina, obispo de Pchati, dijo que la elección del patriarca Isaac tuvo lugar en Abu Sirga, acontecimiento que se produjo en el año 686, la fundación habría tenido lugar en el año 685 o 686.

Pero la iglesia tal y como se conserva en la actualidad es medieval, aunque muy modificada en distintos momentos a lo largo de su historia. En el presente punto se van a establecer los cambios que se han podido constatar, ya que cuando se hable de la excavación arqueológica podrán aportarse nuevos datos que abrirán considerablemente las relaciones e influencias con respecto a lo planteado anteriormente (punto 5.6.4).

La falta de datos siempre abre el camino a disparidad de interpretaciones, algo que se hace más evidente, si cabe, cuando entra en juego el factor religioso. Por ello, en

el caso que nos ocupa, al estar tradicionalmente relacionado con la presencia de la Sagrada Familia, el clero copto se afana en dar la mayor antigüedad posible a la iglesia, despreciando la visión de historiadores del arte y arqueólogos, que tienen muy presente que debido a la dinámica histórica los edificios cristianos de Tierra Santa fueron sometidos a sucesivas destrucciones y sus consiguientes reconstrucciones. A causa, precisamente, de estas modificaciones, y del gusto por repristinar de los coptos, el aspecto de muchos de estos inmuebles no coincide muchas veces con la idea que se puede tener de ellos, llegando a dar la apariencia de ser más modernos de lo que son.

La diferencia en las interpretaciones queda muy bien sintetizada en un artículo que Cornelis Hulsman publicó con motivo de una visita de la Asociación de Prensa Extranjera de El Cairo al entorno de Babylon en el año 2002, en la que contaron con un guía de excepción, el profesor Peter Grossmann. Hulsman exponía que mientras el clero data estas iglesias y la fortaleza de Babylon en el siglo IV, Grossmann remonta buena parte de la arquitectura defensiva al gobierno del emperador Diocleciano (284-305 d.C.), manteniendo el uso militar hasta la llegada de los árabes. Este hecho haría para el alemán poco probable que hubiese en su interior iglesias, algo que es interesante contraponer con la información que aporta Richard Krautheimer al hablar a nivel general de las defensas fronterizas del Imperio en época de Justiniano, diciendo que en el interior de los recintos fortificados solía haber una iglesia que a menudo se dedicaba a la Virgen, *guardiana de la seguridad de las ciudades y de la verdadera fe*⁵⁰⁸.

El caso de Abu Sirga le resultó al periodista especialmente llamativo, pues comenta que cuando los arqueólogos de ARCE quisieron colocar una placa que remontaba la iglesia al siglo VIII, el párroco (Gabriel Bestavros) se negó, al entender que al estar construida sobre una cripta del siglo I contradecía la antigüedad de su origen. Grossmann, por su parte, explicó a los periodistas que la mayoría de edificios antiguos existentes en el interior de la fortaleza romana se construyeron entre los siglos IX y X, aunque los dos más antiguos; las iglesias de San Sergio y Santa Bárbara, se remontarían al gobierno de Abd al-Aziz Ibn Marwan (685-705)⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ KRAUTHEIMER, A.: *op. cit.*, p. 301.

⁵⁰⁹ HULSMAN, C.: *op. cit.* Algunas de estas referencias las podemos encontrar igualmente en la obra de GROSSMANN, P.: *Christliche Architektur in Ägypten*. Leiden, 2001, p. 414.

En realidad la primitiva iglesia de los Santos Sergio y Baco, que podría haber servido de catedral para el obispo local⁵¹⁰, sufriría sucesivas reconstrucciones fruto de las circunstancias históricas y sociales, como se pudo ver al hablar de las fuentes; a lo que habría que añadir desde principios del siglo XX el concepto de restauración.

Los problemas derivados de las restauraciones quedaban precisamente reflejados en el artículo citado anteriormente de forma marginal en alusión a la iglesia de al-Muallaqa, cuestión que en otro artículo publicado al año siguiente por Yasmine El-Rashidi se explicaba de manera inmejorable. En este caso el entrevistado era Peter Sheehan, director del proyecto arqueológico ARCE-EAP (*American Research Center in Egypt – Egypt Antiquities Project*) y encargado de la supervisión del proyecto de USAID para reducir los niveles de agua subterránea en los alrededores del Viejo Cairo. En él Sheehan concluía que el mayor problema del barrio copto era la restauración con fines turísticos, sentenciando que *por el bien del turismo, la nación ha optado, en cambio* (en lugar de por otros principios más éticos), *por reconstruir perfectamente su pasado, perdiendo irremediamente la forma y el espíritu de la antigua ciudad*⁵¹¹. Precisamente estas referencias nos van a servir como introducción a la interpretación que se va hacer del conjunto, pues sintetizan muy bien los problemas a los que nos enfrentamos al intentar dar una cronología concreta al edificio o a ciertos elementos.

En el caso de Abu Sirga, aunque la visión que se ha tenido en los últimos siglos se modifique en el punto 6.2.2 en base a la excavación arqueológica, hay que centrarse en primer lugar en la iglesia tal y como la conocemos. En este sentido, es inevitable recurrir de nuevo a la descripción que hizo Alfred J. Butler a finales del siglo XIX, porque nos permite igualmente cotejarla con imágenes antiguas que se han podido recopilar y que evidencian que lo que contemplamos hoy ha sufrido a su vez importantes modificaciones en el último siglo. Por ello, para empezar se muestra a continuación el plano original de Butler traducido, que más adelante se acotará en correspondencia a las fotografías de la misma época localizadas que van a permitir reconocer algunos de los elementos descritos y el lugar que ocupaban exactamente⁵¹².

⁵¹⁰ MEINARDUS, O.: *op. cit.*, p. 22.

⁵¹¹ EL-RASHIDI, Y.: *op. cit.*, nº 651.

⁵¹² Segunda mitad del siglo XIX. A.J. Butler aportaba planos, pero no fotografías.

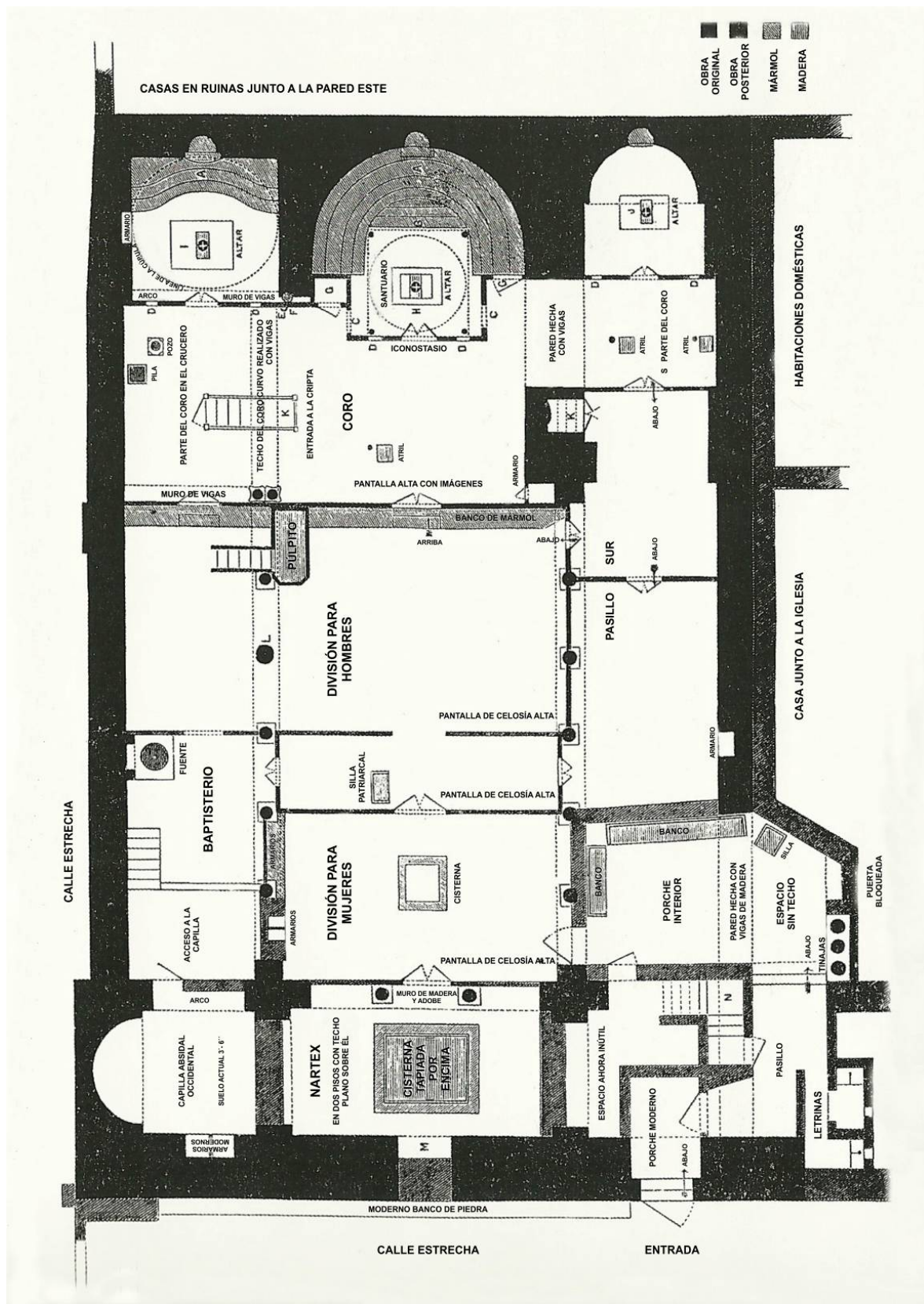


Fig. 208.- Plano de la iglesia de los Santos Sergio y Baco publicado por A.J. Butler en 1884. Adaptación del doctorando.

El plano, junto con su descripción, es sin duda el más completo de los existentes. Según él sabemos que en ese momento estaba solamente operativo uno de los accesos, el de los pies de la nave derecha, aunque no fuese directo. Sin embargo, hasta hace tres años el acceso principal estaba en el lado norte, que el inglés no confirmó pero dudaba que hubiera podido existir⁵¹³, siendo lateral con respecto al eje longitudinal del templo. El resto de planos nos permiten establecer que arquitectónicamente hablando los cambios en planta, a excepción de la torre-campanario y los accesos propiamente dichos, no han sido sustanciales desde finales del siglo XIX, aunque reflejan que se habían producido ya las transformaciones que cambiaron el espacio interior considerablemente hasta quedar prácticamente como se encuentra hoy. El primero de ellos es de Ugo Monneret de Villard y fue publicado en 1929 (fig. 209), años después de la intervención del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*⁵¹⁴.

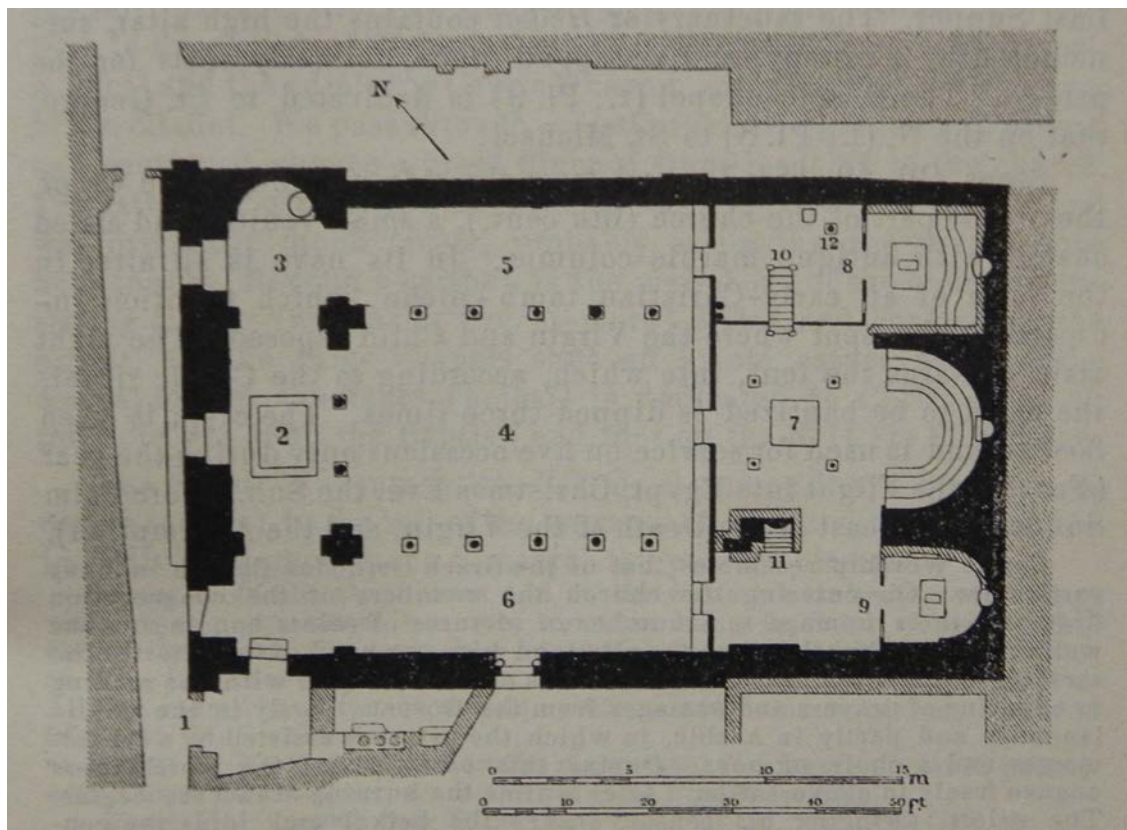


Fig. 209.- Planta publicada por Monneret de Villard en la guía de viajes de Karl Baedeker (1929), p. 115. 1.- Entrada; 2.- Vestíbulo o Nártex con cisterna de agua; 3.- Baptisterio; 4.- Nave central; 5 y 6.- Naves laterales; Santuario (*Haykal*) con el altar principal; 8 y 9.- Capillas laterales; 10 y 11.- Accesos a la cripta; y 12.- Pozo.

⁵¹³ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 181.

⁵¹⁴ MONNERET DE VILLARD, U.: *Old Cairo*, en *Handbook for travelers by Karl Baedeker, Egypt and the Súdân*. Leipzig, 1929, pp. 112-117.

Abu Sirga es la única iglesia del barrio copto destacada por Krautheimer en su obra de carácter general sobre la arquitectura paleocristiana y bizantina (fig. 210), pero su plano no está correctamente orientado, pues establece el norte en planta estrictamente hacia el lado izquierdo del eje principal, cuando en realidad es el noreste. Sin embargo, estableció la construcción de las iglesias del Viejo Cairo entre los siglos XI y XII⁵¹⁵, algo interesante por lo acertado de la cronología.

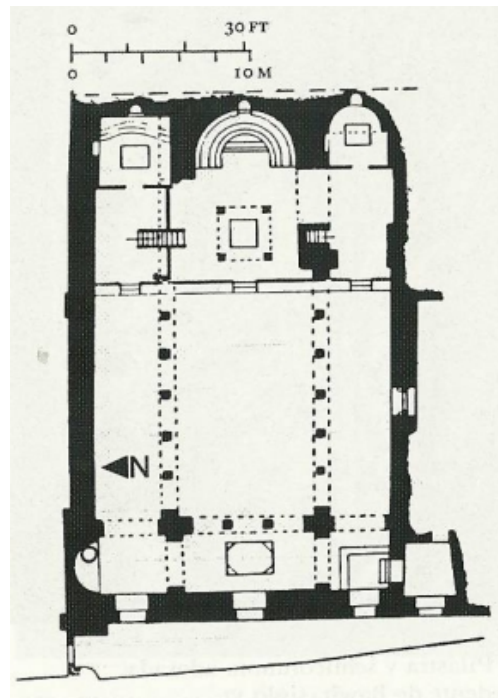


Fig. 210.- Planta publicada por Richard Krautheimer en su obra dedicada a la arquitectura paleocristiana y bizantina, p. 356.

Peter Grossmann, en la actualidad uno de los grandes estudiosos de la arquitectura copta, ha ido ampliando y matizando con el tiempo sus apreciaciones sobre Abu Sirga. En la Enciclopedia Copta mostraba la planta tal y como se encuentra en la actualidad (fig. 211 izquierda), incluyendo la torre-campanario; mientras que en su obra monográfica sobre la arquitectura cristiana en Egipto interpreta cómo podría haber sido en origen, destacando la simetría de unos ábsides más cerrados, la existencia de dos columnas más en cada línea de separación de las naves, y la transformación de los pilares de los pies de las naves, que habrían tenido medias columnas adosadas a los mismos, en pilares cruciformes (fig. 211 derecha). Grossmann entendía igualmente que disponer las dos escaleras de acceso a la cripta pudo provocar la eliminación de las primeras columnas, lo que supondría una importante modificación espacial.

⁵¹⁵ KRAUTHEIMER, R.: *op. cit.*, p. 356.

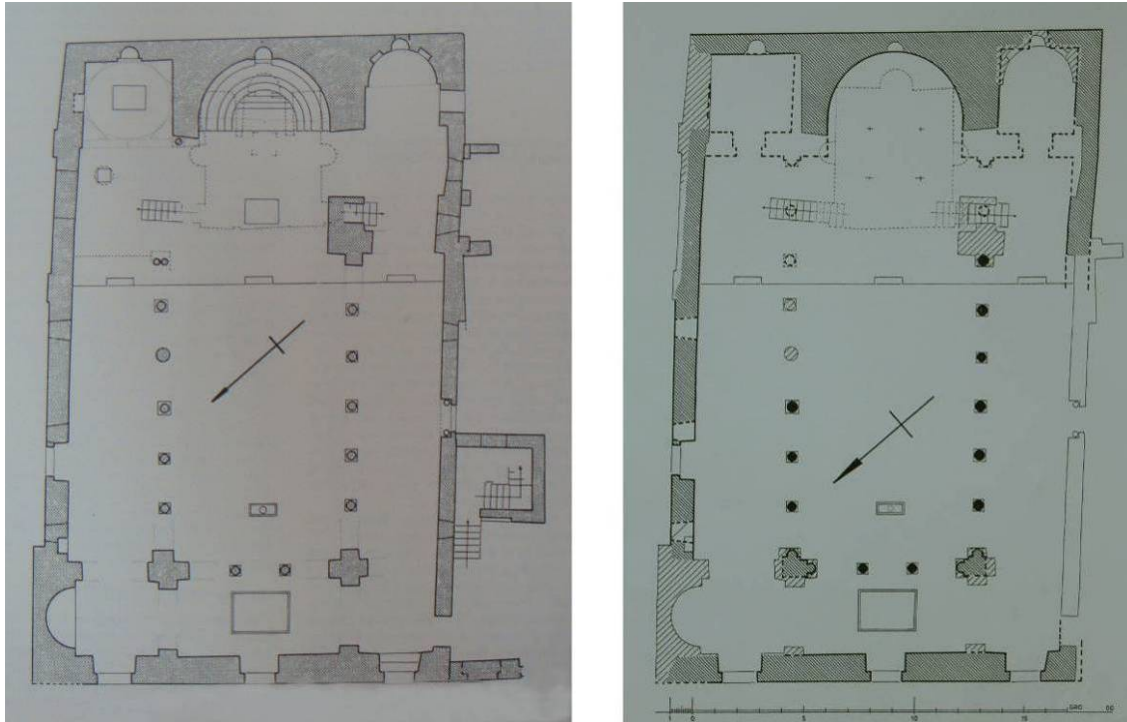


Fig. 211.- Plantas de la iglesia de Abu Sirga proyectadas por Peter Grossmann. A la izquierda, la publicada en *The Coptic Encyclopedia* (1991). A la derecha, la publicada en *Christlinche Architektur in Ägypten* (2001).

Lo de las medias columnas adosadas a los pilares de los pies de las naves, que habrían estado igualmente flanqueando el ábside central (fig. 211 derecha), quedaría demostrado para Grossmann por la forma que presentaban antes de 2016 (que se muestra en la figura 212), pudiendo quedar hipotéticamente ocultas las columnas bajo el volumen de los actuales pilares curciformes⁵¹⁶. El autor también dice que en origen no habría existido nártex, pero que se transformaría posteriormente el interior para conformarlo como consecuencia de la influencia occidental. Es igualmente interesante que en ambos casos localice la cripta en planta, para mostrar mejor sus teorías.

A pesar de los resultados de la excavación arqueológica la planta de Grossmann que se acaba de comentar sigue siendo la considerada por Gawdat Gabra en su último trabajo⁵¹⁷, puede que para no entrar en conflicto con el sentir copto, aunque como se verá hay datos suficientes como para avalar las propuestas de los arqueólogos de ARCE.

⁵¹⁶ GROSSMANN, P.: *op. cit.*, 2001, p. 415.

⁵¹⁷ GABRA, G. (Coord.): *The History Religious Heritage of Old Cairo: Its Fortress, Churches, Synagogue, and Mosque*. American University in Cairo Press. Cairo-New York, 2013, p. 96.



Fig. 212.- Pilares cruciformes a los pies de las líneas de columnas de separación de las naves en la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

Meinardus publicó una variante de las plantas de Grossman que con respecto a las anteriores centraría las modificaciones arquitectónicas igualmente en los remates de la cabecera, pero sin emplear, como se veía antes, columnas sobre las escaleras de la cripta y medias columnas adosadas en los pilares. En este caso se habrían rematado posteriormente en forma de cruz los pilares de los pies de las naves, y en la cabecera se plantea una solución similar y más compartimentada de la que se conservaría, solamente y con modificaciones, la que está junto al acceso derecho de la cripta (fig. 214).

Según esta propuesta, no solamente los ábsides laterales, sino también unos pilares adosados a los muros en línea con los pilares de la cabecera, harían que los espacios estuvieran más acotados, aunque hay que advertir que en ninguno de los casos se aportan pruebas para demostrarlo⁵¹⁸.

⁵¹⁸ MEINARDUS, O.: *op. cit.*, p. 21.

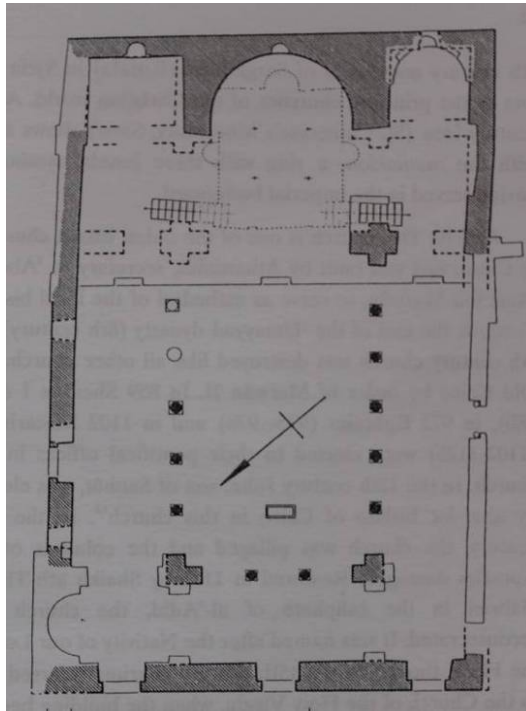


Fig. 213.- Variante de Peter Grossmann de la planta de la iglesia de los Santos Sergio y Baco publicada por Otto Meinardus, p. 21.

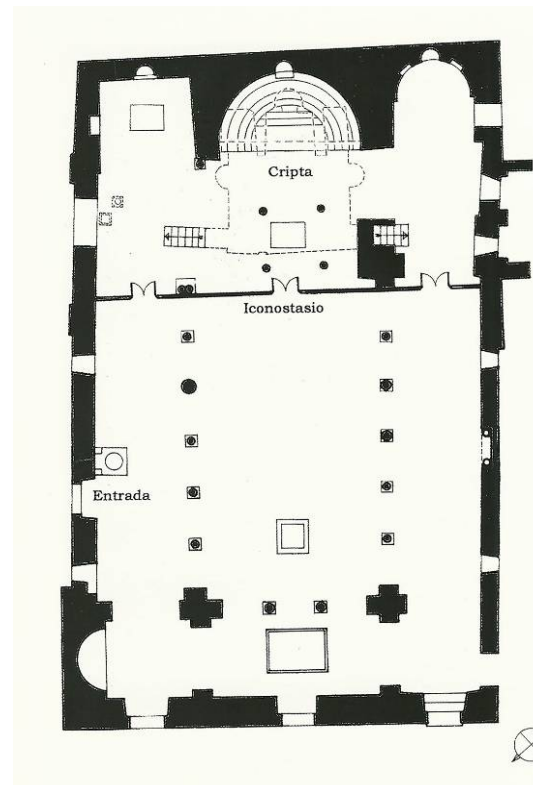


Fig. 214.- Planta de Abu Sirga realizada por José Sancho Roda al comienzo de los trabajos de restauración del equipo español (1999).

En dicha hipótesis puede que tuviera en cuenta el planteamiento de la iglesia de Santa Bárbara, cercana a Abu Sirga, donde los pilares de la cabecera no llegan a tener forma de cruz pero siguen guardando simetría; aunque hay que tener en cuenta que esta iglesia también sufrió importantes modificaciones en el primer cuarto del siglo XX y todo parece indicar que tuvo muy presente la iglesia de Abu Sirga como modelo (figuras 226 y 227). En cualquier caso, en lo que respecta a la planta, lo único que queda claro a la vista de las irregularidades es el intento de inscribirla en un rectángulo, alterado de forma evidente por las sucesivas reformas que se han ido dando a lo largo del tiempo.

Grossmann también se lamentaba de que apenas existan iglesias paleocristianas a lo largo del delta del Nilo cuando históricamente tuvieron que existir, aludiendo a los edificios del Viejo Cairo como únicos vestigios⁵¹⁹, pero ¿habría que considerar estas iglesias como paleocristianas, o bizantinas, al ser posteriores a la invasión árabe?. Sobre ello se reflexionará más adelante.

⁵¹⁹ GROSSMANN, P.: *op. cit.*, 2001, p. 415.

Por las plantas de Monneret de Villard y Krautheimer queda claro que la apertura de la puerta lateral (norte) es posterior a la intervención del *Comité*, a pesar de que A.J. Butler dudara sobre su existencia, por lo que puede que intuyera algún rastro. Este detalle es interesante, porque si fuera una actuación posterior las ménsulas de madera que la decoran podrían ser reaprovechadas y su apertura influenciada.

La capilla a los pies de la nave izquierda se transformó con posterioridad a Butler en capilla-baptisterio, pero el autor ponía el espacio en sí en relación con el Monasterio Blanco (fig. 215), donde existe otra muy similar en la misma disposición; inclinándose a pensar que en origen era la capilla del baptisterio y que tendría la entrada mirando hacia el nártex y no hacia la calle⁵²⁰. Este hecho mostraría nuevamente la forma de actuar del *Comité* al transformarla en capilla del baptisterio.

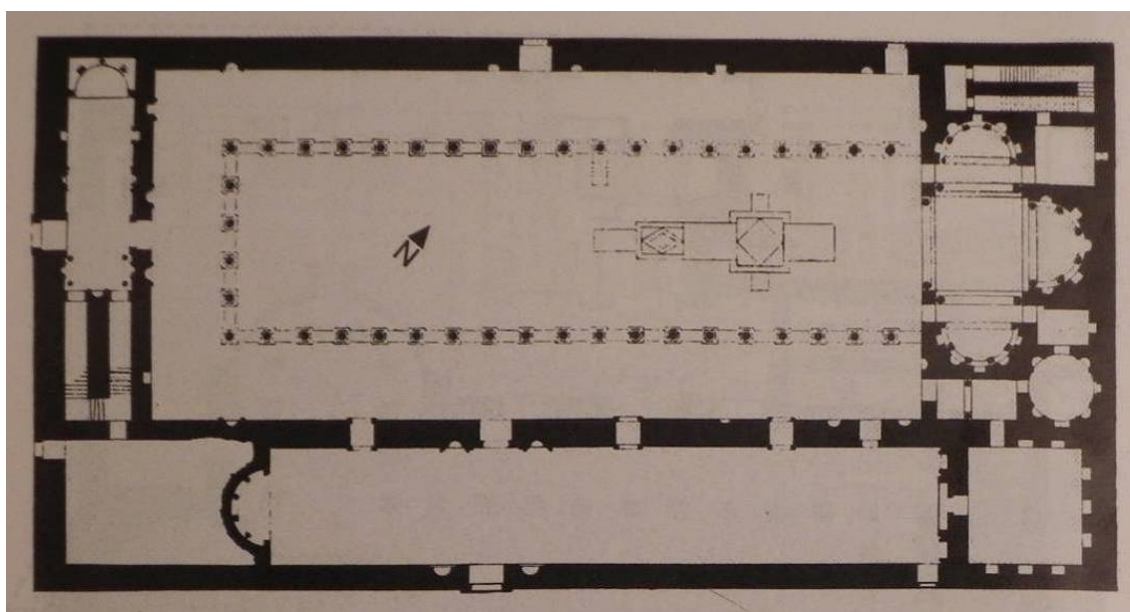


Fig. 215.- Planta de Deir-el-Abiad (Monasterio Blanco), levantado hacia el año 440. Publicado por Richard Krautheimer en su obra *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*, p. 136.

En el extremo contrario de la misma nave resulta evidente que el ábside de Abu Sirga se transformó, seguramente en época mameluca, como demuestra la decoración de mocárabes de la falsa cúpula (fig. 105), lo que puede hacernos dudar seriamente de la forma que presenta en la actualidad su planta.

⁵²⁰ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 183.

El santuario, entendido como el lugar acotado en torno al baldaquino y el altar (*matbah* en árabe), que en copto se denomina *haykal*, actualmente se encuentra ampliado a parte de lo que A.J. Butler denominó coro o transepto⁵²¹. Contiene estrictamente el baldaquino principal y su correspondiente altar, así como la tribuna de mármol adosada al ábside semicircular. Está en el centro de la parte oriental del templo, aunque para Grossmann en algún momento las capillas que lo flanquean se transformaron para convertirse igualmente en santuarios⁵²². En todos los casos los altares están separados del muro para permitir al celebrante recorrer su perímetro, utilizándose los laterales solamente en las grandes celebraciones, como Navidad, Pascua, Domingo de Ramos, o la fiesta de la Exaltación de la Cruz. También cuando excepcionalmente se celebra más de una misa, pues la liturgia copta prohíbe utilizar en un mismo día el mismo altar o los mismos ornamentos litúrgicos⁵²³.

Para Grossmann las adaptaciones realizadas hasta conseguir la actual disposición de la zona del crucero habrían modificado en gran medida el aspecto original del templo, pues la eliminación de columnas habría roto la simetría y una división muy marcada de las tres naves. De esta forma quiere demostrar también que la cripta habría podido ser un añadido posterior, pues las dos primeras columnas a ambos lados de la cabecera vendrían a coincidir con los accesos actuales. De haber sido así la modificación completa habría estado realizada en el siglo XIV, pues aunque una gruta o cueva se documentaba en el siglo anterior, sería en ese momento cuando no hay lugar a dudas con la descripción de las escaleras de acceso y la localización bajo el coro⁵²⁴.

En cualquier caso, con anterioridad pudo tener lugar la colocación de los pequeños arcos apuntados existentes entre los intercolumnios por encima del dintel de madera; más teniendo en cuenta que la pieza a modo de zapata que lo conecta con las columnas tiene aproximadamente la misma sección que el arranque de los arcos (fig. 100). Ya se han hecho varias alusiones a los mismos, pero también fueron uno de los elementos que llamaron la atención de los integrantes anónimos de una peregrinación

⁵²¹ Del plano de A.J. Butler hay que destacar la disposición del baldaquino y la del altar principal, en ese momento adosados a la tribuna de la cabecera del ábside y rodeados de tramos de iconostasio.

⁵²² Para Grossmann estaría claro que solamente existiría un ábside, el central, siendo los otros dos adaptaciones posteriores.

⁵²³ LEEDER, S.H.: *op. cit.*, pp. 169-182.

⁵²⁴ La alusión a la doble escalera queda clara a partir de Piloti (1420).

vascongada que en 1902 viajó por Tierra Santa y que a su paso por El Cairo copto describió la iglesia de San Sergio como una de las maravillas de su arte con estas palabras:

*Las extrañas ojivas que coronan los intercolumnios, no arrancando de las columnas, sino montadas sobre vigas de madera muy repintadas, que a guisa de arquitrabe corren sobre aquellas; la armazón del techo al descubierto; las tribunas con celosías; la división en tres departamentos por mamparas, y sobre todo las preciosísimas tallas de cedro e incrustaciones de marfil de esas mamparas, producen las mayores admiraciones y sorpresas*⁵²⁵.

La recopilación de fotografías y postales antiguas nos permite interpretar con imágenes las descripciones hechas a finales del siglo XIX y principios del XX, reconociendo algunos de los principales elementos que cambiaron posteriormente de ubicación o desaparecieron.

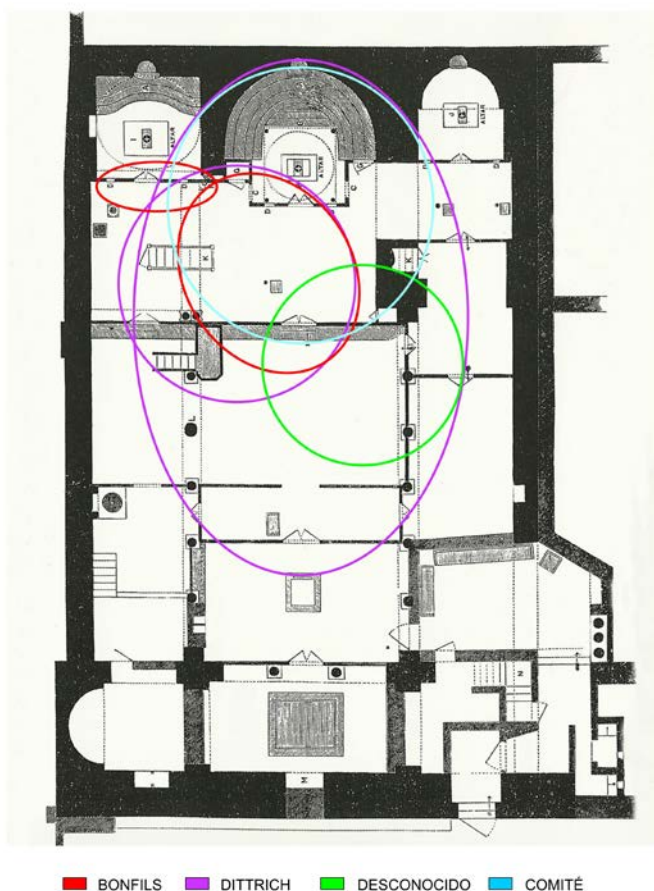


Fig. 216.- Plano de la iglesia de los Santos Sergio y Baco publicado por A.J. Butler en 1884, adaptado para mostrar la correspondencia con las fotografías antiguas localizadas. Elaboración propia.

⁵²⁵ MARTÍN ASUERO, P.: *op. cit.*, p. 177, en referencia a la *Crónica de la Peregrinación Vascongada a Tierra Santa y Roma en 1902*. Bilbao, Editorial Vizcaína, 1903.

Dos de esas imágenes fueron tomadas por el alemán Paul Dittrich, activo en Egipto entre 1880 y 1918, y considerado “El fotógrafo de la Corte”. Se especializó en retratos, pero captó igualmente escenas costumbristas y monumentales por todo el país⁵²⁶, incluyendo el Viejo Cairo. Sus fotografías han sido localizadas primeramente en diferentes páginas web como si de postales se tratara, aunque finalmente se ha podido dar con la obra en la que aparecieron publicadas en 1918.

La primera de ellas muestra la nave central con tres de las celosías (fig. 217). Se aprecia igualmente el suelo y la posición exacta que ocupaban las vigas de madera que actualmente están embutidas en los muros, que en origen cruzaban transversalmente la nave central apoyadas en el dintel que hay sobre las columnas.



Fig. 217.- Fotografía de Paul Dittrich publicada en 1918 y obtenida en primera instancia en la web www.commonsm.wikimedia.org (14/12/2014).

⁵²⁶ IVERSON, B.: *Paul Dittrich*, en www.geh.org/link/Bn/dittrich.html, 2/06/1999.

La fotografía confunde un poco en cuanto a lo que sucede en un segundo plano, pues se montan elementos y no se diferencia exactamente la posición que ocupaban algunos de ellos, como por ejemplo los iconos.

Por ese motivo es fundamental la segunda de las fotografías (fig. 218), pues aclara estas dudas y nos permite identificar con exactitud algunos elementos que se intuyen en la imagen anterior. Sobre la celosía situada encima del banzo de mármol, como describe A.J. Butler, estaban expuestos un buen número de iconos que las imágenes nos permiten reconocer perfectamente. En primer lugar una fila de quince iconos más pequeños enmarcados en formato de arco de medio punto, que actualmente se exponen en la pared sur de la iglesia (figuras 169-182) y, sobre ellos, siete iconos de mayor tamaño, la mayoría colgados desde hace tiempo en el muro norte (fig. 167).

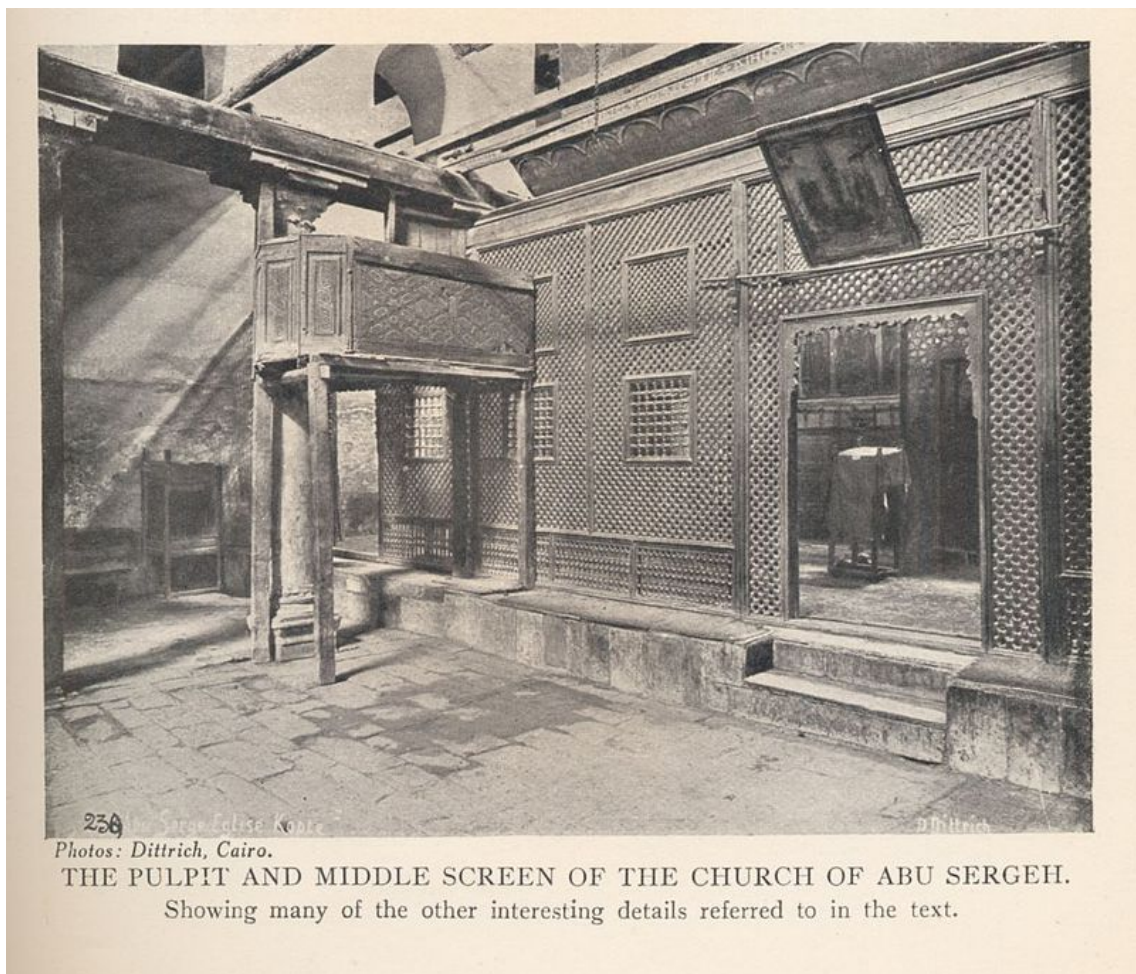


Fig. 218.- Fotografía de Paul Dittrich publicada en 1918, pero sin duda realizada antes de 1908. Obtenida de la web commons.m.wikimedia.org (14/12/2014).

Ahora bien, la descripción de A.J. Butler habla de quince iconos pequeños y nueve grandes, por lo que evidentemente en algún momento se desmontaron dos de los grandes, pero que aún se conservan en la iglesia; los arcángeles Miguel y Gabriel. Actualmente seis están en la pared de la nave norte (Fig. 167. Cristo y cinco apóstoles) y tres se encuentran repartidos a los pies de las naves (la Virgen y los arcángeles).

No menos interesante es que se vea perfectamente el púlpito o ambón original “desaparecido”⁵²⁷, descrito por A.J. Butler como de *madera de palisandro taraceado en ébano y marfil con escalera móvil*, que fue sustituido posteriormente por uno de mármol soportado por estrechas columnas y con escalera fija a imitación del de las iglesias de Santa Bárbara o al-Muallaqa. También en un segundo plano se aprecia uno de los atriles que precedía al santuario, una de las pantallas de iconostasio sin taracera del *haykal* central cuando estaba más cerca de la tribuna del ábside (que es la que se encuentra actualmente junto a la parte central del iconostasio), y otro conjunto de iconos que no se llega a distinguir bien, pero que como se verá se han podido identificar.

Se ha podido localizar finalmente el libro en el que se publicaron ambas fotografías, que seguramente se despegarían de uno de los ejemplares, pues en una de ellas se daba la pista de que complementaban un texto. Su autor fue S.H. Leeder, pero aunque toma las imágenes como referencia para hablar de las iglesias coptas no decía nada concreto de Abu Sirga, sirviendo las imágenes como complemento a un texto en el que se desarrollan aspectos generales de la liturgia, los elementos empleados en ella, y algunas costumbres⁵²⁸.

Muy similares a las mostradas hasta ahora y tomadas unos años antes son dos fotografías del francés Félix Bonfils (1831-1885)⁵²⁹, que recorrió Oriente Medio en la segunda mitad del siglo XIX. De la primera de ellas (fig. 219) se puede destacar un pequeño detalle que puede pasar desapercibido; que el icono que aparece sobre la puerta no es el mismo que el de la imagen anterior, aunque ambos, de tamaño similar y representando el Calvario, se conservan aún en la iglesia (fig. 220).

⁵²⁷ Los paneles que decoraban el antiguo ambón se encuentran actualmente repartidos entre el Museo Copto y en el Museo Británico, como se verá en el apartado 5.8.

⁵²⁸ LEEDER, S.H.: *op. cit.*, pp. 169-182. Las fotografías se encuentran concretamente en la página 176.

⁵²⁹ www.getty.edu (The Getty Research Institute).

Fig. 219.- Fotografía de Félix Bonfils que muestra la puerta de acceso al coro antes de la modificación espacial llevada a cabo por el *Comité*. Subida por dioscorus-boles a www.tumblr.com (26/12/2014).

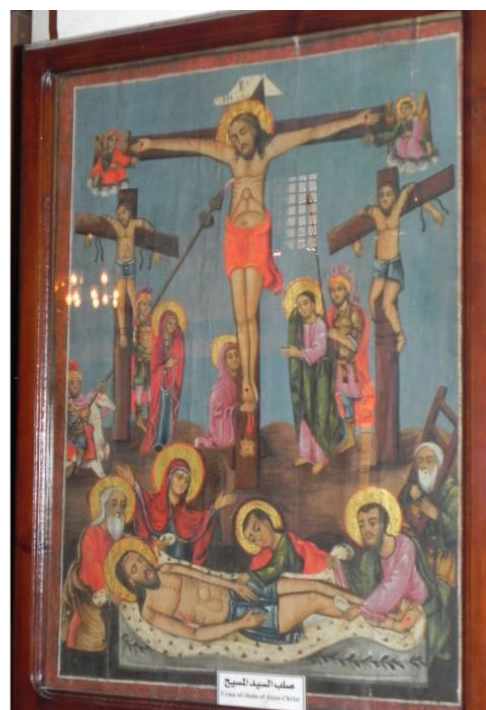
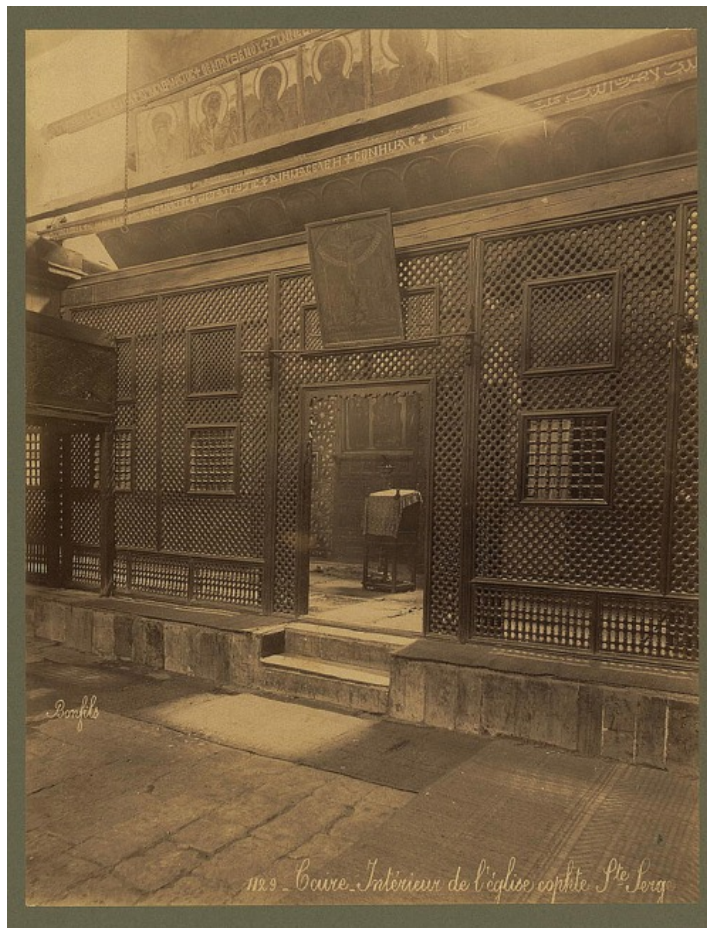


Fig. 220.- Iconos representando la Crucifixión (izquierda) y la Lanzada y el Llanto sobre Cristo muerto (derecha), que en su momento se situaron sobre la puerta de acceso al coro de Abu Sirga. Fotografías del doctorando.

La segunda fotografía de Bonfils es muy interesante porque nos permite comprobar que el tramo de iconostasio que a día de hoy se conserva en la nave izquierda, precediendo a la entrada norte de la cripta, es el que se encontraba ante el *haykal* del ábside norte (fig. 221). También se puede ver que los relieves tallados se readaptaron posteriormente al panel en el que se encuentran en la actualidad, puesto que el de la fotografía tenía una decoración más plana; y que de las tres grandes pinturas descritas por Butler como *ninguna antigua ni bien ejecutada*, se puede identificar con seguridad la primera: el arcángel Gabriel, del que el inglés destacaba *el extraño y desconcertante instrumento o emblema* que porta. Su mano izquierda sujeta una cruz alta y con tres travesaños que definió como *cruz del patriarca de Jerusalén*, y en la derecha lo que para el autor podría ser un espejo de mano similar a los que pudo ver en las barberías de El Cairo por aquellos tiempos⁵³⁰ (fig. 222).



Fig. 221.- Fotografía de Félix Bonfils en la que se muestra el iconostasio que precedía la capilla del ábside izquierdo antes de la intervención del *Comité*. Obtenida en www.gopixpic.com (13/10/2014).

⁵³⁰ BUTLER, A.J.: *op.cit.*, 1884, p. 194.

Aunque tenga tres representaciones, el icono es en realidad uno. Lo que ocurre es que está dividido por una decoración arquitectónica pintada, que pudo dar pie a Butler a interpretar que se tratara de tres iconos independientes, o que lo entendiera así.



Fig. 222.- Icono de la Virgen con el Niño entre los arcángeles Gabriel (a la izquierda de la imagen) y Miguel (a la derecha). Fotografía del doctorando.

Una postal igualmente interesante, por ser contemporánea de las fotografías anteriores, fue localizada por José Sancho en la librería alemana de El Cairo, aunque se ha podido encontrar igualmente en Internet (fig. 223). Vuelve a evidenciar los grandes cambios en la distribución y decoración que han tenido lugar en la iglesia a lo largo del último siglo, resultando reconocibles el pequeño tramo de iconostasio que hay en la línea de las columnas; que actualmente está cerrando la capilla del baptisterio (fig. 121), y el icono de los santos Sergio y Baco (fig. 58).

Otro detalle es que en esta ocasión no había icono sobre la puerta, lo que permite ver completa la inscripción en árabe que transcribió A.J. Butler: *Ya Allah al Khalâs (O Dios, Salvación)*.

Butler no daba ningún mérito artístico al icono de los santos Sergio y Baco, pero se aprecia que la estructura que lo enmarcaba no tiene nada que ver con la actual, mucho más moderna. A la derecha también se intuye el inicio de una celosía en la que decía que estaba colgado el icono de la Huida a Egipto, aunque no se pueda precisar exactamente cuál de los dos que existen con esta iconografía actualmente en la iglesia.

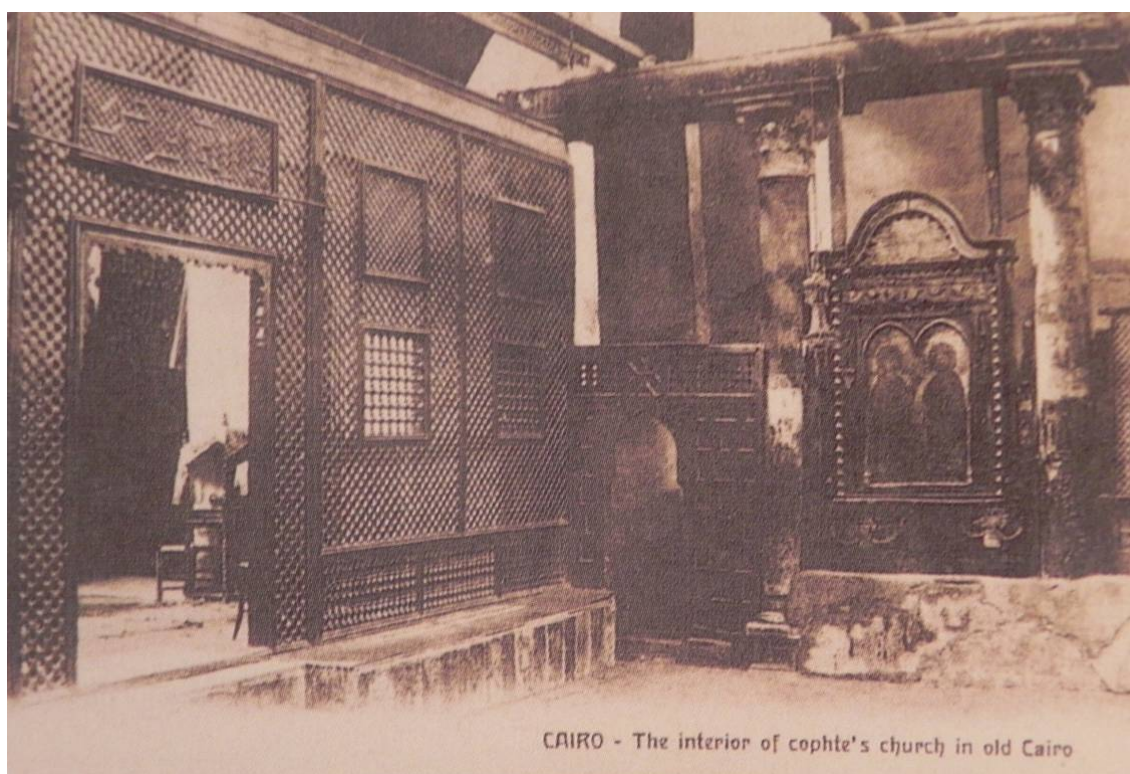


Fig. 223.- Postal editada por L. Scorzis & Co en la que no se detalla en el anverso ni en el reverso que se trate de Abu Sirga. Colección José Sancho Roda.

Respecto a la galería y la techumbre, la figura 224 es muy esclarecedora a la hora de entender a la perfección la descripción de Butler. Se trata de una fotografía de archivo del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* fechada en torno a 1897, aunque como se ha podido comprobar y se verá más adelante, a pesar de que en esa fecha se hable de la necesidad de tomar fotografías de los monumentos cristianos del Viejo Cairo posiblemente algunas no se llegarían a realizar hasta 1914, justo antes de las intervenciones. Lo más interesante en este caso es que la galería se encontraba cegada al readaptarse como espacio doméstico⁵³¹, aclarando el padre Jullien que se

⁵³¹ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, pp. 184 y 185.

cerró cuando las mujeres pudieron asistir a los cultos en la planta inferior con los hombres⁵³².

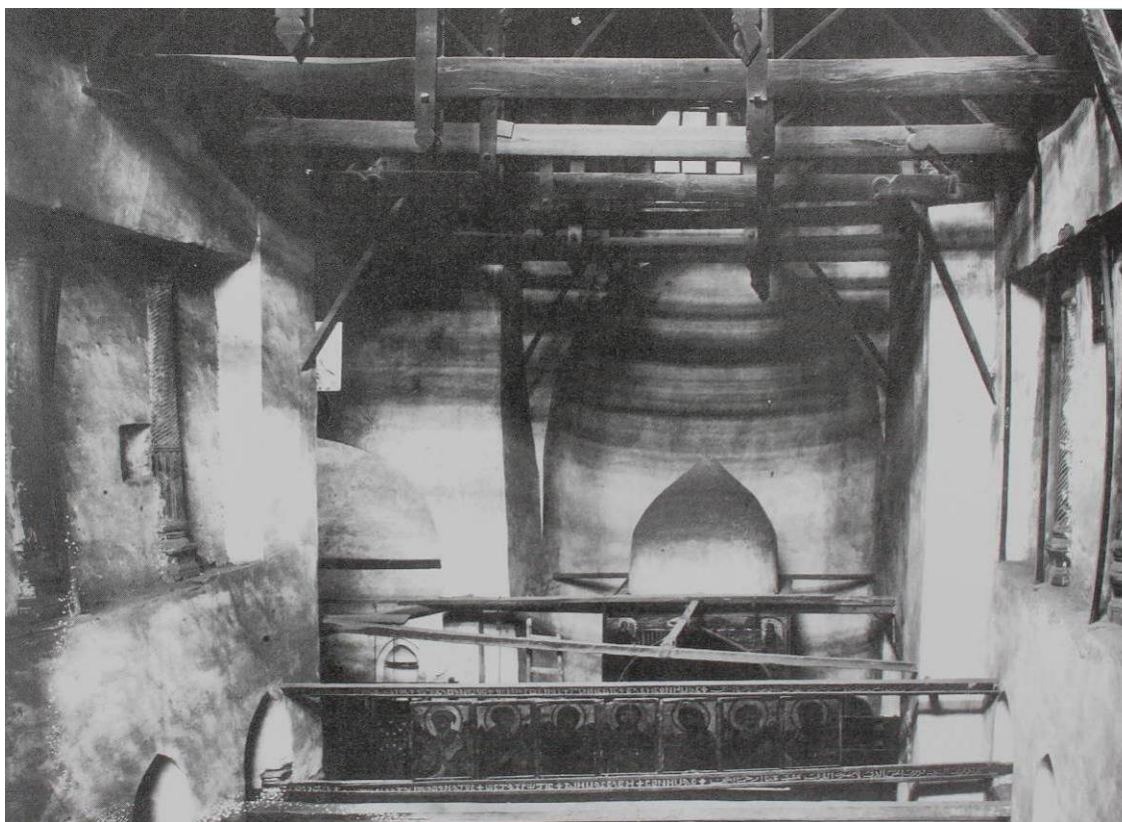


Fig. 224.- Galería y techumbre de Abu Sirga anterior a 1918. Archivo del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*, concretamente la fotografía registrada con el número 6 o 7 en la relación de la figura 225. Publicada por Peter Sheehan en *Babylon of Egypt*, p. 131.

Pero, ¿cuándo, cómo y por qué se llevaron a cabo las modificaciones de los espacios interiores de la iglesia?. En base a la cronología de las fotografías mostradas, y si los datos que las acompañan son correctos, tuvieron efecto entre los inicios del siglo XX y 1920, lo que se puede concretar gracias a las actas del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*. Cómo se llevaron a cabo, y su envergadura, también se va a poder mostrar, en buena medida gracias a la última restauración (expuesta en el punto 6.2). Mientras que con respecto a por qué se realizaron es también la restauración la que nos puede dar las claves, pero desde un punto de vista teórico, pues Egipto no quedó al margen del interés general en esos momentos por salvaguardar el patrimonio histórico-artístico, aunque tuviera claramente preferencia el arte islámico.

⁵³² JULLIEN, M.: *op. cit.*, p. 230.

Como argumenta Ignacio González-Varas, el concepto de monumento que tenemos actualmente se asienta en el Romanticismo decimonónico, que sirvió para que el patrimonio fuese valorado desde distintos puntos de vista, incluyendo el político. El historiador del arte Alöis Riegl (1858- 1905) llegó a definir este interés como *culto*, en base a los valores que transmitía⁵³³, pero personajes como el francés Eugène Viollet-le-Duc (1814-1879) habían anteriormente teorizado y puesto en práctica la idea de intervenir para recuperar, a su manera, el patrimonio. Los criterios planteados por Viollet-le-Duc, aunque sean muy discutibles y se centraran en el gótico, despertaron un interés general por la restauración del que Egipto no quedó al margen.

En 1881 el jedive Tawfiq creó un organismo con nombre francés para que se encargara de la conservación de los monumentos islámicos de Egipto: el *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*, subdividido a su vez en dos comisiones. La primera se encargaba de inventariar el patrimonio islámico y alertar sobre su estado de cara a posibles intervenciones, mientras que la segunda, llamada también *Comisión Técnica*, concretaba las actuaciones. En 1961 sus funciones fueron asumidas por el *Comité Permanente de Monumentos Islámicos y Coptos de la Organización de Antigüedades Egipcias*, actualmente conocido como *Consejo Supremo de Antigüedades*.

El arquitecto húngaro Max Herz Pasha fue el encargado de orientar los trabajos del *Comité* entre 1890 y 1914, fecha en la que fue expulsado de Egipto por ser considerado “enemigo exterior”⁵³⁴. A pesar de ello, su labor es actualmente muy valorada, ya que se le considera el pionero de la conservación y restauración en Egipto y se califica su labor como “ética”, al limitarse, en teoría, a descubrir las formas originales de cada monumento y restaurar solamente aquello de lo que se tenían datos fiables⁵³⁵.

A la vista de las actas del *Comité*, editadas en francés y algunas de ellas traducidas al árabe, se comprueba que en principio el interés patrimonial se ceñía a los monumentos islámicos, no siendo hasta 1897 cuando la Segunda Comisión,

⁵³³ GONZÁLEZ-VARAS, I.: *Conservación de Bienes Culturales; Teoría, historia, principios y normas*. Manuales de Arte Cátedra, Madrid, 1999, pp. 34-43.

⁵³⁴ www.islamic-art.org/comitte/comite.asp (17/11/2014). De dicha web se han obtenido también las actas originales del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* que se presentarán a continuación.

⁵³⁵ EL-RASHIDI, Y.: *op. cit.*, Nº 651.

Commission Technique, se dedique también a la conservación de los monumentos coptos. En las actas de ese año se dice que tras la decisión tomada en el proceso verbal de la sesión del 4 de enero de 1897, la *Comisión* se había trasladado tres veces al Viejo Cairo para examinar las iglesias coptas y exponía por ello sus observaciones. Se comenta igualmente que había sido el Patriarca quien había proporcionado la lista de los monumentos y que había servido de guía M. Nakhala bey el-Barati.

El segundo de los monumentos visitados fue la iglesia de los Santos Sergio y Baco, a la que se refieren también como Abu Sirga. En cualquier caso resulta evidente la influencia que tuvo en estos hechos Alfred J. Butler, al que se alude en varias ocasiones en las actas, como consecuencia del interés que suscitó su publicación sobre las iglesias coptas. Por este motivo, como se apuntó al hablar del arte copto, hay que considerar al británico como la personalidad que lo puso en valor.

En ese momento se estimó que la iglesia estaba bastante bien conservada y que se distinguía por su disposición, destacándola por ser de las más originales; así como por el trabajo de sus taraceas (en clara referencia a los iconostasios de madera y marfil). Hablaban también de la existencia de la cripta (aludida en este caso como gruta) y de la leyenda que la asociaba a la Sagrada Familia, haciendo referencia a que se hicieran los mismos trabajos propuestos para la iglesia que habían tratado anteriormente (la iglesia “colgante”), que eran:

a.- Clasificarla entre los monumentos coptos a conservar.

b.- Hacer una descripción detallada empleando tanto como fuera posible la fotografía.

c.- Hacer planos y secciones de la iglesia.

Se expresaba también el deseo de que los iconos que se encontraban en ese momento en la tribuna del *haykal* se colocaran en las paredes del templo para poder admirar los mosaicos de mármoles y nácar, así como se advertía de que las casas que rodeaban a la iglesia habían impedido hacer un estudio más en profundidad⁵³⁶.

⁵³⁶ CCMAA: *op. cit.*, Fasc. 14, 1897, pp. 103-105.

Las intervenciones directas del *Comité* comenzaron en 1908, aunque no quedaron reflejadas claramente hasta 1912. En ese año, concretamente tras la reunión que tuvo lugar el 14 de marzo, fue para hablar de los accesos.

Se dice en el acta que tras la reunión los participantes fueron llevados a la iglesia, donde el arquitecto jefe explicó que el suelo de la calle que rodea la fachada estaba en ese momento elevado sesenta centímetros con respecto al pavimento de la iglesia, aunque no suponía ningún problema al existir otra entrada a través de un anexo situado detrás del edificio. No se puede precisar lo que se entendía en ese momento por “detrás del edificio”, pero se dice también, y esto es importante, que tras las últimas obras ejecutadas habían quedado abiertas en la fachada principal las tres puertas correspondientes a cada una de las naves y que tenían acceso directo al nártex, lo que haría poco conveniente que hubiera esa diferencia de nivel. Desnivel que sigue existiendo en la actualidad.

Herz Bey, arquitecto jefe, propuso remediarlo limpiando la calle, pensando igualmente en la evacuación del agua de lluvia, lo que agradó al *Comité* siempre y cuando se alcanzara un acuerdo con los vecinos afectados. Esta intervención, si entendemos “limpiar” como recuperar el nivel del suelo original, no llegaría a realizarse por completo, quedando seguramente tal y como se mostrará en uno de los detalles de la figura 228. Por último se decía que el ábside sur no tenía nada de luz, por lo que a propuesta de Herz Bey se decidió demoler parte de una casa contigua para abrir una ventana en el muro⁵³⁷. Dicha ventana no ha quedado registrada en algunos de los planos mostrados anteriormente, lo que resulta curioso teniendo en cuenta que la mayor parte fueron posteriores a las intervenciones llevadas a cabo por el *Comité*, por lo que el acceso podría estar muy restringido.

En el año 1914 el *Bulletin du Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* presenta una relación de las fotografías tomadas de los monumentos coptos antes de las intervenciones para documentarlos, siendo curiosamente Abu Sirga el primero de ellos⁵³⁸ (fig. 225).

⁵³⁷ CCMAA: *op. cit.*, Fasc. 29, 1912, p. 35.

⁵³⁸ *Ibidem*, Fasc. 31, 1912, p. 226.

C. — MONUMENTS COPTES DU CAIRE.

Fig. 225.- Relación de fotografías encargadas por el Comité de la iglesia de Abu Sirga registrado en 1914 y su correspondiente formato: 1.- Entrada al callejón que conduce a la iglesia; 2.- Entrada a la iglesia y fachada oeste; 3.- Nave: lado oeste antes de los trabajos; 4.- norte; 5.- este; 6.- Nave: galería y detalles de la carpintería de todo antes de los trabajos; 7.- Nave: galería y detalles de la carpintería de todo antes de los trabajos (fig. 224); 8.- *Haykal*: nicho y banzos con paneles en mosaico de mármol; 9.- *Haykal*: baldaquino del altar y *higâb*; 10.- Parte baja del lado norte vista hacia el oeste; 11.- sur; 12.- Cripta: visión de conjunto (fig. 62); 13.- detalle (de la cripta).

NUMÉROS D'ORDRE.	DÉSIGNATION.	FORMAT en réduction.
A		
ABOU SARGA (ÉGLISE D'), au Vieux-Caire :		
1	Entrée de la ruelle conduisant à l'église.....	24×30
2	Entrée à l'église et façade ouest.....	—
3	Nef : côté ouest avant les travaux.....	30×40
4	— — nord — —	—
5	— — est — —	24×30
6	Nef : galerie et détails de la charpente du toit avant les travaux.....	30×40
7	Nef : galerie et détails de la charpente du toit avant les travaux.....	—
8	Haikal : niche et bancs avec placages en mosaïque de marbre.....	24×30
9	Haikal : baldaquin de l'autel et higâb.....	—
10	Bas côté nord : vue vers l'ouest.....	—
11	— — sud : — —	—
12	Crypte : vue d'ensemble.....	—
13	— (détail).....	—

Dado lo sintético o ambiguo de ciertas referencias, las fotografías antiguas son importantísimas para comprender los trabajos de restauración que se señalan en las actas entre 1908 y 1913, detallados a continuación:

- Limpieza de la fachada, ya que parte se encontraba enterrada, abriéndose el camino que existe actualmente por delante de las tres puertas (figuras 85 y 228).
- Reparación de las puertas de los tres accesos; uno de los cuales conservaba restos de la antigua carpintería con decoración que definen como *de un interés arqueológico incuestionable* (fig. 86).
- Restauración de los muros de ladrillo de las fachadas oeste y norte (figuras 81 y 85).
- Restablecimiento del pavimento interior de la iglesia y de la galería⁵³⁹.

⁵³⁹ Aunque se hable exactamente de triforio se refieren a la galería o tribuna, pues tiene una anchura igual que la de la nave que tiene debajo. FATÁS, G. y BORRÁS, G.M.: *op. cit.*, p. 233.

- Apertura de algunas ventanas en la galería, donde se puede entender que referirse a ellas como *marées* puede hacer alusión a estar situadas contra viento o, por experiencia, evitando también en la medida de lo posible el exceso de luz solar directa.
- Reconstrucción de la escalera de acceso a la galería. El resultado no sería muy satisfactorio, debido a que con el tiempo se resolvería con la actual torre-campanario (fig. 89).
- Se pensó en ese periodo de tiempo investigar sobre la planta original del edificio, pero se comenta que no se pudo hacer en profundidad por tenerse que atender a trabajos más urgentes como:
 - Reparar los muros dañados de la capilla norte del *haykal*, así como los de las dependencias situadas al sur (sin especificar, pero que se trataría de los espacios domésticos registrados en el plano de A.J. Butler).
 - Completo restablecimiento de la tribuna semicircular del ábside central (fig. 108). Se dice que los peldaños y los paneles tenían desperfectos y lagunas considerables, por lo que a la vista de lo conservado se optó por rehacerla completamente reutilizando los elementos antiguos aprovechables (figuras 136 y 137).
 - La cúpula del baldaquino se hizo nueva y se remplazaron las basas y los capiteles deteriorados de las columnas que lo soportan (figuras 101 y 143).
 - Se sustituyó la mesa de altar. Se dice que unas placas de mármol decoradas en bajo relieve con una cruz y molduras en forma de concha en los extremos se adaptaron a los lados de la mesa de altar, enmarcadas por dos columnas, una a cada lado, que proporcionaban a la superficie de la mesa un apoyo más sólido (fig. 272).
 - Se encontraron al demoler la mesa de altar de la capilla norte fragmentos de mármol esculpido que calificaban de “muy interesantes”. Uno de ellos parecía ser de época romana, mientras que los otros serían muy antiguos, pero coptos. También uno de ellos tenía una cruz rodeada por el característico follaje, por lo que sabiendo lo que se hizo en

la tribuna del ábside puede que se colocara en el centro de su base (fig. 137). La comisión pensaba que dicha cruz pudo pertenecer a un ambón, seguramente por las similitudes que presenta con la que tiene el ambón de la iglesia de al-Moallaqa, y lo relacionó con trabajos bizantinos del siglo VI.

- Se dice, y esto es importantísimo, que al tener las naves excesivamente divididas por las celosías de madera se habían eliminado las que no se consideraban necesarias, habiendo distribuido las otras *siguiendo las exigencias legítimas del culto*. Aunque no entran en detalles, es evidente que es el momento en que se redistribuye la iglesia a como se encuentra actualmente, poniendo juntos todos los paneles de iconostasio taraceados.
- Se abrieron ventanas en el muro norte para asegurar una mejor ventilación.
- Se sustituyó el baptisterio antiguo por uno nuevo y se cambió su ubicación a la capilla de los pies de la nave izquierda.

Todos estos datos quedaron registrados por la *Comité*⁵⁴⁰ y en algunos casos se pueden relacionar con asuntos abordados anteriormente o que se tratarán en el apartado dedicado a la restauración.

Aunque no se haga una mención expresa, al hilo de los comentarios de A.J. Butler habría que considerar que en este momento se volvieron a abrir los tramos tapiados entre las columnas de la galería. Y en el caso de los restos antiguos encontrados en la capilla norte se puede entender que son, además de la cruz que se reaprovecharía para el suelo de la tribuna, los aparecidos en el *haykal* durante la última excavación arqueológica, aunque no hay una seguridad absoluta por no estar descritos con detalle. A pesar de la magnitud de las obras, comparando la planta de Butler con la actual se aprecia que los cambios efectuados por el *Comité* fueron más bien espaciales. Se mantendría esencialmente por tanto el diseño anterior a la intervención, algo que no ocurrió con la iglesia de Santa Bárbara, en la que como se puede ver a continuación se transformó completamente su planta para que pasara a parecerse a Abu Sirga.

⁵⁴⁰ CCMAA: *op. cit.* Fasc. 32, 1915-19, pp. 194 y 195.

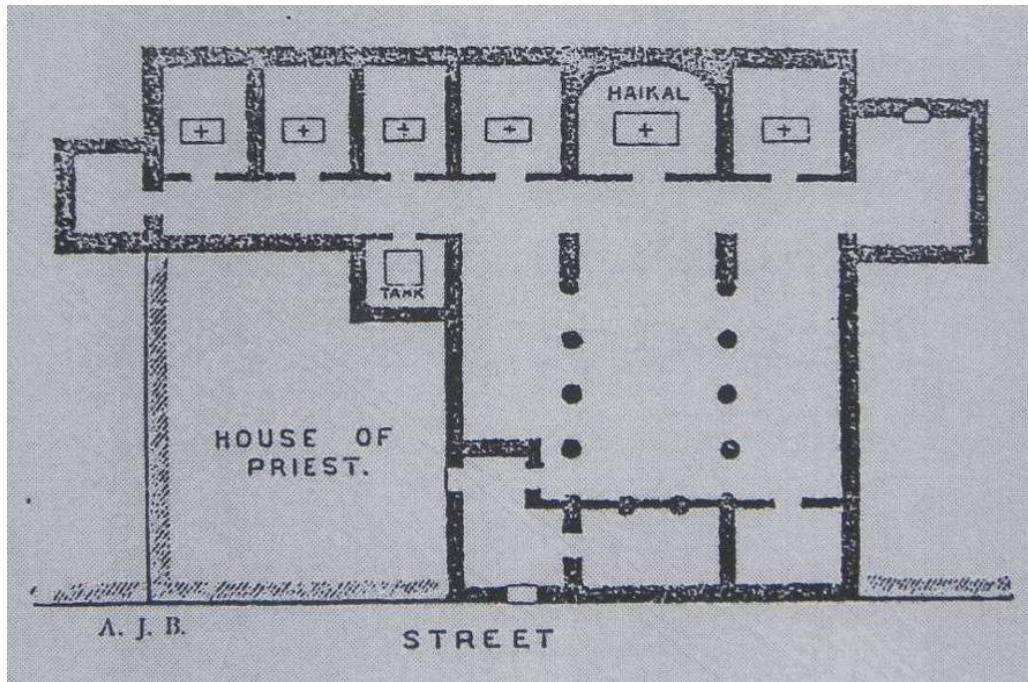


Fig. 226.- Planta de la iglesia de Santa Bárbara antes de la intervención del *Comité*. Proyectada por A.J. Butler. Publicada en *Ancient Coptic Churches of Egypt*. Vol. I, p. 236.

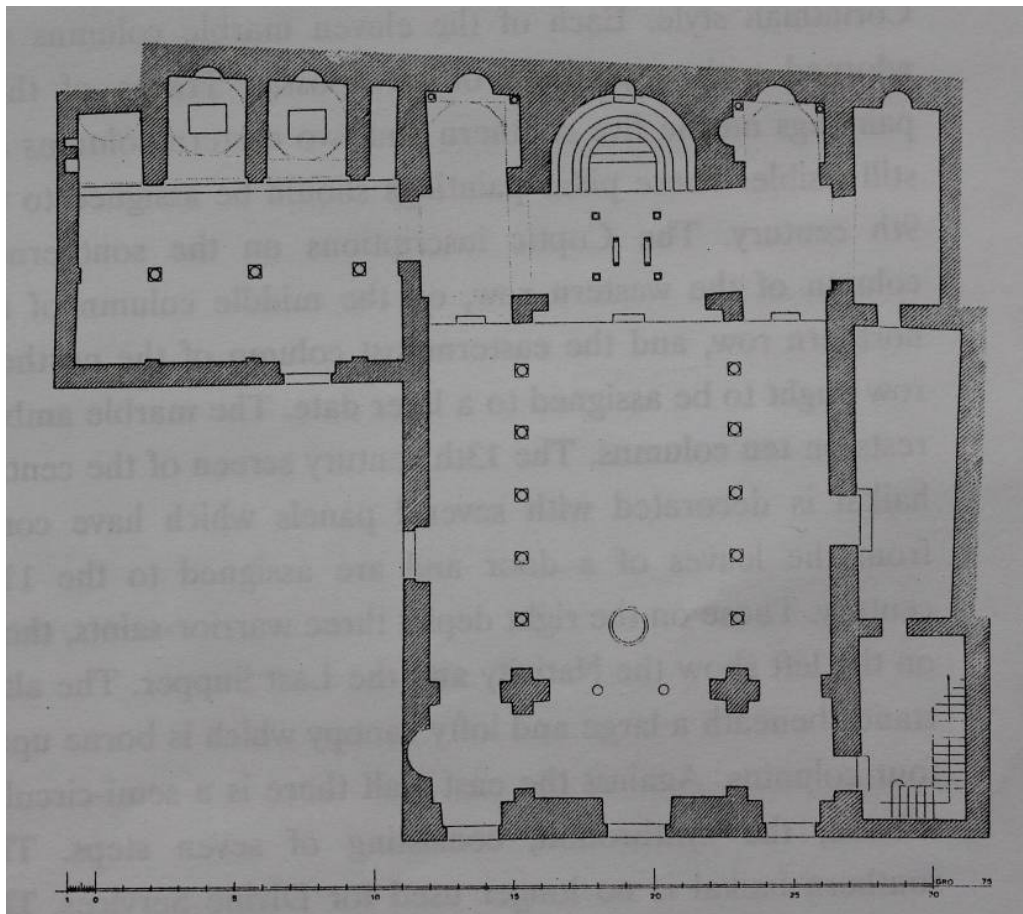


Fig. 227.- Planta de la iglesia de Santa Bárbara en la actualidad. Proyectada por Peter Grossmann, publicada por Otto Meninardus en *The Historic Coptic Churches of Cairo*, p. 27.

Se han podido localizar en Ebay otro conjunto de fotografías que muestran cómo quedó el interior de la iglesia de Abu Sirga justo después de la restauración llevada a cabo por el *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*, correspondiéndose en lo fundamental a su situación actual (fig. 228).



Fig. 228.- Conjunto de imágenes en torno a 1920 en las que se muestra el exterior y el interior de la iglesia de Abu Sirga con una distribución muy similar a la actual. Obtenidas en la web www.ebay.ca/itm/1918-Print-Sait-Sergius-Bacchus-Coptic-Church-Abu-Serga (20/10/2014).

La familia Bestavros conserva dos fotografías del reverendo George, padre de Gabriel Bestavros, posando en la iglesia (figuras 229 y 230). Éstas se han podido localizar igualmente en Internet, y aunque no se puede establecer con seguridad el momento en que fueron tomadas se podrían fechar en los años 30 del siglo pasado; puesto que otra fotografía que se mostrará posteriormente se fecha en torno a 1940 y parece ser posterior. Las fotografías de Internet, obtenidas en la web www.english.ahram.org.eg, están marcadas con las iniciales BADR. En la figura 229 se aprecia que la nave izquierda estaba dividida en parte con celosías y no aparece el ámbón. En la 230 se puede ver que el ábside derecho estaba en uso, algo que no era así al inicio de los trabajos de restauración llevados a cabo por el equipo español.



Fig. 229.- Nave principal de la iglesia de Abu Sirga después de la readaptación de los iconostasios a su estado actual. Publicada en el libro-memoria editado por el Ministerio de Asuntos Exteriores, p. 26.



Fig. 230.- Nave principal de la iglesia de Abu Sirga después de la readaptación de los iconostasios a su localización actual. Publicada en el libro-memoria editado por el Ministerio de Asuntos Exteriores, p. 17.

A ese mismo momento pertenecería otra fotografía donde lo que se muestra es el *haykal* tras la redistribución espacial, con la decoración del altar, la tribuna, y una visión parcial del arranque del baldaquino (fig. 231). Es muy similar a la publicada en el libro-memoria editado por el Ministerio de Asuntos Exteriores, aunque en ese caso la fotografía se tomó desde la derecha del baldaquino y no sale en ella el altar. Habría que destacar especialmente que en ese momento parecían mucho más visibles los restos de pinturas murales que había a derecha e izquierda de la tribuna, sobre los mosaicos de piedras duras y nácar, que en la actualidad son ya prácticamente imperceptibles. Éstos se intuyen en la fotografía en los ángulos superiores.

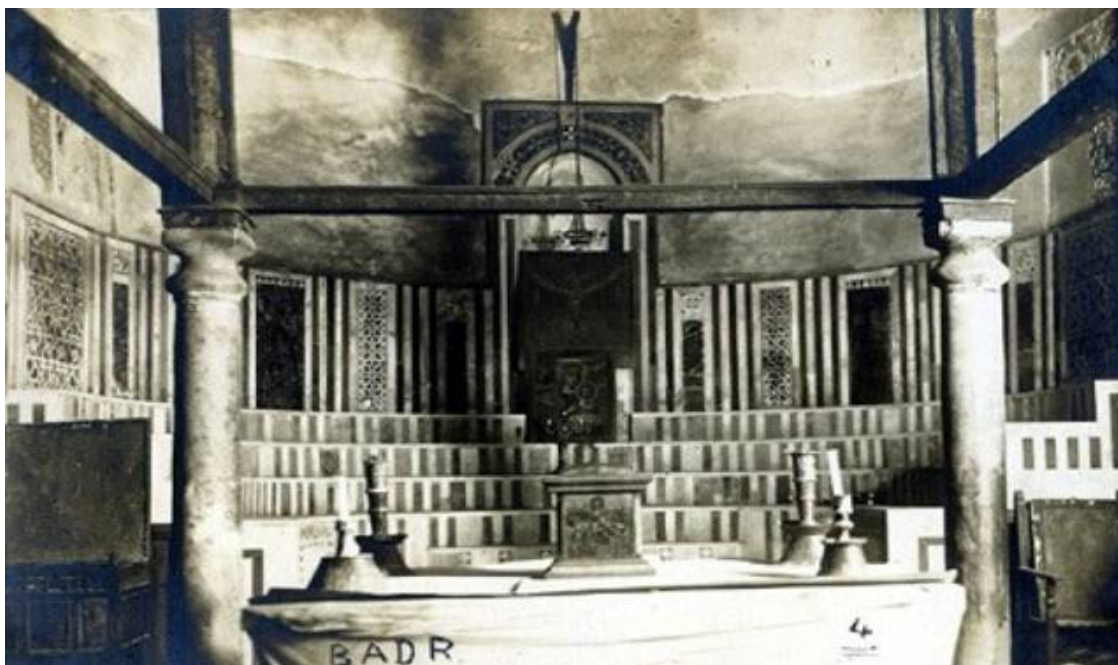


Fig. 231.- Entorno del *haykal* tras la intervención del *Comité*. Imagen obtenida de la web www.english.ahram.org.eg (27/09/2014).

Entre los años 1930 y 1932 quedaron reflejadas en las actas del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* dos referencias a trabajos aparentemente menores; como pedir al señor Tanzin que procediera a la reparación de un cierto número de peldaños rotos en una escalera de servicio; o la decisión de completar las reparaciones en curso en la iglesia⁵⁴¹, sin especificar.

⁵⁴¹ CCMAA: *op. cit.*, Fasc. 36, 1930-1932, pp. 272 y 273.

A pesar de haberse presentado datos clave hay aspectos que tenemos que seguir intuyendo o interpretando, como lo relacionado con la puerta de acceso lateral, que habría implicado tener que hacer una escalera (fig. 83), o la colocación del nuevo ambón. En los dos sentidos es interesante la fotografía localizada en Flickr, fechada hacia 1940 y firmada por L. Cherman, que tiene el interés de ser la única que muestra la nave izquierda completa hasta el iconostasio. Permite ver, por tanto, que la puerta de acceso lateral ya estaba abierta, así como que en ese momento ya se había puesto el nuevo ambón, que destacaba por su blancura. También se habían cambiado parcialmente las lámparas, y los iconos del apostolado estaban colgados ya en la pared.

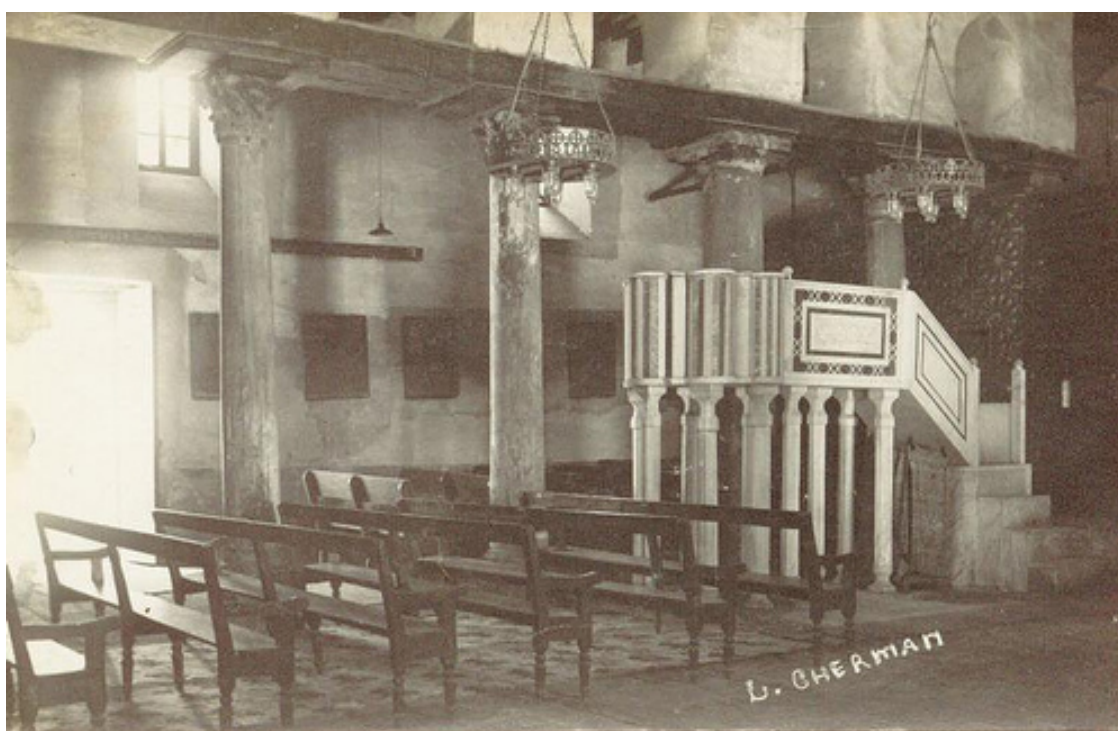


Fig. 232.- Vista de la nave norte y parcialmente de la nave central firmada por L. Cherman, fechada hacia 1940. Colgada en Flickr por Swazi Rose.

No existe, por tanto, una prueba fehaciente de la existencia de la puerta lateral que se pueda remontar con anterioridad a los años cuarenta del siglo XX, como se puede ver en las plantas mostradas⁵⁴². No obstante, dicha puerta ha sido hasta hace pocos años la que se podría considerar como principal, siendo recuperada recientemente para esta función la puerta que hay a los pies de la nave central (fig. 242).

⁵⁴² La planta de Krautheimer aunque sea posterior no muestra dicha puerta, por lo que podría haber copiado en esencia la publicada por Monneret de Villard en 1929, autor al que hace referencia en su obra.

Los detalles que nos permiten apreciar que la escalera lateral es relativamente reciente son: el sistema de ensamblaje por medio de machihembrado, el estado de conservación de los peldaños, y las huellas del cincel dentado con el que se las remató.



Fig. 233.- Detalle de los peldaños de la escalera de acceso lateral a la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

Otro elemento muy interesante, y que suele pasar desapercibido al quedar un tanto oculto, es la gran cruz en relieve que hay en el muro del presbiterio (fig. 107), redescubierta durante los trabajos de restauración. Butler la describió en una nota al pie como hecha en estuco y con pequeñas cruces entre los brazos de una cruz principal con forma maltesa⁵⁴³, lo que resulta un tanto desconcertante al compararla con la Cruz de Malta (fig. 234). Habib, por su parte, la describió como “curiosa” y publicó un pequeño dibujo que coincide exactamente con ella⁵⁴⁴, por lo que sería ocultada en los años 80 por los coptos para intentar borrar seguramente la huella de los franciscanos.

⁵⁴³ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 189.

⁵⁴⁴ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 26.

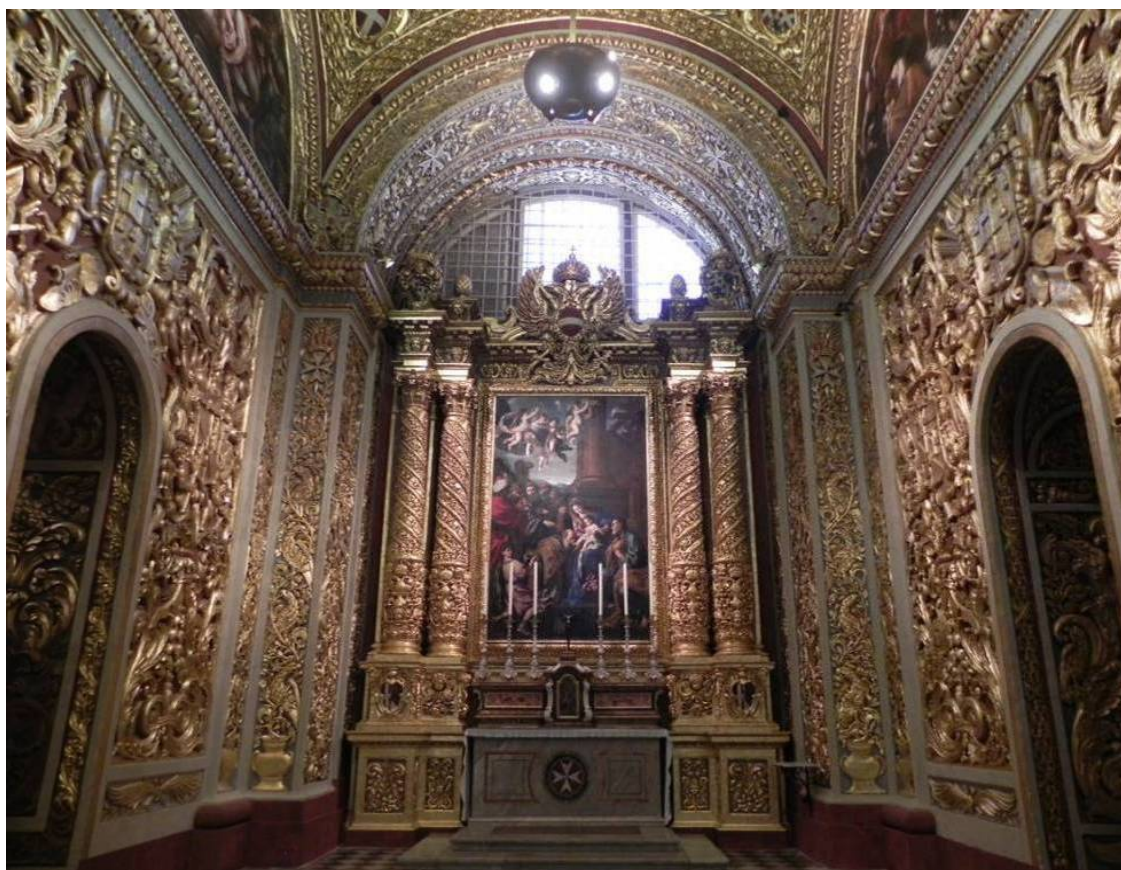


Fig. 234.- Capilla de la Lengua de Alemania en la catedral de San Juan (La Valeta, Malta). Fotografía del doctorando.

La referencia de Butler hace que surjan dudas en la interpretación, pues la cruz que se encuentra en Abu Sirga no guarda ningún parecido con la maltesa. En el verano de 2012 el doctorando, de movilidad Erasmus en Heritage Malta, no encontró ninguna relación entre Malta y Egipto más allá de que la isla fuera uno de los lugares de paso en el itinerario de peregrino a finales del siglo XIX y principios del XX.

Estrictamente nos encontramos ante una cruz central que como mucho podríamos definir como “patada” acompañada de otras cuatro cruces “potenzadas” más pequeñas, por lo que lo más razonable es que se trate de una cruz del Santo Sepulcro, de Tierra Santa o de Jerusalén, como también la reconoció el padre Jullien⁵⁴⁵; pues la relación de los franciscanos con Abu Sirga, como se ha visto, fue histórica. Tras el estudio organoléptico todo parece indicar que se trata de piedra caliza, no de estuco.

⁵⁴⁵ JULLIEN, M.: *op. cit.*, p. 231.

Entre 1941 y 1945 el *Comité de Conservation de Monuments de l'Art Arabe* se refiere conjuntamente a las iglesias de Al-Adra y Abu Sirga de una forma muy ambigua, pues solamente dicen que siendo conscientes de los trabajos que se estaban realizando en estas iglesias las visitaron y los autorizaron. Se sobreentiende que se habían iniciado sin permiso, pero no se precisa su naturaleza⁵⁴⁶.

Entre 1949 y 1950 el *Comité* documenta la intervención llevada a cabo en las cubiertas porque se filtraba el agua de lluvia. Por ello se cambiaron las piezas de pizarra deterioradas, se aplicó una nueva capa aislante, se pusieron ladrillos “aplastados” (que entenderemos como planos) y, finalmente, un mortero de cemento, cal y arena. Este trabajo es el que conserva en la actualidad, recubierto posteriormente de cemento por el exterior.

Más interesante, si cabe, es que en la misma referencia se diga que los elementos de mazonería que soportan el techo se repararon en una altura de 90 centímetros, lo que es complicado de interpretar porque décadas después se volvió a actuar en este elemento con contundencia. La diferencia de cubrición entre la parte más próxima al ábside, abovedada, y el resto, a dos aguas, era algo ya mencionado por Butler cuando decía que la galería tenía el techo plano, la nave central lo tenía apuntado, y el tramo sobre el *haykal* estaba abovedado⁵⁴⁷, aunque el aspecto excesivamente nuevo de las maderas se debe a que entre 1987 y 1992 se sustituyeron buena parte de ellas⁵⁴⁸. También se empiezan desde este momento a documentar los gastos, siendo el montante en este caso 14.364 L.E. (Libras Egipcias)⁵⁴⁹.

Entre 1950 y 1951 se enlucieron con yeso los muros interiores de la iglesia y se hicieron otros dos trabajos que tienen una compleja interpretación. Se trataba de una misma actuación sobre el suelo y sobre el techo referente a un pavimento pero, que no se puede concretar. El coste de estos tres trabajos fue de 78.305 L.E.⁵⁵⁰.

⁵⁴⁶ CCMAA: *op. cit.*, Fasc. 39, 1941-1945, p. 136.

⁵⁴⁷ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 184.

⁵⁴⁸ SHEEHAN, P.: *op. cit.*, p. 138.

⁵⁴⁹ CCMAA: *op. cit.*, Fasc. 40, 1949-1950, p. 213.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, Fasc. 40, 1950-1951, p. 299. Las referencias que a priori son difíciles de interpretar son las reseñadas con los números 2 y 3: 2.- *Pose d'un dallage en ballate sur le sol de l'église* y; 3.- *Pose d'un dallage en ballate sur le toit de l'église*. La palabra “ballate” no existe o no es una palabra en uso común

Las últimas referencias del *Comité* localizadas son del ejercicio 1951-1952 y consistieron en: 1º.- enlucir de yeso la cúpula sur de la terraza y, 2º.- colocar ladrillo viejo en el parapeto sur de la terraza y aplicar posteriormente un enlucido de yeso, lo que supuso un coste de 14.628 L.E.⁵⁵¹. Estos elementos se pueden relacionar con la capilla de la galería sur, actualmente dedicada a los santos Sergio y Baco, aunque Meinardus la conoció dando culto a los patriarcas del Antiguo Testamento. El santuario del lado norte de la galería estaba dedicado a San Miguel⁵⁵² y aunque al comienzo de los trabajos de restauración se utilizaba como trastero, en 2010 ya estaba habilitado de nuevo (fig. 115).

El baldaquino se trasladaría a su posición actual en el mismo momento que se movieron los iconostasios y se cambiaron sus columnas, entre 1908 y 1913. Los capiteles y basas que se colocaron, que siguen presentando un aspecto muy nuevo, son esquematizaciones un tanto bastas del denominado tipo tolní, mientras que el resto del baldaquino, a excepción de la cúpula, que también está documentada que se hizo nueva, se remontaría al siglo XVIII⁵⁵³.

Durante los trabajos de restauración aparecieron restos de unas pinturas murales en el remate del ábside izquierdo de las que se hablará más adelante y que han resultado también ser muy importantes para poder fechar parte del templo en relación con las evidencias arqueológicas. En 2005 el estado que presentaban era tal y como quedaron tras la marcha del equipo español en 2004 (fig. 235), encargándose poco después *Antiquities Found* y ARCE de los trabajos de restauración (fig. 236). Lo curioso es que A.J. Butler no las menciona en su descripción, lo que podría deberse a tres motivos: que estuvieran ya tapadas, que no pudiera acceder, o que no se vieran bien, pues hay que recordar que el *Comité* abrió una ventana debido a la escasa iluminación natural.

actualmente. En el caso del suelo se podría referir a cubrir el suelo con moquetas, pero en lo referente al techo no tiene mucho sentido, a no ser que al referirse al techo se estuviera aludiendo al suelo de la galería, pues ambos suelos desde hace años tienen alfombras.

⁵⁵¹ CCMAA: *op. cit.*, Fasc. 40, 1951-1952, p. 356. Todos estos boletines que recogen las actas del Comité están colgados en la web de la Thesaurus Islamicus Foundation Islamic Art Network (www.islamic-art.org/comite/comite.asp) estando también en Access to Mideast and Islamic Resources (AMIR) <http://amirmideast.blogspot.com.es/2011/02/comite-de-conservation-des-monuments-de.html>.

⁵⁵² MEINARDUS, O.: *op. cit.*, pp. 24 y 25.

⁵⁵³ SHEEHAN, P.: *op. cit.*, p. 135. En los últimos años la cúpula del baldaquino se ha vuelto a sustituir por una de madera vista, imitando a la de los iconostasios antiguos (fig. 142).



Fig. 235.- Ábside derecho durante una visita en el verano de 2005. Fotografía del doctorando.



Fig. 236.- Pinturas murales fechadas en el siglo XIII después de su restauración (2005). Fotografía del doctorando.

No están completas, pero para Elizabeth Bolman se fecharían en el siglo XIII y muestran a Cristo en el cielo sentado en un trono (Pantocrátor), rodeado de una mandorla azul y ángeles (Apocalipsis 4: 6-9); todo enmarcado dentro de un círculo de llamas y con los arcángeles Miguel y Gabriel a los lados.

La autora establece un paralelismo entre ellas y el programa decorativo del monasterio de san Antonio en el Mar Rojo, realizado entre 1232 y 1233, pudiendo ser para ella contemporáneas⁵⁵⁴, aunque en san Antonio se conserva bastante completo y como ha sido restaurado recientemente el resultado es muy llamativo (figuras 156 y 237).

En las pinturas de Abu Sirga aparecen también las representaciones alegóricas del sol y de la luna, tan habituales en el arte copto y que vienen a significar el principio y el fin. Battistini apunta a que estos símbolos tuvieron su origen precisamente en Egipto; en el caso del sol derivado de los cultos a Osiris y Amón-Ra, y en el de la luna a Isis. A pesar de tener interpretaciones positivas y negativas para el cristianismo prevalecieron las primeras, siendo el sol como emblema de Cristo la justicia y la verdad, y aludiendo la luna a María como madre universal⁵⁵⁵. Lo que no puede verse por estar perdido, aunque se puede suponer que estaría representado, es el libro, que mostraría Cristo como depositario del texto sagrado, y por tanto de su autoridad⁵⁵⁶.

Atendiendo a la interpretación de Réau, nos encontraríamos más bien ante un *Cristo en Majestad*, ya que el autor considera que el Pantocrátor siempre está representado en busto; mientras que los animales que lo flanquean, relacionados habitualmente con los evangelistas, serían para los teólogos medievales los cuatro sacramenta de Cristo, que pondrían de manifiesto los cuatro momentos fundamentales de su vida terrena: *Nacimiento, Muerte, Resurrección y Ascensión*⁵⁵⁷. El programa iconográfico completo puede verse en el monasterio de San Antonio (fig. 237), aunque no sea exactamente igual que el recuperado en Abu Sirga.

⁵⁵⁴ BOLMAN, E. S.: *The Newly Discovered Paintings in Abu Serga, Babylon, Old Cairo: The Logos made Visible*. Bulletin of the American Research Center in Egypt, 2006, Number 190, pp. 14-17.

⁵⁵⁵ BATTISTINI, M.: *op. cit.*, pp. 192-194.

⁵⁵⁶ CORTÉS ARRESE, M.: *Caminos de Bizancio*. Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007, p. 243.

⁵⁵⁷ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, pp. 43 y 49.



Fig. 237.- Detalle de las pinturas murales del ábside de la iglesia del monasterio de San Antonio. Fotografía de Alberto Guerrero.

La localización de las escenas es importante porque tanto en el arte copto como en el resto de arte cristiano viene a ser una constante, aunque Cortés Arrese expone con claridad que fueron los teólogos bizantinos quienes consideraron establecer un sistema de representación iconográfica que dispusiera cada imagen en un lugar concreto dentro de las iglesias, acorde igualmente con la liturgia. Un programa que servía también para completar las representaciones que podían encontrarse en el iconostasio y que se consolidó en los siglos X y XI⁵⁵⁸. En el caso del Pantocrátor, a falta en las iglesias coptas de cúpulas arquitectónicas, se empleó el techo de los baldaquinos, mientras que el ábside, como segundo espacio en importancia, se dedicó a la Virgen *Theotokos*. No obstante, puede que con anterioridad a los baldaquinos se emplearan los muros de los ábsides en exclusiva, dado que de lo contrario algunas de las representaciones habrían podido resultar un tanto repetitivas.

⁵⁵⁸ CORTÉS ARRESE, M.: *op. cit.*, 2010, pp. 100 y 152.

Fig. 238.- Detalle de la paja trillada mezclada con el yeso en el enfoscado de las pinturas murales descubiertas en el ábside derecho de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.



Estudiando el enlucido se puede apreciar que contiene paja trillada (fig. 238), al igual que se hacía en época faraónica para darle mayor resistencia, siendo muy similar también la forma de ejecutar la pintura en sí a la faraónica, en cuanto a que la delimitación de los contornos se hace con rojo o con negro sobre un fondo neutro.

Se ha visto que en el monasterio de San Simeón se utilizó cuadrícula y seguramente tuvieron cuadernos de modelos que adaptarían por medio de calcos⁵⁵⁹, aunque en Abu Sirga si se trabajó así es solamente evidente en pinturas sobre tabla.

Los restos encontrados en las excavaciones arqueológicas vendrían a mostrar que técnicamente la pintura mural en Egipto sufrió pocos cambios, prefiriéndose realizarla al seco sobre enlucido de yeso, aunque los romanos introdujeron la cal y con ella la técnica al fresco⁵⁶⁰; así como que a partir del siglo XIII iría cayendo en desuso.

⁵⁵⁹ BADAUWY, A: *op. cit.*, 1949, p. 52.

⁵⁶⁰ MALTESE, C. (Coord.): *op. cit.*, p. 280.

5.8.- OTROS ELEMENTOS QUE PERTENECIERON A LA IGLESIA DE LOS SANTOS SERGIO Y BACO O QUE HAN DESAPARECIDO IRREMEDIABLEMENTE

Tras tantos siglos de historia es normal que se hayan ido produciendo cambios en la decoración de la iglesia de Abu Sirga. Sus bienes muebles sufrirían igualmente en el pasado los ataques esporádicos documentados que pudieron suponer su saqueo o destrucción, aunque por desgracia no se puedan concretar con seguridad la magnitud de los daños ni la cronología exacta.

A lo dicho en el párrafo anterior habría que añadir el comentario que hizo Leeder a principios del siglo XX acerca del poco interés que mostraban los coptos por el mobiliario litúrgico antiguo de cierta calidad, apuntando en este sentido que los turistas podían adquirir elementos de las iglesias tras pactar un precio⁵⁶¹. Podría establecerse igualmente que a finales del siglo XIX ocurriría lo mismo con los iconos, teniendo como evidencia lo ya comentado sobre la pintura que representa a los santos Sergio y Baco conservada en Kiev (fig. 33).

En los años 20 y 30 del siglo XX, aunque no hubiera un evidente interés económico y la intención fuera bien distinta, también hubo un importante movimiento de piezas de arte copto, pues fue el momento en el que su museo incrementó las colecciones con el préstamo indefinido por parte de las iglesias. Desgraciadamente, en este caso una mala gestión inicial impide en muchos casos conocer la procedencia de las obras y la forma en que llegaron a la institución⁵⁶².

La misma intención se prolongó en el tiempo con obras que se sabe incluso pertenecieron a la iglesia de los Santos Sergio y Baco, que queda bien representada con escultura, documento gráfico y textiles; habiendo igualmente piezas que traspasaron las fronteras de Egipto para formar parte de colecciones en el extranjero.

⁵⁶¹ LEEDER, S.H.: *op. cit.*, pp. 176-195.

⁵⁶² VAN MOORSEL, P.: *Treasures of the coptic museum; the icons. Catalogue général du musée copte*. Published with financial support from the Netherlands. Supreme Council of Antiquities Press, Leiden University, 1991, p. 3. Hay obras que tienen inscritas en su superficie el nombre de la iglesia, monasterio o donante particular, pero en muchas de las piezas más representativas la única referencia es “procedencia desconocida”.

En el caso de las piezas de la iglesia de los Santos Sergio y Baco conservadas en el Museo Copto, la mayoría de ellas no están expuestas, no apareciendo tampoco en su web ni en los libros que con carácter general presentan sus colecciones. La excepción es, sin duda, una de sus obras estrella: el altar de madera tallado que fue descubierto por Simaika en la galería⁵⁶³. Su procedencia es por tanto indudable, así como se ha llegado a considerar el único altar de madera que se conserva de época paleocristiana, lo que no es del todo seguro debido a la disparidad de las dataciones (figuras 239 y 240).

Está tallado en madera de pino⁵⁶⁴ y las guías antiguas del Museo Copto lo fecharon entre los siglos IV y VI⁵⁶⁵, mientras que actualmente en su web se establece que es del siglo V⁵⁶⁶. No obstante, por la similitud entre su talla y la de otros relieves podría ser más moderno, lo que no quita que sea igualmente una pieza excepcional. Que se trate del altar original de la iglesia es algo que no se puede asegurar, pero de serlo resultaría ciertamente llamativo.



Fig. 239.- Primitivo altar de la iglesia de Abu Sirga, actualmente en el Museo Copto (100 x 120 x 75 cm.). www.coptic-cairo.com (20/03/2015).

⁵⁶³ HABIB, R.: *The Coptic Museum, a General Guide*. Le Caire, 1967, p. 102, n° 236.

⁵⁶⁴ GABRA, G. & EATON-KRAUSS, M.: *op. cit.*, pp. 194-195.

⁵⁶⁵ COQUIN, Ch.: *op. cit.*, p. 110.

⁵⁶⁶ www.coptic-cairo.com (20/03/2015).

Los cuatro lados presentan columnas exentas, en su mayoría torsas y están rematadas por capiteles corintios, pero el esquema general de la composición viene a ser a base de arcadas cegadas por una concha que tiene en su centro una cruz; tres en los lados largos y una en los cortos. El resto de espacios se completan con decoración vegetal y cruces entre guirnaldas, elementos muy característicos de la decoración copta. Tras las últimas reformas en la institución museística se expone bajo un baldaquino de época mameluca que procede de la iglesia de al-Muallaqa (fig. 240).



Fig. 240.- Altar procedente de la iglesia de Abu Sirga tal y como se expone en la actualidad en el Museo Copto sobre el remate de un baldaquino de época mameluca procedente de la iglesia de al-Muallaqa. Fotografía del doctorando.

En el campo de la escultura es también digno de mención el relieve de madera de la Colección Kevorkian de Nueva York, que se expuso como inédito en el Brooklyn Museum en 1941 (fig. 241). Se presentó como perteneciente a la decoración de un iconostasio de Abu Sirga, y representa el Sacrificio de Isaac en un formato similar a los relieves conservados actualmente.



Fig. 241.- Relieve de la colección Kevorkian representando el Sacrificio de Isaac. Imagen obtenida de la obra *Pagan and Christian Egypt: Egyptian Art from the first to the tenth century A.D.*, p. 78.

Se ha fechado entre los siglos X y XI, y aunque no se aprecie bien en la imagen en la referencia del catálogo se llegó a decir que tenía muchos restos de pan de oro sobre base de yeso⁵⁶⁷, algo que de ser cierto marcaría serias diferencias con respecto a los vistos anteriormente. Jhon Beckwith lo volvió a mostrar en *Coptic Sculpture (300-1300)* junto a otros ejemplos, entre los que hay que destacar los conservados en el British Museum procedentes de al-Muallaqa. El autor no aseguró su procedencia, pero le sirvió para mostrar la forma en que el arte islámico asimilaría el copto; a diferencia de los de al-Muallaqa, cuyo estilo entiende que es más refinado⁵⁶⁸.

⁵⁶⁷ CHARLES OF LONDON GALLERIES, NY: Catálogo de la exposición *Pagan and Christian Egypt: Egyptian Art from the first to the tenth century A.D.* Brooklyn Museum 23/01 – 9/03/1941, Publishing Center for Cultural Resources, New York, 1941, pp. 31 (referencia) y 78 (imagen).

⁵⁶⁸ BECKWITH, J.: *Coptic Sculpture 300-1300*. Alec Tiranti, London, 1963, p. 31 (referencia) y lámina 140.

Su procedencia es dudosa porque resulta extraño que Butler no lo describiera, por lo que de pertenecer a Abu Sirga tendría que salir de la iglesia antes de su descripción. Otro aspecto es que a pesar de que se pueda considerar copto no guarde paralelismos evidentes con el resto de relieves, máxime si como también mencionó Beckwith en su obra tiene restos de aparejo y dorado; mientras que por la descripción de Butler se sabe que en relación con este tipo de piezas faltaría un relieve con gacelas⁵⁶⁹.

En el Museo Copto y en el Museo Británico de Londres se conservan los paneles de madera de palisandro taraceado en marfil del anterior ambón o púlpito⁵⁷⁰ (fig. 218), fechados entre los siglos XII y XIII⁵⁷¹, aunque en ninguno de los dos casos están expuestos. Habib habla también de una puerta de madera de pino con decoración en relieve a base de incrustaciones de marfil y cedro que se remontaría al siglo XII⁵⁷²; y Coquin de un atril que estaba en la catedral de San Marcos⁵⁷³. Aunque sin duda, la pieza de madera más valorada en la actualidad hubiese sido el fragmento del Arca de Noé documentado en el muro oriental de la cripta desde mediados del siglo XVII (Antonius Gonzales, 1665; Soderini, 1671; Le Brun, 1674; Careri, 1693), a la que desde 1714 (Lucas) se deja de hacer mención y de la que actualmente no queda ni el recuerdo.

Igualmente hay dos fragmentos de escultura en mármol en el Museo Copto; uno de una ventana decorada con cruces, que Habib fechaba en el siglo XI⁵⁷⁴, y otro perteneciente a una estela funeraria con un texto en copto-bohaírico que se remontaría al siglo XI y que Simaika menciona en la versión árabe de la guía del Museo Copto⁵⁷⁵.

En lo que respecta a documentos gráficos, en el mismo museo hay un evangelario de 1331 escrito en copto y un leccionario de 1729 escrito en árabe, así como se conserva un tetraevangelio escrito en copto y en árabe en la Biblioteca Vaticana que habría pertenecido a la iglesia entre los años 1536 y 1594⁵⁷⁶.

⁵⁶⁹ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, p. 191.

⁵⁷⁰ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 27.

⁵⁷¹ COQUIN, Ch.: *op. cit.*, p. 111.

⁵⁷² HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 30.

⁵⁷³ COQUIN, Ch.: *op. cit.*, p. 111.

⁵⁷⁴ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 30.

⁵⁷⁵ COQUIN, Ch.: *op. cit.*, p. 112.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 110.

En cuanto a los textiles, A.J. Butler definió como “magnífica” la cortina bordada que había en la puerta del *haykal* central, con una Virgen con el Niño y ángeles acompañados de textos en copto y griego bordados en hilo de plata que traducía como *Paz en el Santuario de Dios Padre, Señor de todo*⁵⁷⁷. Coquin la dató con precisión en 1451 A.M. (1735 d.C), estando actualmente conservada en el Museo Copto⁵⁷⁸.

Habib habla además de dos cortinas de seda violeta para el iconostasio principal, ambas en el mismo museo, destacando especialmente una de ellas por tener representados en círculos a los doce apóstoles⁵⁷⁹; a las que habría que añadir, al menos, la cortina ya desaparecida de la puerta del panel norte del iconostasio (fig. 221), decorada con una cruz, pero carente de valor artístico.

Por último, mencionar un cofre de evangelio realizado en plata y decorado con motivos florales e inscripciones en copto y árabe fechado a principios del siglo XV⁵⁸⁰, aunque es evidente que en el pasado habría más piezas de orfebrería que precederían a las mostradas en la figura 144, así como candelabros y lámparas acordes con las distintas épocas. En este sentido, sería interesante volver a mencionar la lámpara de aceite que Butler encontró y documentó bajo la tribuna del ábside, que podría ser similar a una de las mostradas en la figura 160, pero de la que actualmente no queda rastro. De la misma manera habría iconos más antiguos de los que hay actualmente en la iglesia, a los que como se ha visto hacen referencia algunas de las fuentes sin mucho detalle. En la cripta se llegó a hablar incluso de un icono de la Virgen pintado por el evangelista Lucas, documentado entre los siglos XIV y XV (Poggibonsi, 1346-1350 y Castiglioni, 1491). En líneas generales las primeras referencias a estos supuestos iconos del evangelista datan del siglo VI, cuando la emperatriz Eudisia envió a su hija Pulqueria uno de ellos conservado en Jerusalén. El más antiguo de los que han llegado hasta nosotros está en la iglesia de Santa María de Aracoeli de Roma, aunque se sabe que en realidad fue pintado en el siglo XI⁵⁸¹.

⁵⁷⁷ BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, pp. 195 y 196. Para Butler los textos estaban escritos en copto y árabe, mientras que para Coquin lo están en copto y griego.

⁵⁷⁸ COQUIN, CH.: *op. cit.*, p. 112.

⁵⁷⁹ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 30.

⁵⁸⁰ COQUIN, CH.: *op. cit.*, p. 113.

⁵⁸¹ RÉAU, L.: *op. cit.*, 1996, p. 76.

Los iconos actuales son en su mayor parte obras relativamente modernas (Siglo XVIII), pero por no tener el problema de la descontextualización habría que lamentar especialmente que se perdieran las pinturas murales que A.J. Butler definió como *tempranas e interesantes* en los muros de la que actualmente es la capilla del baptisterio. La más completa era un Cristo en pie con la mano derecha en actitud de bendecir y la izquierda sosteniendo un pergamino con el siguiente lema escrito en copto: *Contemplad el cordero de Dios, este es el que quita los pecados del mundo*.

El autor puede que las sobrevalorara al ponerlas en relación con el tipo de rasgos tempranos representados en las catacumbas de Domitila (Roma), ejecutadas en el siglo III⁵⁸². Por su parte Habib decía que habían desaparecido por la ignorancia de quienes las cubrieron con cal y yeso⁵⁸³, aunque es más factible poner este hecho en relación con las humedades de capilaridad provenientes del subsuelo.

Por otro lado, Habib conoció las pinturas murales que decoraban las paredes del del ábside principal, sobre la tribuna de mármol, pues habló de restos en los lados sur y norte que actualmente apenas son perceptibles; a pesar de que los hayan respetado cuando se han pintado las paredes. En el lado sur se mostrarían para el autor a los santos Sergio y Baco, mientras que en el norte sería la Virgen con el Niño⁵⁸⁴.

⁵⁸² BUTLER, A.J.: *op. cit.*, 1884, pp. 186 y 187.

⁵⁸³ HABIB, R.: *op. cit.*, 1979, p. 24.

⁵⁸⁴ *Ibíd.*, p. 25. Un nuevo ejemplo de la rápida degradación que han sufrido los muros en las últimas décadas.

5.9.- RELIQUIAS CONSERVADAS EN LA ACTUALIDAD

Sin lugar a dudas, las reliquias más importantes con las que cuenta la iglesia de Abu Sirga son las de los santos Sergio y Baco, que están reclamadas por distintos monasterios. Concretamente el cráneo de San Sergio lo está por el monasterio de Simón Petras, el monte Athos, el monasterio de Staghiadou y el de Trikkala, mientras que otras partes son igualmente reclamadas por el Monasterio de Vatopedi, el Monte Athos, el monasterio de Barlaam y el de Meteora⁵⁸⁵.

A las de los titulares de la iglesia hay que añadir las reliquias de san Bashnouna, monje del monasterio de San Macario martirizado en el año 1164 al no renegar de su fe (fig. 242, a la izquierda de la puerta), que fueron encontradas casualmente el 24 de abril de 1990 durante unas obras en la iglesia⁵⁸⁶.

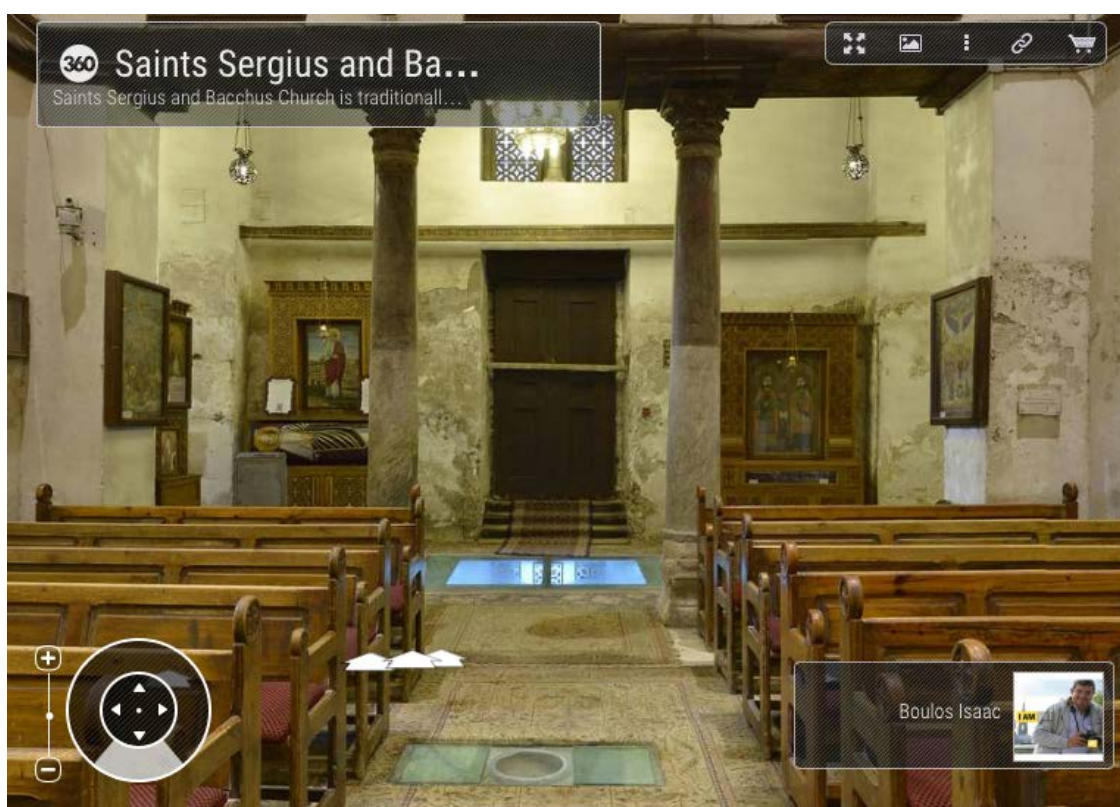


Fig. 242.- Situación actual de las reliquias de San Bashnouna (al fondo a la izquierda) y de los Santos Sergio y Baco (al fondo a la derecha). Captura de pantalla de la digitalización en 360° tomada por Boulos Isaac.

⁵⁸⁵ MEINARDUS, O.: *op. cit.*, p. 25.

⁵⁸⁶ Dicha información no se ha podido localizar en ninguna publicación, por lo que se ha tomado del panel que acompaña a las reliquias.

6.- LOS TRABAJOS DE CONSERVACIÓN Y
RESTAURACIÓN EN LA IGLESIA DE LOS SANTOS
SERGIO Y BACO Y EN SU CRIPTA (1999-2004)

En el terreno artístico la cobertura que se establece entre la Historia del Arte y la Conservación-Restauración es recíproca, y cada vez más tenida en cuenta dentro de los modernos planteamientos interdisciplinares. Si la primera nos permite, entre otras cosas, recopilar y analizar fuentes, o realizar comparativas entre obras, la restauración nos posibilita conocer mejor sus materiales constitutivos y las técnicas de ejecución, lo que nos puede aportar muchos y variados datos sobre las características concretas de los bienes culturales. A este trabajo se le sumó además el interés de ser un proyecto integral, lo que permitió sacar a la luz una valiosa información que de otra manera hubiese sido imposible de obtener. Este aspecto está asociado, especialmente, a la colaboración mantenida con ARCE (*American Research Center in Egypt*) en un proyecto financiado por USAID (*United States Agency for International Development*) que ha demostrado ser clave para entender mejor lo que fue la Babilonia del Nilo.

Llegados a este punto vamos a hacer una relación de los trabajos que se llevaron a cabo en la iglesia de los Santos Sergio y Baco, empezando por tratar la forma en que surgió la posibilidad de intervenir en el inmueble y su contenido.

El proyecto se materializó con financiación del Ministerio de Asuntos Exteriores en el marco de la Cooperación Internacional, lo que hizo que además de ser un proyecto multidisciplinar en el que trabajaron conjuntamente restauradores, arquitectos, historiadores, arqueólogos o ingenieros, fuera también multicultural y multinacional. En trabajos así son también fundamentales las labores de difusión y el seguimiento que permita valorar los resultados de las intervenciones a corto, medio y largo plazo, a las que hay que añadir la evaluación del proyecto que la Agencia Española de Cooperación Internacional encargó a consultores externos.

La presente tesis viene, por tanto, a documentar y a completar el proyecto de forma global para poner en valor en nuestro contexto cultural esta iglesia singular, pues no hay que olvidar que todo lo que tiene que ver con el arte copto es bastante desconocido en el ámbito de la lengua castellana. También se pretende incidir en la idea de que el patrimonio, con independencia de la cultura que provenga, debe ser cuidado y transmitido a generaciones futuras, máxime cuando el norte de África y Oriente Medio ha sufrido tanto históricamente las consecuencias de los conflictos religiosos.

6.1.- ORIGEN DEL PROYECTO Y MODELO DE GESTIÓN

Egipto es un país con un gran patrimonio pero con escasos recursos para conservarlo, de ahí que la colaboración internacional sea una constante por medio de misiones arqueológicas o de restauración. Las segundas son minoritarias en comparación con las primeras, aunque en las arqueológicas desde hace tiempo no faltan restauradores. En cualquier caso, la mayor parte de las misiones extranjeras tienen en común centrarse en la cultura faraónica, al seguir siendo considerada prioritaria por parte de las autoridades egipcias.

El origen de este proyecto tuvo su punto de partida en la restauración de un monumento islámico, el Sabil Kuttab de Quait Bey, también en El Cairo, pues aunque cualquier trabajo requiera de una primera toma de contacto los que se realizan en el extranjero pueden precisar varias y un especial conocimiento del terreno. La razón es que en estos casos dar con los contactos, preparar los trámites administrativos, y buscar financiación suele ser mucho más complejo. En esta ocasión fue el arquitecto José Sancho Roda el que durante la restauración del monumento islámico anteriormente citado, llevado a cabo por el Ministerio de Asuntos Exteriores entre 1996 y 2000, valoró la posibilidad de poder llevar a cabo trabajos en la iglesia de los Santos Sergio y Baco; teniendo como motivación principal la impresión que le causó ver el estado de la cripta. Sin embargo, a la hora de decidirse a financiar el proyecto la AECI tendría en cuenta aspectos enfocados especialmente hacia la visibilidad del mismo:

La importancia de Abu Sirga o San Sergio, que es el segundo templo más visitado de El Cairo después de la Iglesia Colgada de Santa María, le viene dada por estar construida sobre la vivienda que ocupó la sagrada Familia durante su permanencia en El Cairo..., valorándose igualmente que el Barrio Copto sea uno de los recorridos turísticos más importantes de El Cairo tras las pirámides y el museo arqueológico, ocupando Abu Sirga concretamente el tercer lugar en las propuestas de los folletos editados para el turismo⁵⁸⁷.

⁵⁸⁷ MAE/SECIPI: *Evaluación del Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española*. Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica, Madrid, 2003, pp. 31 y 42.

Distinta era la visión que tenía del asunto el por entonces sacerdote de Abu Sirga, pues en un informe enviado desde la Subdirección General del Instituto del Patrimonio Histórico Español al agregado cultural de la Embajada de España en El Cairo, fechado el 29 de septiembre de 1999, Sancho Roda apuntaba que el Padre Bestavros estaba muy agradecido, porque pensaba que la ayuda que se dispensaba desde España para la restauración de su iglesia estaba relacionada con una visita que había hecho su embajador tiempo atrás. Reconocía también el sacerdote que por allí habían pasado muchas personas de distintos países prometiendo ayuda, pero que finalmente no se había llegado a concretar nada⁵⁸⁸.

Dado que el proyecto se desarrolló fuera de las fronteras territoriales de España entra en juego el concepto de *cooperación internacional*, que debe entenderse en este caso con un marcado carácter cultural, y está relacionado con la idea materializada tras la Primera Guerra Mundial de que una mayor comunicación entre los distintos países ayudaría a evitar confrontaciones. En ese contexto de posguerra nació la *Sociedad de Naciones*, dentro de la cual se crearon comisiones para asumir diferentes funciones. Concretamente a la *Comisión Internacional de Cooperación Intelectual* se le encomendó la tarea de fomentar el arte y la educación, dependiendo de ella a su vez la *Oficina Internacional de los Museos*; importante por promover la Conferencia de Atenas (1931). Al documento que se firmó en ese encuentro se le conoce como la *Carta de Atenas* y fue la primera de una lista en la que se han ido abordando distintos aspectos relacionados con la conservación, restauración y gestión del patrimonio cultural. Las siguientes cartas emanan de las entidades herederas de la Sociedad de Naciones, refundada tras la Segunda Guerra Mundial con el nombre de *Organización de Naciones Unidas* (ONU), dentro de la cual tomará especial relevancia para estos asuntos la UNESCO (*Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*), fundada en 1954⁵⁸⁹.

En el punto 1 de la Carta de Atenas se decía textualmente:

⁵⁸⁸ SANCHO RODA, J.: Carta dirigida a D. José Laviña, Consejero Cultural y de Cooperación de la Embajada de España en El Cairo. 29/09/1999, p. 1 de 2.

⁵⁸⁹ SEDANO ESPÍN, P.: *La conservación de las Obras de Arte en los Museos. Funciones del departamento de restauración*. Revista Arbor, nº 645. Madrid, septiembre 1999, pp. 2 y 3. En muchos casos este tipo de documentos pasan por ser una mera declaración de intenciones, pero no dejan por ello de convertirse en un referente en los aspectos que tratan.

*La Conferencia, convencida de que la conservación del patrimonio artístico y arqueológico de la humanidad, interesa a todos los Estados defensores de la civilización, desea que los Estados se presten recíprocamente una colaboración cada vez más extensa y concreta para favorecer la conservación de los monumentos artísticos e históricos...*⁵⁹⁰.

Pero para valorar la actuación de España en el contexto del patrimonio mundial, aunque se hubiera colaborado en determinados proyectos⁵⁹¹, habría que remontarse al año 1986, cuando el por entonces Instituto de Cooperación Iberoamericana puso en marcha el Programa de Preservación del Patrimonio Cultural de Iberoamérica, que ya había realizado desde 1980 acciones puntuales sobre monumentos y centros históricos. En 1989 pasó a depender de la Comisión Nacional del Quinto Centenario, hasta que se extinguió en 1992 y su gestión pasó a manos la AECI (Agencia Española de Cooperación Internacional), dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores⁵⁹².

La Evaluación del Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española aborda, entre otros temas, las motivaciones, objetivos, o el enfoque metodológico de dicho programa, en definitiva, el modelo de gestión. Pero solamente se aludirá aquí a los aspectos generales, pues del resto se hablará en el apartado 6.3, dedicado entre otras cosas a la evaluación del proyecto de restauración de la iglesia de Abu Sirga.

Es interesante que la restauración de la iglesia de los Santos Sergio y Baco tuviera lugar en el momento en que los coordinadores del Programa de Preservación del Patrimonio Cultural de Iberoamérica (PPPCI) propusieran desde el año 2002 un nuevo enfoque para sus actuaciones, pues esto haría que Abu Sirga, aunque se encuentre en un entorno muy diferente, fuera de las primeras en ser evaluadas por consultores externos.

Los principios postulados en este momento fueron: dar al programa un marcado carácter de ayuda oficial al desarrollo; una vocación universal, pero relacionada con los países prioritarios de la Cooperación Española; y una verdadera dimensión cultural,

⁵⁹⁰ ipce.mcu.es/pdfs/1931_Carta_Atenas.pdf (15/03/2013).

⁵⁹¹ Por ejemplo, España participó a finales de los años 60 en el traslado del complejo funerario de Abu Simbel, motivo por el cual se obsequió a nuestro país el templo de Debod, que se conserva en Madrid.

⁵⁹² MAE/SECIPI: *op. cit.*, p. 9.

ampliando las intervenciones a todo el patrimonio cultural (tangible e intangible). A priori objetivos sencillos de plantear, pero complejos de llevar a cabo. El Programa se concretó a su vez en una serie de apartados y subapartados, dentro de los cuales se destacaban aquellos que especialmente tienen que ver con este proyecto:

- *Priorizar intervenciones de carácter social.*- En este caso materializado en el hecho de que se pudo dar trabajo a parte del personal local que habitualmente no lo tenía.
- *Reforzar las instituciones... facilitar asesoramiento técnico... y formación o el perfeccionamiento del personal técnico local.*- Lo que se hizo *in situ* con el personal del Museo Copto de El Cairo y del Consejo Supremo de Antigüedades de Egipto; y especialmente con los dos restauradores coptos que viajaron a España.
- *Difundir y comunicar los objetivos y realizaciones del Programa.*- Conseguido en su momento con publicaciones, emisiones televisivas y visitas de autoridades, pero a lo que este trabajo pretende también colaborar.
- *Vincular el Programa a las instituciones culturales españolas.*- En este caso hasta cierto punto al Ministerio de Cultura, al pertenecer los dos directores del proyecto al Instituto del Patrimonio Histórico Español.
- *Dotar de los recursos humanos y económicos necesarios.*- A través de los presupuestos.
- *Cooperar con organizaciones internacionales, tanto institucionales como sin ánimo de lucro.*- En este caso el Consejo Supremo de Antigüedades Egipcio, USAID y ARCE.
- *Prevenir conflictos y apoyar a los procesos de paz.*- Muy especialmente por fomentar la relación laboral entre cristianos y musulmanes.

El proyecto de restauración de la iglesia de Abu Sirga fue una iniciativa de sus directores a través de la ONG Cooperación Internacional, siendo financiado por la AEICI vía convocatoria anual de ayudas y subvenciones. De la coordinación se encargó la propia ONG, delegando en los directores del proyecto su gestión y ejecución.

La Evaluación del Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española en el apartado de consideraciones financieras decía que:

En el caso de El Cairo, la eficiencia en el manejo de los recursos es tanto más visible por cuanto se puede comparar con los trabajos del programa USAID y tanto en eficiencia como en la calidad y pertinencia de los acercamientos técnicos de la Cooperación Española las diferencias son claramente a favor de esta última. Del otro lado, el grado de eficiencia es también extraíble de la relación entre los presupuestos y el gasto efectivamente realizado en los trabajos de la primera y segunda fase⁵⁹³.

En este sentido hay que destacar, como consta en la memoria anual que se ha podido consultar en la sede de ARCE, que el proyecto de USAID ascendió a 12 millones de dólares, prestándose ya en ese momento especial atención por su parte a la cripta de la iglesia de Abu Sirga, por ser para ellos *supuestamente un refugio para la Sagrada Familia durante su huida a Egipto*⁵⁹⁴.

En cuanto a los presupuestos⁵⁹⁵, el total de la fase I ascendió a 8.350.000 pesetas, mientras que el de la fase dos, necesariamente más elevado por los trabajos llevados a cabo, alcanzó 26.013.000 pesetas, desglosadas de la siguiente manera:

FASE I: 1999

AECI.-	6.000.000 ptas
ONGD.-	2.350.000 ptas

FASE II: 2000-2001 (Prolongada finalmente hasta 2004)

⁵⁹³ MAE/SECIPI: *op. cit.*, p. 48.

⁵⁹⁴ ARCE: *Annual Report, VI* (November 1, 1998-October 31, 1999), pp. 2 y 6. Sin embargo, en el informe del MAE/SECIPI, al hablar de la relación a la adecuación con otros proyectos y actuaciones sinérgicas se valoró la coincidencia temporal con el proyecto de USAID en el Viejo Cairo, diciendo que la inversión era de 112 millones de dólares USA en el periodo comprendido entre 1994/2003, de los cuales 50,4 millones fueron destinados al patrimonio cultural del barrio copto de El Cairo Viejo, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁹⁵ Aunque el cambio de moneda oficial, en el caso español de la Peseta al Euro, se había producido en 2002, el informe seguía manejando pesetas. OPPENHEIMER, W.: "El cambio de pesetas por euros se hará en las dos primeras semanas de 2002". El País, 17/07/2000. elpais.com (4/06/2015).

AECI.-	19.766.000 ptas
ONGD + privados.-	3.397.000 ptas
Locales.-	2.850.000 ptas

Como recomendación se decía que:

A partir de la experiencia que se ha conocido en Abu-Sirga, se puede recomendar la participación de ONG en la ejecución de proyectos de intervención en patrimonio como alternativa viable en circunstancias que la aconsejen. Sin embargo es evidente que muy pocas ONG cuentan con los medios técnicos y especialmente humanos que garanticen un resultado óptimo, por lo que la selección de estas organizaciones por parte de AECI habrá de ser muy rigurosa. Se considera el caso de Abu-Sirga como ejemplar⁵⁹⁶.

Este modo de actuar facilita en gran medida la labor de la AECI, que restringe así sus funciones a la financiación y a la supervisión de los proyectos, dejando la ejecución de los mismos en manos externas a la institución. Aunque también tiene sus riesgos, pues como advertían los técnicos evaluadores pocas ONG tienen los medios técnicos y humanos para llevarlas a cabo. De hecho, en este proyecto en concreto la clave estuvo en buena medida en el conocimiento del terreno de los dos directores, así como en la confianza que depositaron en un equipo que trabajó en ocasiones de forma autónoma, pero coordinada en las funciones encomendadas.

Los resultados desde un primer momento fueron tan satisfactorios que al proyecto de Abu Sirga podía haberle seguido otro no menos interesante por la visibilidad del mismo. Es importante mencionarlo, aunque el origen sea bien distinto, pues está relacionado con que tras el terremoto de 1992 muchos de los inmuebles históricos de El Cairo tuvieron que cerrarse al público por amenaza de derrumbe. Varios países se prestaron a colaborar costeando intervenciones de restauración, lo que en el caso de España se materializó en primera instancia en el ya mencionado Sabil Kuttab Quait Bey.

⁵⁹⁶ MAE/SECIPI: *op. cit.*, p. 88.

Miguel Ángel Moratinos, posteriormente Ministro de Asuntos Exteriores, fue el encargado de seleccionar tras la catástrofe los posibles inmuebles a intervenir, pues desde 1991 dirigía el *Instituto para la Cooperación con el Mundo Árabe*.

Al gobierno egipcio, que tenía al comienzo de los trabajos en Abu Sirga al Dr. Gaballa Ali Gaballa como Secretario General del Consejo Supremo de Antigüedades, le interesaba que ya que se estaba restaurando un monumento cristiano pudiera a continuación recuperarse otro islámico, intervención que actualmente sigue a la espera de ser ejecutada.

De la lista creada en 1992, el arquitecto-restaurador José Sancho Roda comprobó que la obra con mayores posibilidades para restaurarse tras finalizarse los trabajos en el Viejo Cairo era la mezquita del sultán Qaytbay (fig. 243) por dos motivos fundamentales: tener el minarete intacto, que sería de lo contrario el elemento más costoso de restaurar, y su localización, junto a la mezquita de Sultán Hassan, la más monumental de El Cairo islámico.



Fig. 243.- Mezquita del sultán Qaytbay vista desde el minarete de la mezquita del Sultán Hassan. Está cerrada al público desde el terremoto de 1992 por encontrarse apuntalada por el interior. Fotografía del doctorando.

6.2.- PUESTA EN MARCHA Y DESARROLLO DE LOS TRABAJOS

A comienzos de 1999 los directores del proyecto, junto con otros técnicos, hicieron un viaje a Egipto para documentar sobre el terreno los bienes más destacados de la iglesia de los Santos Sergio y Baco y valorar las necesidades de cara a trabajos concretos. Por aquel entonces, el Gobierno de España tenía parcialmente operativo el denominado Instituto Arqueológico Español, en el apacible y céntrico barrio de Dokki; más concretamente en la calle Abdallah el Kateb nº 6 (fig. 244). Había sido la antigua residencia del embajador de la Alemania del Este hasta que tras la reunificación la adquirió el Gobierno de España en 1991 para establecer dicho Instituto, que fue inaugurado oficialmente en 1993 con el interés añadido de ser el primer centro español de estas características en el extranjero⁵⁹⁷.



Fig. 244.- Sede del Instituto Arqueológico Español de El Cairo, lugar de residencia del equipo español de restauración durante parte de la segunda fase. Fotografía del doctorando.

⁵⁹⁷ ANTÓN, J.: “España abre un instituto arqueológico en El Cairo”. El País, 10/02/1993. <http://elpais.com/diario> (30/03/2015). No obstante, el centro ya estaba operativo a finales del año 1992, como puede constatar Esther Pons.

El inmueble sería especialmente útil durante buena parte de los trabajos desarrollados, aunque lleva años en proyecto de renovación (fig. 245). La crisis tiene actualmente paralizadas unas obras anunciadas en 2008 por el entonces Ministro de Cultura, César Antonio Molina⁵⁹⁸, y confirmadas en 2009⁵⁹⁹.



Fig. 245.- Letrero del proyecto de reforma del Instituto Arqueológico Español de El Cairo en Instituto Español de Arqueología. Fotografía del doctorando.

Cuando en el verano de 1999 comenzaron los trabajos empezó igualmente uno de los aspectos fundamentales del proyecto, su enfoque didáctico, ya que la colaboración de restauradores egipcios (coptos y musulmanes) sería una constante, pretendiendo con ello dar una formación que posibilitara la continuidad en las labores de mantenimiento. Igualmente dos de esos restauradores hicieron un breve desplazamiento a España para complementar su formación.

⁵⁹⁸ EFE: “España reabre el Instituto Arqueológico Español en El Cairo”. Faro de Vigo, 17/11/2008. www.farodevigo.es (30/03/2015).

⁵⁹⁹ LUIS, M.T. de: “Inaugurado el nuevo Instituto Español de Arqueología”. Europa Press, 6/04/2009. <http://www.eruropapress.es/ciencia> (30/03/2015).

6.2.1.- FASES DEL PROYECTO Y RESTAURACIÓN DE LOS DISTINTOS ELEMENTOS

Cuando se valoran en su conjunto las intervenciones llevadas a cabo en Abu Sirga se puede llegar a pensar que el orden de las mismas no fue el más adecuado, pero tuvo su por qué. En un principio no se tenía nada claro que se pudiera llegar a restaurar la cripta en la medida requerida, es decir, intentando eliminar las humedades desde la raíz del problema; las aguas subterráneas. Por ello se actuó antes en los bienes muebles, desconociéndose que poco después habría que levantar buena parte del suelo de la iglesia y todo el de la cripta para acometer la excavación arqueológica y el drenaje.

A pesar de ese relativo desorden, los trabajos se pueden considerar integrales aunque no afectaran a todo el templo y su contenido, sacando a la luz detalles técnicos de los bienes restaurados que pasaban inadvertidos. Para que no resulten repetitivas las apreciaciones al comentar resumidamente las intervenciones de los distintos elementos, conviene mostrar la metodología de trabajo general aplicada sobre ellos, que fue además de la mostrada en la figura 1 actuar de acuerdo a unos principios básicos que se resumen en el siguiente esquema.



Fig. 246.- Esquema de los principios básicos que deben cumplir las intervenciones de conservación-restauración sobre el patrimonio cultural. Elaboración propia.

Dichos aspectos se pueden sintetizar en que la reversibilidad es importante para que no se produzcan daños si llegado el momento fuera necesario retirar los materiales empleados en las restauraciones; la estabilidad debe garantizar la durabilidad de los tratamientos en el tiempo en óptimas condiciones; la relación entre los distintos tratamientos debe garantizar igualmente la compatibilidad y; por último, la discernibilidad, que deja un mayor margen de maniobra en función del criterio y de las necesidades concretas de las obras a intervenir.

Es importante destacar también que los trabajos realizados en lugares como Egipto, donde conseguir los materiales más elementales empleados en conservación-restauración puede ser en ocasiones una tarea compleja, obliga a simplificar la metodología general a la que estamos acostumbrados en Europa, mostrada ampliamente por el doctorando en el catálogo de la exposición *Conservación y Restauración Paso a Paso*⁶⁰⁰, lo que resta, en cierto modo, el carácter científico que sería deseable. No obstante, este aspecto está asociado en cualquier caso a la dotación económica de los proyectos.

En un lugar como Egipto también es importante destacar que alteraciones como la suciedad superficial son casi imposibles de evitar. La proximidad del desierto y la excesiva contaminación atmosférica de una de las ciudades más grandes del mundo elevan considerablemente las partículas en suspensión, lo que hace que las obras, por nuevas que sean, adquieran pronto una pátina que las otorga un aspecto más antiguo del que en realidad tienen.

Las intervenciones directas de restauración en la iglesia de los Santos Sergio y Baco comenzaron en el verano de 1999 y se prolongaron hasta el verano de 2004, al colaborar el equipo español en las obras de drenaje llevadas a cabo por USAID en el Viejo Cairo y la excavación arqueológica previa. A continuación se detalla en qué consistieron esos trabajos, destacando especialmente aquellos aspectos derivados de los mismos que se pueden relacionar con todo lo precedente; planteándose las intervenciones en orden cronológico siempre que sea posible.

⁶⁰⁰ ÁLVAREZ VICENTE, A.: Catálogo de la exposición *Conservación y Restauración Paso a Paso*. Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid, Valladolid, 2013, p. 10 y ss.

RESTAURACIÓN DEL BALDAQUINO.- En la primera fase, julio y agosto de 1999, la intervención de mayor envergadura fue la restauración de las pinturas del interior del baldaquino (fig. 249), que se realizó *in situ* con el empleo de medios auxiliares y se completó por el exterior a comienzos de 2001 (fig. 250).

Durante los trabajos se pudieron apreciar detalles curiosos, como que las pinturas del interior están hechas sobre madera enlizada, técnica que se empleó también en algunos iconos como refuerzo del soporte y que ayudaría a dar mayor uniformidad y resistencia al mismo.

El estado de conservación inicial era bastante deficiente a pesar de ser una obra relativamente moderna, presentando el soporte ataque de xilófagos y las pinturas barnices envejecidos, restos de cola, estucos de intervenciones anteriores mal trabajados y abundantes repintes⁶⁰¹. Algunas de estas alteraciones se pudieron identificar claramente por medio de reflectografía infrarroja (fig. 247).



Fif. 247.- Reflectograma de uno de los ángeles pintados en el baldaquino, donde se pueden ver acentuados los repintes y detalles poco perceptibles al ojo humano. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.



Fig. 248.- Detalle del mismo ángel del baldaquino limpio y tras eliminar los estucos mal nivelados que querían ocultar las aberturas entre distintas piezas de madera. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.

⁶⁰¹ SÁNCHEZ-BARRIGA, A. y SANCHO RODA, J.: *op. cit.*, 1999, pp. 44-47.

Al igual que en el resto de iconos se empleó un equipo de reflectografía infrarroja tipo videocón para poder tomar reflectogramas sobre el propio monitor, mostrando un fenómeno imperceptible al ojo humano que tiene lugar entre los 700 y los 2000 nanómetros al exponer la obra a una lámpara incandescente. Se trata de un tipo de examen global que nos permite conseguir una mayor definición de los trazos, e incluso hacer apreciables firmas, elementos subyacentes a la capa visible, o alteraciones que no se pueden identificar de forma natural, al tener el ojo humano un registro del campo electromagnético limitado (entre 400 y 750 nm.)⁶⁰².

La realización de test de limpieza, tras la eliminación de la suciedad superficial por medio de aspiración y brochas de distintas durezas, permitió valorar la necesidad de proceder de manera selectiva ante los distintos productos de deformación mencionados anteriormente, así como repasar la limpieza de cada uno de los colores con mezclas adaptadas⁶⁰³. Para retirar los barnices envejecidos se utilizaron láminas de papel de celulosa impregnadas en una mezcla de disolventes⁶⁰⁴, prolongando así su acción y favoreciendo la migración; siendo posteriormente la superficie pictórica repasada con hisopos de algodón impregnados en la misma mezcla y los residuos disolventes neutralizados finalmente con White Spirit. De esta forma se fueron eliminando igualmente los repintes, mientras que los estucos mal nivelados de restauraciones anteriores se ablandaron con agua, para retirarlos seguidamente a punta de bisturí.

En la limpieza de las carnaciones se empleó una mezcla a partes iguales de etanol y agua acompañados de una pequeña proporción de amoníaco; los verdes y los azules se limpiaron solamente con etanol y agua; los rojos, aunque eran repintes, no se eliminaron al no quedar color original debajo; y se tuvo que tener especial cuidado en los contornos negros al ser extremadamente delicados a los líquidos en general.

Finalizada la limpieza se llevó a cabo una reintegración cromática con pigmentos al barniz Restauro de la casa Maimeri®, y se aplicó una protección final con barniz de retoque para conseguir un brillo satinado.

⁶⁰² GÓMEZ, M.L.: *La Restauración; Examen científico aplicado a la conservación de obras de arte*. Cuadernos Arte Cátedra e Instituto del Patrimonio Histórico Español, Madrid, 1998, pp. 164-167.

⁶⁰³ SÁNCHEZ-BARRIGA, A. y SANCHO RODA, J.: *op. cit.*, 1999, pp. 44-47.

⁶⁰⁴ Se hablará de ellas al abordar la restauración de los iconos.



Fig. 249.- Reintegración cromática del interior del baldaquino en el verano de 1999 por parte de restauradores españoles y egipcios. El resultado se puede apreciar en la figura 140. Fotografía de José Sancho Roda.

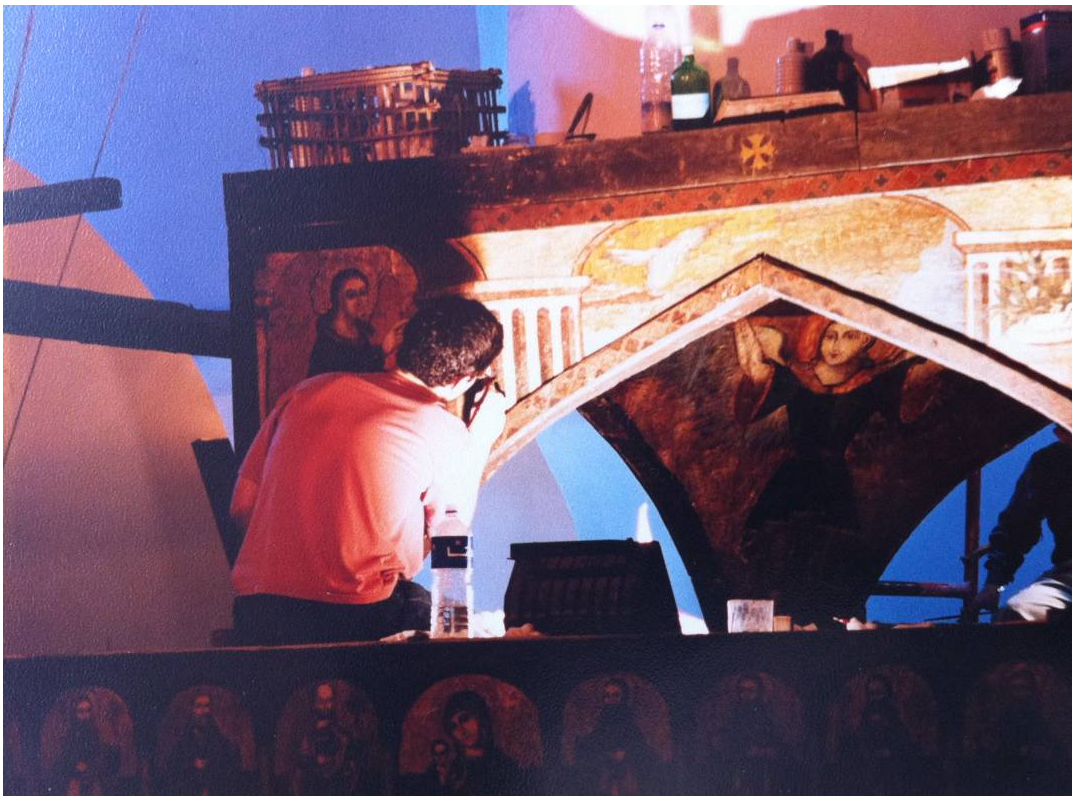


Fig. 250.- Detalle de la restauración de las pinturas de las caras externas del baldaquino en el año 2001. Fotografía de José Sancho Roda.

RESTAURACIÓN DE ICONOS.- En paralelo a la intervención de las pinturas del interior del baldaquino se restauraron algunos iconos, aunque en este apartado se van a abordar los trabajos en este tipo de obras en su conjunto debido a las similitudes de criterio y actuación existentes en todos ellos a lo largo del proyecto.

Al ser obras que posibilitan su transporte se habilitó para su restauración parte de la galería de la iglesia, en la que había mucha mejor iluminación natural y ventilación. Allí se contó también con el apoyo de un microscopio binocular con brazo articulado, que permitió poder estudiarlos más de cerca (fig. 251). Tanto con dicho equipo, como con la exposición de las obras a la luz rasante, se pudo ver claramente que muchos de ellos están hechos con plantilla, lo que explica la gran similitud que hay entre los iconos de distintas iglesias. Esta forma de trabajar, más habitual en pintura de gran formato (especialmente mural), se evidencia en un perfilado inciso de las líneas maestras del dibujo sobre el aparejo, como puede apreciarse claramente en la figura 252 sobre uno de los pequeños iconos que rematan el iconostasio principal.

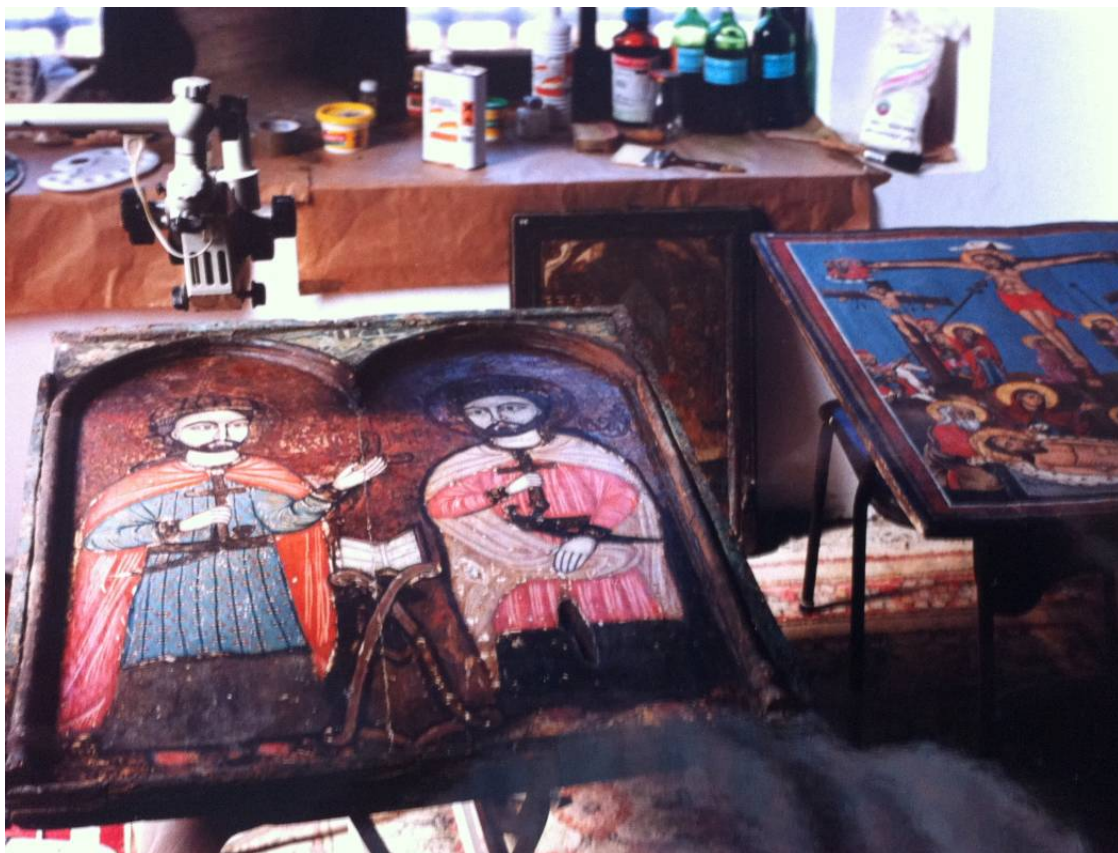


Fig. 251.- Detalle del taller improvisado en el tramo oeste de la galería para restaurar los iconos. Fotografía de José Sancho Roda.

Para ver otros detalles técnicos de los iconos coptos, dado que en este proyecto no se pudieron llevar a cabo analíticas profundas de las obras intervenidas, se recomienda la tesis doctoral de Yehia Youssef Ramadan, en la que se analizan algunos similares en base a los estudios científicos previos a su restauración.



Fig. 252.- Detalle de uno de los iconos que rematan el iconostasio principal de la iglesia de Abu Sirga expuesto a luz tangencial. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.

El proceso fundamental en todos ellos fue la limpieza. Se emplearon básicamente productos químicos, aunque hay que advertir que el fundamento es físico, ya que las mezclas en cuestión no reaccionan con los componentes a eliminar ni con las pinturas, sino que se produce una disolución de las capas a retirar que debe respetar la capa pictórica original. En la mayor parte de los casos este tipo de limpiezas suelen requerir igualmente de procesos mecánicos, ya sea a nivel general o puntual, por lo que se convierten en mixtas, siendo en este caso el método complementario empleado la punta del bisturí, y en ocasiones palos de hisopo afilados por tener menor dureza.

Para retirar los barnices envejecidos se emplearon mezclas variables de DMF, Thiner y barniz de retoques de la marca Talens® en función de las necesidades. Los repintes se eliminaron con acetona, excepto los retoques de purpurina presentes en las zonas doradas en algunos de los iconos, que se eliminaron con hidróxido amónico⁶⁰⁵.

Para nivelar el aparejo en las lagunas se empleó estuco sintético de la marca Modostuc®, tanto de color blanco como nogal oscuro, en función de las necesidades de las partes a reintegrar cromáticamente con colores *Restauro* de la casa Maimeri®. Para finalizar con el anverso, como protección final se aplicó barniz de retoques de la marca Talens® rebajado con White Spirit, por saturar más el color y atenuar el brillo.



Fig. 253.- Equipo de restauradores españoles trabajando en el verano de 1999 sobre algunos iconos. Fotografía de José Sancho Roda.

En general los iconos se encuentran bien conservados debido a que son relativamente modernos y a las características del clima egipcio, pero hay excepciones, como la que se muestra a continuación, cuyo mal estado se puede achacar fundamentalmente a la técnica, ya que se realizó sin aparejo previo (fig. 254).

⁶⁰⁵ SÁNCHEZ-BARRIGA, A. y SANCHO RODA, J.: *op. cit.*, 1999, pp. 38-43, donde se pueden ver las mezclas concretas empleadas en cada caso.



Fig. 254.- Comparativa entre el estado inicial y el final del denominado “tríptico de la Virgen”, atribuible a Anastasi al Rumi. Es el que peor estado de conservación presentaba, debido a que se pintó directamente sobre la madera, sin aparejo previo. Fotografías de Antonio Sánchez-Barriga.

Los procesos de intervención en los iconos consistieron, en líneas generales, en las mismas operaciones: en primer lugar, una limpieza superficial del polvo y partículas levemente adheridas; seguida de la consolidación de los aparejos y estratos pictóricos mal asentados por medio de cola de conejo al uso y la aplicación en los lugares donde se requería de presión y calor. Para el estucado⁶⁰⁶ se prefirió el empleo de masilla sintética por sus propiedades y fácil aplicación, especialmente teniendo en cuenta que debido al calor las colas proteicas no se conservan bien. Y, finalmente, se hizo una reintegración cromática discernible y se aplicó una protección final con barniz en spray. A continuación se muestra un ejemplo con la evolución del trabajo en los procesos más evidentes, donde se puede apreciar el cambio significativo en los resultados obtenidos.



Fig. 255.- Evolución de los procesos esenciales de restauración llevados a cabo en todos los iconos, mostrados en el que seguramente requirió mayor retoque: Estado inicial de un icono del siglo XVIII que representa al “coro celestial”, seguido de la imagen de mismo icono limpio y estucado y, finalmente, el estado final tras la reintegración cromática. Fotografías de José Sancho Roda y Antonio Sánchez-Barriga.

Cada obra es única, por eso, aunque los procesos puedan ser esencialmente coincidentes el criterio no lo es tanto. Esto puede obligar, como fue en el caso mostrado anteriormente, a intervenir en ocasiones en mayor medida debido al peor estado de conservación, de ahí que sea preciso hacerlas discernibles para no falsear la originalidad de las obras y que se puedan localizar claramente las partes restauradas; en la mayoría de los casos por medio de abstracción cromática.

⁶⁰⁶ El estucado en restauración consiste en nivelar las lagunas existentes para poder conseguir una superficie apta para recibir la reintegración cromática que permita alcanzar la legibilidad a la obra.

Todos los iconos están pintados sobre madera, lo que debido al clima existente en la zona es a priori una ventaja para la conservación de los soportes. Los de cierto tamaño tienen necesariamente que componerse con varias tablas, a las que se colocaron refuerzos, es decir, una forma de ensamblado muy similar a la que conocemos en nuestro entorno en obras realizadas con anterioridad a la generalización del lienzo como soporte pictórico.

El icono de los santos Sergio y Baco es el de diseño vertical de mayor tamaño conservado en Abu Sirga (fig. 58). Está formado por dos tablas unidas con uniones vivas al centro y reforzadas con tres travesaños perpendiculares de extremos biselados (fig. 256). Durante la restauración, los reversos de madera vista se desinsectaron a nivel preventivo con Permetrina, se limpiaron con White Spirit y se protegieron con cera.



Fig. 256.- Reverso del icono de los santos Sergio y Baco. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.

Como se puede apreciar en la imagen anterior, algunos iconos tienen en el reverso una capa que habría que entender como de protección, debido a que lo que hace es evitar que la madera quede directamente expuesta a las condiciones externas. Como material higroscópico que es, la madera es sensible a las variaciones de humedad y de temperatura del ambiente en el que se encuentra, lo que hace que pueda cambiar su humedad de equilibrio higroscópico y, consiguientemente, su volumen; aumentando cuando capta humedad y mermando cuando la pierde. Dado que la cara anterior está protegida por el aparejo y la pintura, en la posterior se podrían producir tensiones diferenciales que deriven en deformaciones de la madera que se hagan más visibles con grietas y alabeos. Por este motivo, en algunos casos se habría aplicado aparejo en el reverso, favoreciendo la uniformidad del comportamiento de toda la superficie.



Fig. 257.- Una restauradora copta muestra complacida el resultado final tras la restauración del icono de Santa Catalina. Fotografía de Santiago Mijangos.

ICONOSTASIO PRINCIPAL.- El aspecto que presentaba el iconostasio⁶⁰⁷ antes de la intervención era a nivel estético muy deficiente. Puntualmente tenía ataque de insectos xilófagos, aunque no suponía ningún riesgo estructural. Lo principal era el daño estético provocado por la sucesiva aplicación de barnices industriales, que se habían dado incluso por encima de la suciedad superficial acumulada. El resultado era una gruesa capa de barniz envejecido y sucio que ocultaba las calidades de la madera y del marfil, confiriendo un brillo excesivo y poco natural al conjunto.

El trabajo fue duro por las condiciones ambientales y la toxicidad, requiriendo bastante tiempo. Tres restauradores españoles, tres coptos y dos musulmanes, sin contar con otros dos miembros del equipo español encargados de la restauración de los iconos que rematan el cuerpo central, dedicamos más de mes y medio a su limpieza, muy tóxica al tenerse que emplear una mezcla de DMF y Thiner en proporción 50:50. Para prolongar la actuación de los disolventes se usaron láminas de papel de celulosa y algodón, así como brochas de cerdas y bisturí para repasar las zonas rehundidas⁶⁰⁸ (fig. 258). Finalmente, se neutralizaron los disolventes con White Spirit.

A excepción de los iconos que hay sobre el tramo central, que se desmontaron y se trasladaron al coro para trabajar con mayor comodidad, los distintos tramos de iconostasio fueron restaurados *in situ* con un andamio. Se comenzó por el de la nave derecha o sur, por ser el más alejado del acceso de los turistas a la barandilla de la cripta y uno de los que más trabajo tenía; a pesar de ser el más moderno.

Especial precaución hubo en la limpieza de los relieves tallados, porque a pesar de no tener taraceas son los elementos más valiosos de todo el iconostasio a nivel histórico-artístico, aunque se emplearon para su limpieza los mismos procedimientos que en el resto del iconostasio. Una vez limpio se inyectó un insecticida a base

⁶⁰⁷ Como se pudo ver, aunque se trate de distintos paneles, tras la intervención del *Comité* se puede hablar de iconostasio por el sentido unitario del resultado.

⁶⁰⁸ Una vez había actuado la mezcla durante cinco minutos se quitaba el papel o el algodón y se retiraba el barniz ablandado con bisturí hasta un punto en el que no se pudiera provocar ninguna marca sobre la madera. Esto dependía de los tramos, pues el central, mucho más decorado con molduras y los pequeños relieves de marfil, requería un trabajo más preciso y minucioso que el resto. Las capas de barniz que se habían aplicado eran tan gruesas que en algunas zonas había que repetir el proceso hasta tres veces. En todos los casos se repasaba con brochas de cerdas de pelo corto humectadas en la mezcla limpiadora para eliminar los últimos residuos antes de neutralizar.

Permetrina en los orificios de salida de los xilófagos, y en las zonas sin decoración se impregnó igualmente como tratamiento preventivo frente a futuros ataques.



Fig. 258.- Detalle del proceso de limpieza en el tramo central del iconostasio, laborioso al tenerse que eliminar gruesas capas de barniz superpuestas. Fotografía de Alberto Guerrero.

Tras retirar todo el barniz y dejar evaporar los disolventes empleados, la madera y el marfil recuperaron sus calidades originales, siendo el momento de proceder a una protección final que nutriese la madera y saturara su color. Se optó para ello por la cera de abeja disuelta en White Spirit, siendo pulida minutos después de su aplicación con trapos y cepillos de cerdas blandas.

El aspecto final obtenido fue muy natural (fig. 131), aunque requiere como mantenimiento una limpieza minuciosa para evitar que se acumule excesivamente el polvo; pues el único inconveniente que se le podría poner es que las ceras naturales atraen más fácilmente las partículas en suspensión. Sin embargo, teniendo en cuenta las características del lugar esto hubiera ocurrido de cualquier otro modo.

COLUMNAS DE SEPARACIÓN DE LAS NAVES.- Exceptuando la columna de granito, que por su aspecto no precisó mayor limpieza que la superficial, las columnas de mármol del piso bajo necesitaron una limpieza en profundidad. Tenían algún tipo de recubrimiento que se había aplicado sobre la suciedad y que aportaba un brillo inapropiado. Tras realizar las pruebas de limpieza oportunas se optó por una mezcla de bicarbonato amónico al 10% en agua destilada, haciéndose retención de la misma sobre la superficie de los fustes y basas mediante empacos de algodón. A continuación se envolvían las columnas con plástico para ralentizar su evaporación, pues hay que tener en cuenta que a pesar de realizarse el tratamiento en el mes de diciembre del año 2000 la temperatura era elevada. Tras dejar actuar durante media hora se retiraba el plástico y se repasaban las superficies con cepillos de cerdas de nylon de dureza media, quedando un color muy natural que no era necesario saturar con ningún tipo de protección. La diferencia con respecto al estado anterior a la limpieza es aún hoy visible en la denominada “columna sangrante”.



Fig. 259.- Detalle de la denominada “columna sangrante”. Fotografía del doctorando.

En ella, durante la restauración el sacerdote no quiso que se limpiara la parte que estaba cubierta por un grueso plástico transparente, debido a que es la columna donde se produjo el llamado “milagro de la columna sangrante”, consistente en que de la pequeña cruz tallada en el fuste brotó supuestamente sangre⁶⁰⁹. Por este motivo en 2010, cuando ya no tenía la pantalla, se pudo apreciar mejor esa diferencia (fig. 259).

Afortunadamente, el resto de columnas de la iglesia, a excepción de las de la cripta, no tenían ningún tipo de recubrimiento, por lo que no fue necesario aplicar un tratamiento más allá de la eliminación de la suciedad superficial. Por el contrario, las columnas de la cripta tenían restos de cemento en toda su superficie que hicieron que se perdieran completamente las calidades del mármol. En este caso fue necesario emplear el bisturí con sumo cuidado para no dañar el material (fig. 260), aunque hubiese sido mucho mejor contar con una espátula de ultrasonidos.



Fig. 260.- Detalle de una cata de limpieza a punta de bisturí en las columnas de la cripta para eliminar los restos de cemento. Fotografía de Alberto Guerrero.

⁶⁰⁹ Solamente se ha podido localizar una fotografía y de muy mala calidad, en la que se aprecia que había unos supuestos regueros de sangre saliendo de la cruz del fuste que se encuentra en la figura 259.

ENCÁUSTICAS.- Todo parece indicar que las pinturas que tienen los capiteles de las columnas que separan las naves y algunos de sus fustes son encáusticas, aunque a falta de analíticas es complicado certificarlo. Tanto el aspecto, cubriente y brillante⁶¹⁰, como el empleo histórico constatado en Egipto podrían avalarlo, pues no hay que olvidar los retratos de gran naturalismo pintados sobre tabla encontrados en las momias del Fayúm de los siglos I y II después de Cristo, ni los iconos posteriores al siglo V⁶¹¹. En este caso estaríamos hablando ya de los siglos XII o XIII, lo que las haría, si cabe, más interesantes, a pesar de que su estado de conservación sea muy deficiente.

Decía Diógenes da Fournia hacia 1730-1734: *Se toma cola, lejía y cera a partes iguales. Se ponen al fuego hasta que funden. Se añade el color... y se pinta, pero seguramente no se pueda hablar de una única técnica, pues Plinio ya distinguía entre pintar al encausto, en caliente, con colores diluidos en cera y, encaustar una pintura, que consistía en aplicar en las paredes secas cera púnica fundida y rebajada en un poco de aceite que luego se pulía con ayuda de un cauterium (brasero) para mantenerla caliente*⁶¹². Ralph Mayer es el que mejor explica los materiales empleados y los procedimientos, pero nos puede interesar especialmente el que ponga esta técnica en relación con el soporte marmóreo al establecer que las esculturas griegas que nosotros identificamos por el característico color blanco *estaban originalmente recubiertas con colores de cera*⁶¹³.

En este caso, aunque los colores se mantienen vivos resultaban ser muy quebradizos, por lo que hubo que tener mucho cuidado con la limpieza. Ésta se llevó a cabo a punta de bisturí para eliminar las películas más gruesas de lo que podría ser el mismo recubrimiento que se había dado sobre los fustes de las columnas. También durante la limpieza de los fustes se tuvo especial cuidado en que la mezcla química empleada no entrara en contacto con las pinturas, ya que las podría haber dañado gravemente.

⁶¹⁰ FUGA, A.: *op. cit.*, p. 97 y 98.

⁶¹¹ Buenos ejemplos son el San Pedro de la figura 34, o el de los santos Sergio y Baco (fig. 33) fechados para unos en torno al siglo VI y para otros más bien hacia el siglo IX, aunque en el caso de las pinturas de las columnas de Abu Sirga ya estaríamos hablando de los siglos XII o XIII.

⁶¹² MALTESE, C. (Coord.): *op. cit.*, p. 284.

⁶¹³ MAYER, R.: *Materiales y técnicas del arte*. Traducción de Juan Manuel Ibeas. Tursen Hermann Blume Ediciones, Madrid, 1993, p. 373.

DECORACIÓN PINTADA DEL DINTEL DE MADERA.- A parte de la suciedad, la pintura tenía un gran problema de adherencia con respecto a la madera del soporte, que se veía favorecido por su situación; orientada a favor de la gravedad. Este hecho propició que las lagunas fueran en ciertos casos bastantes grandes.

El trabajo consistió, tras las oportunas pruebas, en un sentado de color inyectando Primal®⁶¹⁴ entre las fisuras de los craquelados y los bordes levantados de las lagunas (fig. 262); seguido de una limpieza homóloga a la empleada en los iconos y el baldaquino, realizada con hisopos de algodón, que recuperó el colorido original y su diseño (fig. 263). En este caso primó el criterio de conservación, por lo que no se realizaron estucados ni reintegraciones cromáticas.



Fig. 261.- Antonio Sánchez-Barriga realizando los test de limpieza en las pinturas del entablamento de la iglesia de San Sergio en presencia de Santiago Mijangos (izquierda) y Alberto Guerrero (derecha). Fotografía de María Ballesteros.

⁶¹⁴ Debido a la superficie del dintel, lo incómodo del trabajo y el calor, que dificultaba el uso de adhesivos de naturaleza proteica, se optó por el empleo de un consolidante sintético.



Fig. 262.- Restauradora musulmana realizando labores de consolidación en la decoración pintada del dintel de madera. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.



Fig. 263.- Restaurador copto realizando labores de limpieza en las pinturas del dintel de la iglesia de Abu Sirga. Destacar el tatuaje de la cruz bajo la muñeca. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.

PARAMENTOS INTERIORES.- El problema de las humedades era evidente en el entorno del Viejo Cairo. La creación de la presa de Asuán estabilizó el nivel freático del Nilo, hasta entonces sometido a las famosas crecidas anuales, a lo que se unió el incremento del aporte de aguas residuales descontroladas que se verá más adelante. Esto hizo que zonas que históricamente se inundaban de manera esporádica, como la cripta de Abu Sirga (como documentó Antonius Gonzales, 1665-1666), quedaran anegadas de continuo, y que esa abundancia de humedad en el subsuelo pasara consiguientemente a los muros de la iglesia. El resultado ha sido desde entonces que la pintura de las paredes y sus enfoscados se craquelan y se caigan, a la vez que quedaran marcas de humedad hasta los niveles de ascensión capilar.

De estos trabajos se encargó la empresa Martínez Juana, que contaba con la calificación K7. Uno de los responsables de la empresa, José Antonio Martínez, se ocupó personalmente de dirigir al personal local en unas obras centradas en la limpieza de los muros, el nivelado de los enfoscados, y que se pintara todo el interior del templo; aunque los resultados, por desgracia, no fueran muy duraderos (fig. 264).



Fig. 264.- Estado de los muros interiores de Abu Sirga en el año 2010. Fotografía del doctorando.

Al estar las paredes recubiertas de cemento la humedad de capilaridad ascendió todavía más de lo normal. Pero el problema reside en que mientras existe humedad en el subsuelo no hay una solución satisfactoria para ningún tipo de enfoscado. Por ese motivo poco después de estos trabajos, llevados a cabo a finales del año 2000, parecía que no se hubieran realizado, y que en 2010 la situación fuera muy similar al estado inicial. Sin embargo, en 2015, al empezar a dar resultado los trabajos de drenaje del subsuelo, se ha eliminado todo el mortero que recubría los muros de la iglesia⁶¹⁵ (fig. 265), optándose por no volver a enfoscarnos. De esta forma se evita tener que hacer reparaciones casi constantes, pero se pone nuevamente de manifiesto el problema que tienen los coptos a la hora de establecer un criterio en las intervenciones donde no se tenga en cuenta solamente el aspecto estético (fig. 341). Por este motivo es fundamental documentar todas estas intervenciones, para que no se pierda la memoria de su pasado.



Fig. 265.- Interior de la iglesia de Abu Sirga tras eliminar el recubrimiento de los muros. Fotografía de Joe AZ obtenida de Google (15/12/2015).

No obstante, en el entorno de la cripta se tuvieron que realizar a partir de 2003, ya a cargo de USAID, trabajos de consolidación en los muros del muelle sur del *haykal* (fig. 266). Éstos sirvieron para ver de cerca, por un lado, la problemática de interpretar

⁶¹⁵ Dicha actuación permite constatar que la fábrica en su conjunto es de ladrillo. Como ya se indicó al hablar de la interpretación del conjunto el inmueble actual fue reconstruido ampliamente a principios del siglo XX por el *Comité*, pero el trabajo tiene cierta calidad en los acabados.

en el futuro ciertas actuaciones, así como estudiar en ese punto concreto las características de la construcción, que por lo visto en la imagen anterior no difieren significativamente del resto del inmueble.



Fig. 266.- Progresión de los trabajos de consolidación del muro que hay sobre la escalera del muelle sur y del enfoscado final con cal y arena en el mismo. Fotografías del doctorando.

PINTURAS MURALES DEL ÁBSIDE DERECHO.- Cuando en 2003 se comenzó a excavar el santuario sur se descubrieron las pinturas murales que hay en la parte alta del ábside⁶¹⁶.

El doctorando se encargó de hacer las primeras catas, que valoraron descubrirlas por completo (fig. 267); viendo que como suele ser habitual se picaron puntualmente para recibir de forma más estable un nuevo recubrimiento superficial. En ese momento quedaron solamente a la vista, encargándose de la restauración en 2005 *Antiquities Fund* y *American Research Center in Egypt* en colaboración con la Iglesia Copta Ortodoxa y el Consejo Supremo de Antigüedades de Egipto.



Fig. 267.- Primera cata en el remate del ábside derecho previa a descubrir los restos de pinturas murales. Fotografía del doctorando.

Los resultados, acompañados de un panel explicativo pudieron ser vistos en 2005 recién finalizados, publicando al año siguiente Elizabeth Bolman un artículo en el

⁶¹⁶ Lo de “descubrir” hay que entenderlo en el sentido de sacar a la luz, pues desde el comienzo de los trabajos eran evidentes restos de color a través de grietas que parecían intuir su presencia; aunque fuera complicado valorar la superficie que ocupaban y su estado hasta que no se realizaron las primeras catas.

Bulletin of the American Research Center in Egypt en el que se relaciona estas pinturas con las del monasterio de San Antonio, datadas en el siglo XIII⁶¹⁷ (fig. 237).

En base a los restos de pinturas murales que documentaron A.J. Butler y Raouf Habib podría suponerse que en época medieval todos los ábsides de la iglesia de Abu Sirga estarían decorados con pinturas murales, aunque concretamente éstas no estaban documentadas; bien por estar ya tapadas, porque no accedieran, o porque la capilla fuera muy oscura, motivo por el cual ya se ha dicho que el *Comité* abrió una ventana.

Tras comprobar la mejor manera de descubrirlas, que fue por medio de una fina espátula de bordes redondeados, debido a que la adhesión entre la superficie de las pinturas y el enfoscado que las cubría era muy débil, se encargó continuar la tarea a los restauradores egipcios. Por desgracia, el aspecto final era incompleto (fig. 236).



Fig. 268.- Detalle de uno de los personajes representados en las pinturas murales del ábside derecho tras ser completamente descubierto. Fotografía del doctorando.

⁶¹⁷ BOLMAN, E.S.: *op. cit.*, pp. 14-17.

6.2.2.- LAS EXCAVACIONES EN EL SUBSUELO DE LA IGLESIA Y LA RESTAURACIÓN DE LA CRIPTA

Aunque el *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* manifestara la inquietud por saber más sobre el diseño que habría tenido la iglesia primitiva, no se puede demostrar que tuvieran conocimiento de la existencia de un edificio anterior, por lo que se centrarían más bien en la idea de A.J. Butler, que como hemos visto establecía paralelismos con otras basílicas que habían sido muy transformadas. También, como se verá, se sabe que a finales de la década de los 80 y principios de los 90 del siglo XX se excavó parte del subsuelo de la iglesia, aunque no se documentara convenientemente. Por ello, a falta de mayor información, los trabajos llevados a cabo en este momento son los que verdaderamente posibilitan abordar este aspecto con rigor, gracias al presupuesto con el que contaba el proyecto de desecación del subsuelo del Viejo Cairo llevado a cabo por USAID. De no haber sido por este motivo, difícilmente podrían haberse realizado, ya que las cantidades de dinero con las que contó el equipo español eran muy reducidas para acometer este tipo de obras⁶¹⁸.



Fig. 269.- Letrero colocado en el área del Viejo Cairo informando sobre las entidades participantes en el proyecto 102. Fotografía del doctorando.

⁶¹⁸ Otra cosa es que se pudiera haber hecho solamente la excavación arqueológica en la cripta, lo que podría haber tenido un coste asumible, pero unas interpretaciones deficientes.

Las excavaciones arqueológicas en Abu Sirga, por motivos de seguridad para el inmueble y los condicionantes del culto pactados con sus responsables, no pudieron realizarse en la totalidad del subsuelo, centrándose en el *haykal*, la nave central, parte de la nave izquierda, el ábside y la nave derecha, así como el exterior de la cabecera. No obstante, lograron ser lo suficientemente significativas como para que los arqueólogos hicieran una interpretación que ayuda a establecer la embocadura del canal de Trajano en Babylon y permite profundizar en la función y en la cronología del inmueble.

El proyecto americano se centraba en el caso de Abu Sirga en la cripta, canalizando las aguas residuales y favoreciendo con ello a medio plazo el secado del subsuelo. Con estos trabajos se evitaba bombear puntualmente el agua filtrada, para en el conjunto de la zona utilizar la gravedad a través de diez grandes pozos conectados por túneles perforados que desembocan en la calle Salah Salem. El proyecto se denominó “102” y estuvo dirigido por la consultora con sede en Washington C.C. Johnson & Malhotra (CCJM), adjudicándose su ejecución a la empresa local Arab Constructors (fig. 269). Pero en Abu Sirga se encontraron con que había un equipo español trabajando con anterioridad, y a pesar de ciertos recelos iniciales⁶¹⁹ finalmente, dado que no contaban con personal especializado en conservación-restauración, optaron por trabajar conjuntamente, lo que supuso al equipo español poder intervenir en la cripta.

Una vez comenzaron los trabajos del proyecto 102 en el área del Viejo Cairo, un informe de consultoría de once páginas elaborado en febrero de 2001 por el ingeniero Conor Power a petición del Dr. Peter Reiss, de *Development Alternative Associates* y USAID, planteaba los siguientes objetivos generales⁶²⁰:

- *Hacer una evaluación preliminar del estado físico del lugar.*
- *Dar una opinión del sistema de deshidratación planteado.*
- *Revisar el estado de la obra.*
- *Ofrecer soluciones y asesoramiento en algunos problemas surgidos.*
- *Proporcionar términos de referencia para una investigación más amplia del proyecto.*

⁶¹⁹ En una reunión mantenida en la iglesia de Abu Sifein (San Mercurio) en enero de 2003 la sensación de los miembros del equipo español fue que no se volvería a trabajar en Abu Sirga.

⁶²⁰ POWER, C.M.: *Preliminary Assessment of the Physical State of the Old Cairo Structures*. Structural Technology Inc, 13-19 de febrero de 2001, p. 1 y ss.

Se definía el fundamento del sistema de drenaje como pozos conectados por “pilas secantes”, aunque se reconocía que el nombre no era del todo acertado porque en realidad son filtros de arena y grava que evitan que se filtren partículas finas en el desagüe.

El proyecto estaba orientado exclusivamente hacia las estructuras históricas, para las que se preveía de antemano que con independencia de lo bien que se hicieran las obras la desecación produciría asentamientos y posteriores agrietamientos en los edificios, aunque se entendía que los beneficios del trabajo compensaban los posibles daños. En este sentido, en el caso de Abu Sirga se habían observado deformaciones en el muro de contención adyacente a la cara sureste del templo, pero se culpaba de ello a los consultores geotécnicos del contratista.

Se insistía también en el informe de que el sistema de desagüe no debía eliminar el material del subsuelo situado bajo la cimentación de las estructuras, ya que los materiales identificados eran de naturaleza arcillosa o de un material denominado *arena limosa muy floja de densidad media*. El autor temía que el agua arrastrara estas partículas en su recorrido, lo que podría producir huecos por debajo de las cimentaciones y dar lugar a asentamientos diferenciales. Como las tuberías de desagüe quedaban ocultas una vez instaladas, se podrían estar produciendo esos daños y que no fueran visibles, por lo que se proponía prolongar la monitorización durante dos años después de la finalización del proyecto, así como examinar el agua evacuada para detectar la presencia de limo o arcilla.

La desecación también podría compactar las arcillas, algo que no sería inmediato pero que tendría un resultado similar al anteriormente descrito. Se establecía que en este caso los asentamientos diferenciales no llegarían al 1/1000, algo que se consideraba razonable y que estaría asociado a otros factores:

- *El nivel freático se reduciría, a pesar de todo, solamente unos 2 o 2'5 metros.*
- *Los estratos bajo los edificios históricos ya estarían más compactados por el paso de los siglos.*
- *La experiencia del autor del informe en otros proyectos similares.*

Conor concluía recomendando que continuaran los trabajos, pero en lo que respecta a la cripta de Abu Sirga decía que se había optado por no llevar a efecto la propuesta que había elaborado Egy-Tech, que se verá más adelante, porque le preocupaba crear un “punto duro” en la estructura; prefiriendo un sistema alternativo que se uniera al desagüe (fig. 270). Como recomendaciones adicionales proponía aumentar la frecuencia en los monitoreos, advirtiendo que no se habían documentado previamente las grietas ya existentes en los edificios y que debía de hacerse, incluyendo Abu Sirga. Planteaba colocar igualmente puntos de referencia de elevación en un radio de 65 metros en el entorno del colector, así como testigos calibrados en las grietas más importantes. La solución adoptada en este sentido en Abu Sirga consistió finalmente en hacer los testigos con yeso, sistema menos sofisticado y preciso que los calibrados, pero igualmente efectivo a la hora de valorar la progresión de las grietas.

Cuando se redactó este informe habían comenzado ya las obras en el entorno de la fortaleza romana de Babylon por parte de USAID y CWO (*Cairo Wasterwater Organization*), pero no en la iglesia de San Sergio; por eso, llegado el momento el trabajo fue incesante en varios frentes dentro y fuera del templo, para ir documentando los hallazgos arqueológicos a la vez que se avanzaba en el drenaje que permitiría conectarlo al desagüe principal.

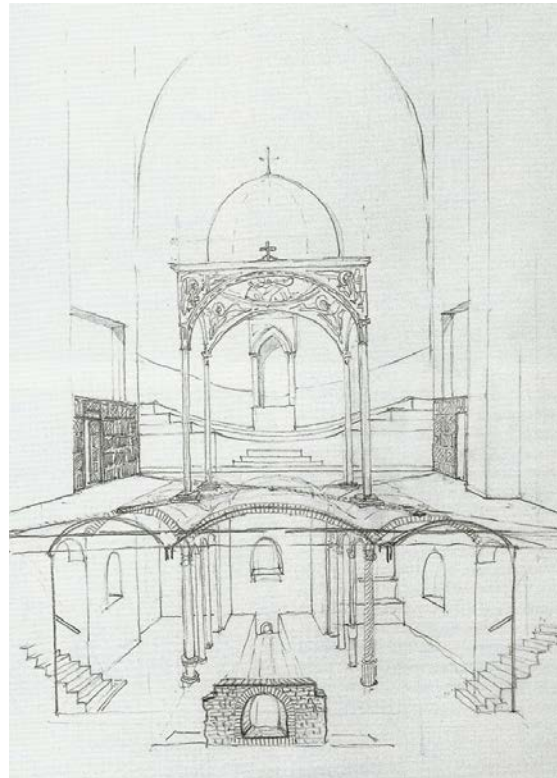


Fig. 270.- Sistema de desagüe alternativo propuesto para la cripta según el dibujo del pintor ucraniano Boris Lugovskoi.

Conviene destacar dentro del informe de Power las referencias concretas a Abu Sirga, pues la reconoce como uno de los puntos más sensibles del proyecto. Para ello:

- Proponía colocar un sistema de desagüe debajo del suelo de la cripta (fig. 270), planteando CCJM a los representantes de la iglesia ahondar una zanja existente al sudeste del ábside; siendo por ello necesario eliminar el suelo de hormigón.
- Estableció que toda excavación necesaria para la colocación del sistema tenía que estar bajo supervisión y metodología de ARCE (*American Research Center in Egypt*).
- Estimaba que la actuación debía ser general para la conservación completa de la iglesia y de la cripta, eliminando todo el cemento perjudicial y consolidando las estructuras y otros elementos relacionados.
- Pedía que se creara una comisión en la que participaran USAID, el padre Gabriel Bestavros en representación de Abu Sirga, y el equipo español, del que reconocía *trabaja actualmente en la conservación de obras de arte de la iglesia*; para resolver y discutir temas que afectan a la preservación presente y futura del templo. Conor concluía el informe diciendo:

El Viejo Cairo es un ejemplo notable del patrimonio egipcio. Sus monumentos son sin duda dignos de cualquier esfuerzo que se lleve a cabo para conservarlos. Hemos disfrutado del trabajo y esperamos con interés la finalización de un programa exitoso que permita una conservación continuada.

En lo que respecta a ARCE el responsable de las labores arqueológicas fue el galés Peter Sheehan, que junto a su ayudante, el egipcio Mohamed Khalifa trabajaron incansablemente en varios lugares. En Abu Sirga colaboró estrechamente con ellos el arqueólogo español Jesús Arenas, especialmente en la excavación del suelo del *haykal*.

La lentitud de los trabajos en el conjunto del proyecto americano hizo que las actuaciones en Abu Sirga comenzaran en 2003, momento desde el cual las

intervenciones poco tuvieron que ver con las realizadas hasta entonces, pues el movimiento de operarios, la presencia de inspectores de antigüedades, y las visitas de los ingenieros de CCJM y de los responsables del Servicio de Antigüedades, sería constante. Además, las labores arqueológicas frenaron mucho el avance del proyecto de desecación del subsuelo, algo que era criticado por los que entendían que no tenía mucho sentido invertir tanto tiempo y dinero en algo que luego se iba a tapar. Peter Sheehan era consciente de esta situación, pero tenía bien asumida la metodología de trabajo, entendiendo como prioritario el estudio y la documentación de los restos arqueológicos encontrados.

Por parte del equipo español, una vez asimilado el interés mutuo por restaurar la cripta con las mayores garantías, se colaboró en todas las fases del proyecto 102 que tuvieron que ver con Abu Sirga (fig. 271), siendo necesarios varios viajes y estancias más o menos prolongadas de distintos miembros del grupo para dar cobertura en el campo de la restauración y de la arqueología.



Fig. 271.- Letrero del contrato 102 expuesto en el interior de la iglesia de Abu Sirga mientras tuvieron lugar los trabajos de desecación del subsuelo del Viejo Cairo y detalle de la placa colocada en el exterior de la iglesia al comienzo de los trabajos. Fotografías del doctorado.

La excavación del suelo del *haykal* requirió previamente despejar de cualquier obstáculo el ábside principal, lo que implicaba tener que quitar el baldaquino y el altar. Pero especialmente el baldaquino corría riesgos irreparables si se desplazaba, lo que obligó a pensar en la manera de alcanzar todos los objetivos de la mejor manera posible. El altar se podía desmontar con relativa facilidad, como puede verse en la figura 272, pero en el baldaquino hubo que optar por la actuación que se muestra en el punto 6.2.3 al ser más bien un trabajo relacionado con la conservación preventiva.



Fig. 272.- Desmontaje del altar colocado durante la restauración llevada a cabo por el *Comité* a principios del siglo XX antes de la excavación del suelo del *haykal*. Fotografía del doctorando.

Una vez libre toda la superficie del *haykal*, los trabajos comenzaron por levantar el pavimento de piedra y almacenarlo con la idea de reponerlo posteriormente. Las losas estaban asentadas sobre tierra compactada, por lo que la excavación empezó marcando tramos prioritarios para avanzar en orden (fig. 273). Al quedar completamente al descubierto el suelo del *haykal*, que se corresponde con el techo de la cripta, los arqueólogos establecieron que se trataba de un trabajo de época medieval (fig. 274), lo que viene a coincidir con la interpretación que se ha hecho del conjunto anteriormente.



Fig. 273.- El inspector de antigüedades Ahmed Abdelrazik (en el centro) comenta las labores realizadas por Mohamed Khalifa (a la izquierda de la imagen), ayudante del arqueólogo Peter Sheehan, en el suelo del *haykal* al comenzarse su excavación. Fotografía de Jesús Arenas.



Fig. 274.- El arqueólogo español Jesús Arenas documentando las excavaciones llevadas a cabo en el suelo del *haykal* central. Fotografía del doctorando.

Durante la excavación del subsuelo de la iglesia comenzaron a ser evidentes las intervenciones que tuvieron lugar entre los años 80 y 90 del siglo pasado, como se puede ver en la siguiente imagen por el uso de hormigón en distintos puntos.



Fig. 275.- Los trabajos llevados a cabo en el subsuelo de la iglesia de los Santos Sergio y Baco entre los años 80 y 90 del siglo pasado no fueron para Sheehan debidamente documentados, pero salieron a la luz con la excavación. Fotografía de Jesús Arenas.

Para la cripta hay que plantear una diferencia fundamental entre las intervenciones llevadas a cabo antes de las excavaciones y las que tuvieron lugar con posterioridad, pero dado que como hemos visto los trabajos en el subsuelo superaron ampliamente los perímetros de la cripta, se empezará describiendo las medidas urgentes que se tomaron para su conservación y se documentarán las actuaciones que llevaron a la cripta a un deplorable estado antes de ser intervenida.

José Sancho puso en marcha en 1999 una bomba de achique que evacuaba el agua previamente canalizada por el perímetro de la cripta. Con un planteamiento lógico, y debido a su situación, intervenir en la cripta tendría que haber sido el primer trabajo acometido, pero los presupuestos manejados por el equipo español impedían actuar sobre el origen del problema: las humedades y las filtraciones de agua. No obstante, se elaboró un proyecto al respecto (fig. 279), que como se ha podido comprobar fue copiado en esencia por los ingenieros egipcios para plantearse al equipo americano (fig. 278). Lo que no se sabía al comenzar los trabajos del equipo español es que finalmente podría ejecutarse conforme a un planteamiento ideal, es decir, con toda la cobertura económica que implicaba el proyecto 102, aunque en cualquier caso podrían haberse mejorado ciertos aspectos.

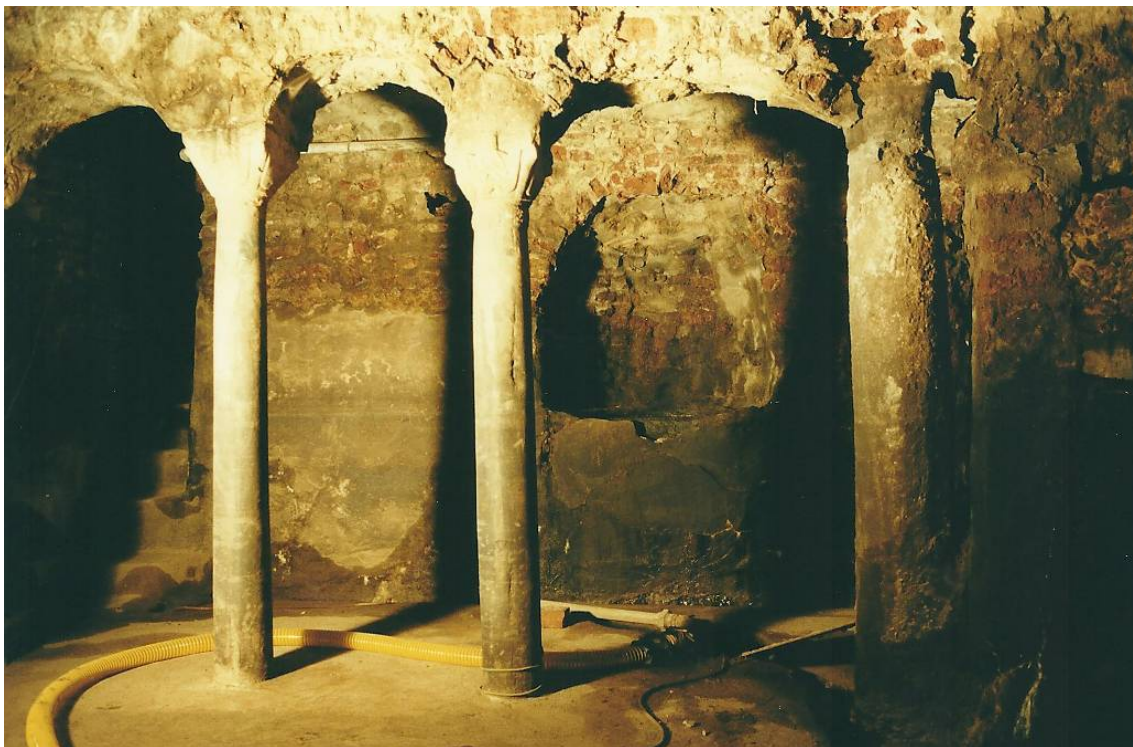


Fig. 276.- Estado de la nave izquierda de la cripta a finales del año 2000. Fotografía del doctorando. 453

Con respecto a conocer los motivos que habían llevado a la cripta a esa situación, hay que decir que las filtraciones de agua empezaron a ser un problema desde 1970. Ese año comenzó a embalsar la Presa de Asuán, lo que alteró el nivel freático del Nilo al anular sus históricas crecidas. El caudal de agua se estabilizó al alza, efecto que se acentuó en El Cairo por el incremento de las aguas residuales. Por ello, una década más tarde en el área del Viejo Cairo se empezó a barajar la necesidad de acometer un proyecto para frenar el problema, que lo imposibilitó la falta de recursos⁶²¹. Además se sumó un terremoto de 5´8 grados en la escala Richter que tuvo lugar el 12 de octubre de 1992, tras el cual la cripta de Abu Sirga tuvo que ser temporalmente apuntalada; estado en el que siguen hoy en día muchos inmuebles históricos de El Cairo.

Cuando empezó a filtrarse agua en la cripta la solución adoptada fue aplicar cemento hidrófugo, creyéndose erróneamente que de esa forma permanecería estanca. Siempre se supo que la encargada de esta actuación fue la empresa egipcia de ingeniería y construcción Egy-Tech Group, pues solían estar presentes en las visitas de obra, pero nunca pusieron a disposición del equipo español ningún informe de la intervención o una descripción de daños precedentes. Sin embargo, se ha podido localizar que en el III Seminario Internacional de Guimarães la empresa publicó un artículo en el que comentaban tanto las actuaciones llevadas a cabo en el pasado, como su propuesta para mejorar la situación⁶²², que como se ha podido comprobar en esta tesis resultaba ser en esencia una copia de la propuesta realizada por el arquitecto José Sancho años antes.

En dicho artículo los ingenieros consultores de Egy-Tech: Monner F. Tewfik, Adel Fareed y Raouf Fouad, fijaban el intento de impermeabilización de la cripta a mediados de la década de los 80 del siglo XX, cuando se aplicó un mortero impermeable a base de cemento y de aditivos químicos en las paredes y el techo; calificando de “desafortunado” lo que denominaban “intento de reparación”. Esos aditivos, que no se especifican pero pretendían hacerlo impermeable, serían seguramente los responsables de la excesiva dureza del cemento.

⁶²¹ EL-RASHIDI, Y.: *op. cit.* En la entrevista, hecha al arqueólogo de ARCE Peter Sheehan, se destacaba que *los proyectos de conservación y desecado en el Viejo Cairo son interminables* y Sheehan estimaba que la subida del nivel freático había sido de unos 10 metros desde 1970.

⁶²² EGY-TECH: *Protection and strengthening of the Holy Family Cript at Abu-Serga Church*. En *Historical Constructions. Possibilities of numerical and experimental techniques proceeding of the III Internacional Seminar*. University of Minho, Guimarães, 2001, pp. 1111-1120.

Los técnicos egipcios achacaban las filtraciones a la subida del nivel del agua del Nilo, pero especialmente a la utilización del lago de Ain El Sira (al este de Babylon) como escombrera, lo que hizo elevar su nivel freático en un terreno de piedra caliza que en su recorrido natural hacia el río pasa obligatoriamente bajo las construcciones del Viejo Cairo (fig. 277). Un informe del Instituto de Investigación de Aguas Subterráneas cifraba dicha crecida en siete metros hasta 1999, momento en que se empiezan a desarrollar los trabajos del equipo español; mientras que con las crecidas naturales del Nilo el nivel más alto se alcanzaba en el mes de septiembre y el más bajo en enero, dejando la cripta inundada temporalmente.

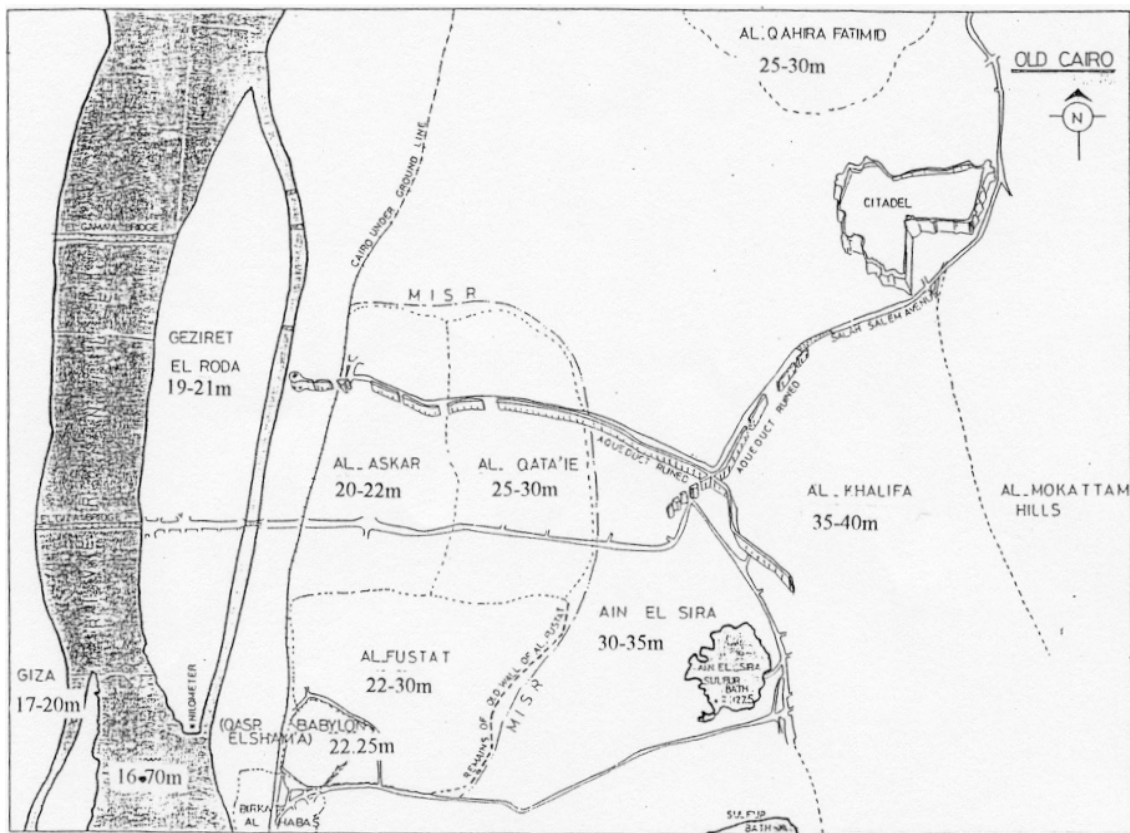


Fig. 277.- Plano aportado en el informe de Egy-Tech con las cotas en distintos puntos del entorno del Viejo Cairo y la localización del lago de Ain El Sira.

Comentaban también que en el año 1988 hubo un intento por canalizar las aguas perimetralmente a través de drenajes horizontales, que serían los escombros encontrados por Peter Sheehan en el entorno de Abu Sirga durante las excavaciones; aunque asumían su ineficacia al pasarse de una inundación de unos 15 centímetros en 1988 a unos 80 centímetros en 2001.

Sin embargo, en 2001 proponían crear una especie de caja estanca en torno a la cripta que la aislara de la humedad, proyecto finalmente desestimado al entender Conor Power que habría sido un problema para su conservación.

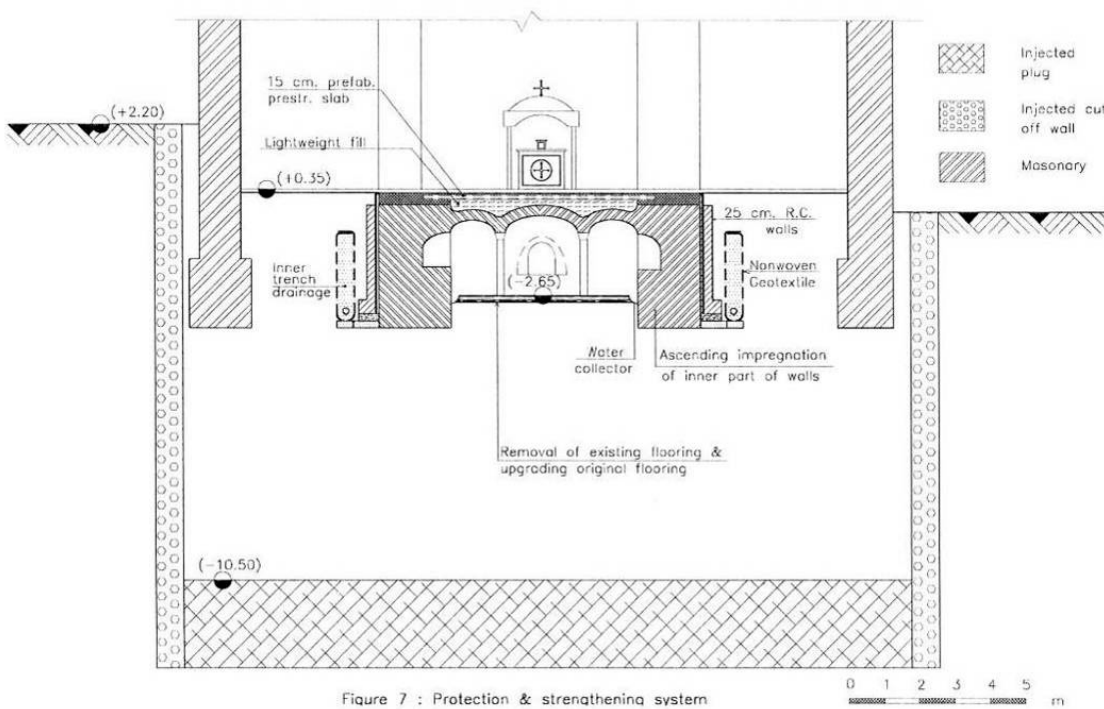
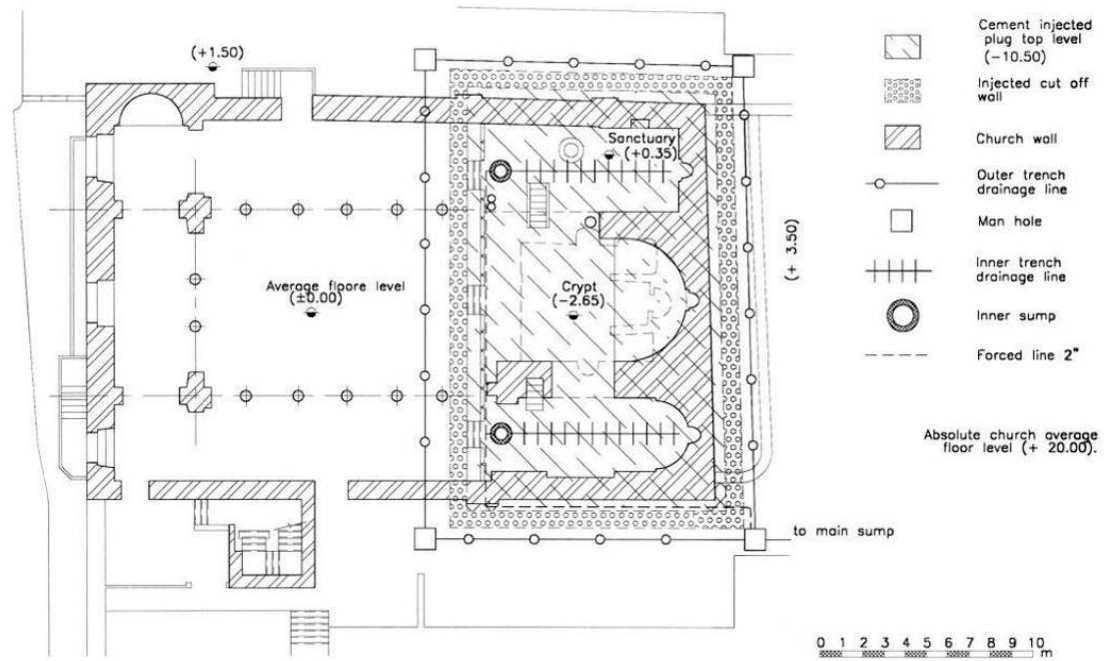


Figure 7 : Protection & strengthening system

Fig. 278.- Planos de la propuesta de Egy-Tech para una nueva intervención para el secado de la cripta. Publicado en *Protection and strengthening of the Holy Family Crypt at Abu-Serga Church*.

El planteamiento, tenía el objetivo de aislar la cripta de la humedad sin necesidad de reducir el nivel freático para no estar pendiente de sus variaciones. En el perímetro exterior lo más complejo hubiera sido inyectar cemento diez metros y medio por debajo del nivel del suelo de la iglesia, sin contar con que nadie se esperaba dar con uno de los muros de contención del canal de Trajano.

De esta manera la cripta se hubiera intervenido de forma independiente, disponiendo en sus laterales tubos perforados rodeados de material filtrante; ya que contaban con que algo de agua pudiera traspasar la caja perimetral. Éstos tendrían que estar por lo menos cincuenta centímetros por debajo del nivel del suelo de la cripta, puesto que en sus extremos habría sumideros. Por último, de haber entrado algo de agua se hubiera desviado hacia el perímetro, para canalizarlo y bombearlo de una manera similar a como se indicó anteriormente.

Egy-Tech también pensaba disponer una pantalla de hormigón de unos 25 centímetros adosada a la pared exterior, así como limpiar todo el cemento y restos existentes entre los ladrillos y en superficie, sustituyendo los ladrillos rotos o disgregados por ladrillos nuevos. Para reforzar las paredes inyectarían a baja presión y con perforaciones puntuales un consolidante sin especificar, aunque advertían de su compatibilidad con los materiales existentes. Para reforzar el techo de la cripta y aligerar cargas, se limpiaría bien la superficie y se impregnarían los ladrillos con el mismo consolidante sin especificar. Para aliviar las cargas se colocarían losetas de hormigón sobre soportes apoyados en los laterales, lo que eliminaría el peso ocasionado por el nuevo suelo del presbiterio, el altar y el baldaquino.

Todo este proyecto, aunque no se mencione en el informe, estaba en realidad propuesto para que formara parte del denominado *Contrato 102*, pero como se verá más adelante los trabajos de drenaje en Abu Sirga fueron bastante más sencillos de los aquí mostrados. A pesar de ello, las intervenciones que precisaron para llevarlos a cabo implicarían gran complejidad; valiendo la pena al permitir un mejor estudio de la cripta y la recuperación de elementos importantes que habían quedado ocultos con las aplicaciones indiscriminadas de cemento, realizadas con anterioridad curiosamente por la misma empresa dirigida por coptos a la que se encargaba ahora diseñar la solución.

Se ha podido comprobar después que el planteamiento de Egy-Tech copiaba en esencia y magnificaba la idea proyectada en 1998 por José Sancho Roda (fig. 279), pero que no se podía llevar a cabo por el coste económico que implicaba; optándose finalmente por el sistema de bombas de achique comentado anteriormente.

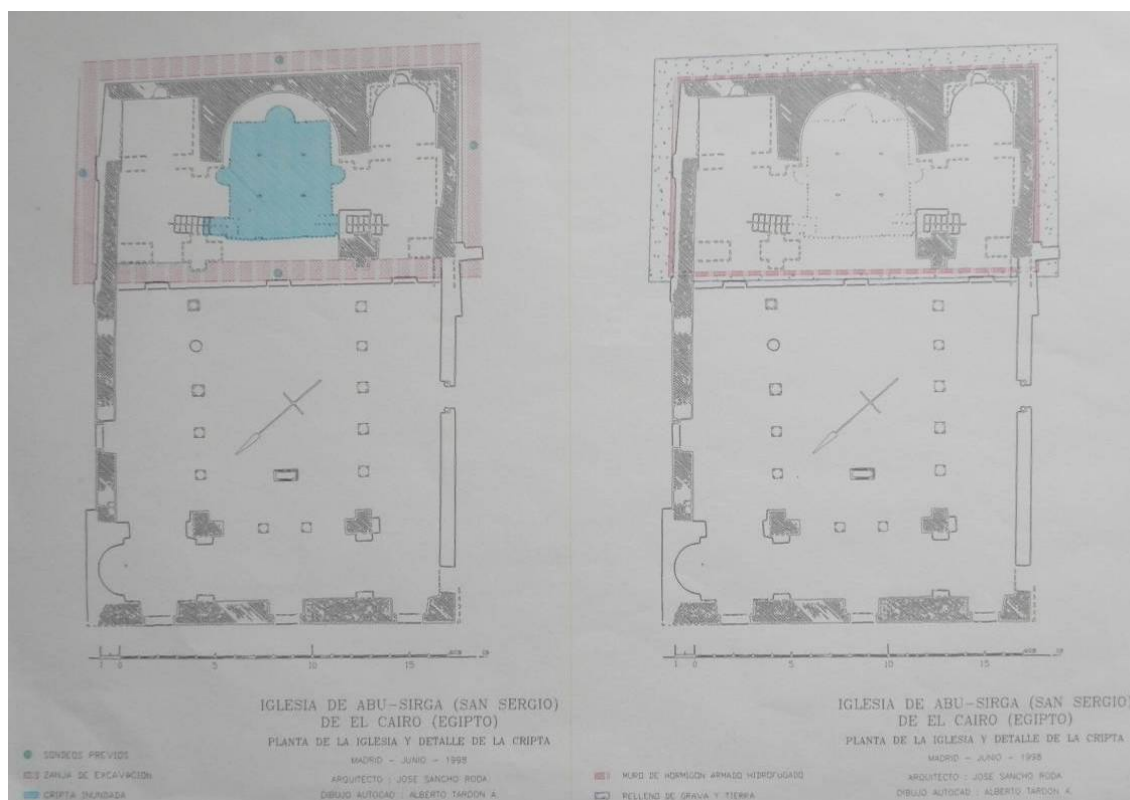


Fig. 279.- Propuesta de drenaje de la cripta de la iglesia de los Santos Sergio y Baco proyectado por José Sancho Roda en junio de 1998 y dibujos en autocad de Alberto Tardón. Archivo Sancho Roda.

Al comenzar los trabajos en la cripta el doctorando fue el encargado de hacer la primera cata en el suelo. La referencia eran las losas de mármol colocadas por el *Comité*, documentadas en fotografías de época (fig. 62), y una prospección hecha por los americanos con una broca hueca. Pero el azar quiso que el lugar elegido para comenzar a levantar el hormigón, así como valorar la dificultad y el método más apropiado, fuera la primera columna de la izquierda comenzando por los pies, donde según se iba eliminando el hormigón parecía que éste se introducía por debajo de la columna; lo que hizo pensar que éstas podrían haberse dispuesto posteriormente.

La teoría, que resultaría ser cierta, se fundamentó sin embargo en un error fruto de la casualidad, pues no es que el hormigón estuviese bajo la columna, sino que se

realizó la cata en la única columna que tiene un capitel tipo toluní como basa, por lo que al ir quitando hormigón parecía que la columna podría estar por encima del suelo de mármol (fig. 280 izquierda). Al ampliar la cata se pudo apreciar lo que ocurría, al darse con la zona de unión entre el capitel y las losas de mármol (fig. 280 derecha).



Fig. 280.- Detalle de la primera cata en el suelo de la cripta, en la que daba en un primer momento la impresión de que la columna se podía encontrar por encima del suelo de mármol (izquierda). A la derecha, la explicación evidente de esa primera conclusión. Fotografías del doctorando.

Al irse eliminando el hormigón y quedar vistas las losas de mármol, se descubrió que un buen número de ellas estaban fracturadas o se fueron fracturando como consecuencia del debilitamiento producido por la humedad y la presión; de ahí que hubiera que extraerlas con mucho cuidado.

Poder remover un suelo de estas características y en ese estado es una operación delicada, máxime cuando se pensaba en recolocarlas una vez ejecutado el drenaje. El equipo español aplicó para ello sus conocimientos en la extracción de mosaicos romanos, para intentar sacar el mayor número de piezas completas, utilizando una herramienta diseñada y modificada años atrás por el doctorando y encargando la elaboración de otras nuevas a un herrero local (fig. 282).

Hormigón y losas se fueron retirando para avanzar a la vez por distintas zonas, aunque se fuera documentando previamente por parte de los arqueólogos el estado de las piezas de mármol según iban quedando al descubierto (fig. 281).



Fig. 281.- Mapa utilizado sobre el terreno por los arqueólogos para identificar la localización de las losas de mármol del suelo de la cripta y su estado de conservación. Fotografía del doctorando.



Fig. 282.- Detalles de la extracción de las losas de mármol del suelo de la cripta. A la izquierda, la separación de los perímetros; a la derecha, levantamiento desde la parte inferior. Fotografías de Jesús Arenas.



Fig. 283.- Pieza del pavimento de mármol de la cripta colocado por el *Comité* a principios del siglo XX tras ser recuperada. Fotografía del doctorando.



Fig. 284.- Almacenamiento del pavimento de mármol de la cripta tras su extracción. Fotografía del doctorando.

El proceso, que se ha podido ver en imágenes, consistía primeramente en abrir los perímetros con una herramienta fina y flexible de acero⁶²³ (fig. 282 izquierda); favorecer el ahuecado de la parte inferior golpeando controladamente la superficie de cada elemento de mármol con una maza de goma; la progresiva inserción por la parte inferior de unas piezas largas y planas de hierro con la ayuda de una maza (fig. 282 derecha); y el almacenamiento (fig. 284), igual que se hizo con el pavimento de piedra del *haykal* (fig. 327), ya que se contaba con reponer aquellas piezas que estuvieran en buen estado o se pudieran restaurar.

Como se ha dicho, algunas de las losas tenían grandes deterioros, como consecuencia de la presión del hormigón y del debilitamiento causado por el agua. No obstante, se numeraron y guardaron igualmente de la mejor manera posible.

En las paredes de la cripta el trabajo fue similar al realizado en el suelo, aunque más costoso por la mayor dureza del cemento (fig. 286). Éste estaba aplicado en varias capas y recubría irregularmente toda la superficie de la cripta, siendo muy finas en las paredes del nicho de mármol central. En todos los casos se evitó utilizar herramientas eléctricas por las vibraciones perjudiciales que pudieran causar, por lo que el trabajo físico fue bastante duro en relación con las condiciones de humedad y de temperatura.

Al llegar al ladrillo de las paredes había que tener mucho cuidado, pues la dureza del cemento con aditivos era mayor que la de los ladrillos en sí, por lo que se partían muchas zonas perimetrales y parte de las caras externas. En los nichos aparecieron las cruces y la pila con poco fondo que documentó A.J. Butler en sus planos, ocultos desde la actuación de Egy-Tech en los años 80; aunque la cruz del nicho del ábside central (fig. 285) parece mucho más moderna que la del nicho de la nave izquierda (fig. 67).

También salió a la luz la pila bautismal que está en el lado derecho de la cabecera (fig. 68), hecha en piedra pero fragmentada en varios trozos, así como la piedra de los banzos de las dos escaleras de acceso.

⁶²³ La herramienta en cuestión la creó el doctorando modificando una espátula de escayolista durante la extracción de los mosaicos romanos del siglo II d.C. de La Bienvenida (Ciudad Real) en el año 1998, ante la dificultad que ofrecían las cuchillas de zapatero (uno de los elementos tradicionalmente utilizados en esta operación) para realizar trabajos de ese tipo.



Fig. 285.- Cruz del nicho principal de la cripta parcialmente descubierta durante la restauración. Fotografía del doctorando.



Fig. 286.- Eliminación de las capas de cemento hidrófugo de las paredes de la cripta de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.

Tras la eliminación del hormigón del suelo, todas las excavaciones llevadas a cabo por *American Research Center in Egypt* (ARCE) resultaron esenciales para desvelar muchos aspectos desconocidos o perdidos a lo largo de los siglos, que en base a las interpretaciones del arqueólogo Peter Sheehan establecerían la siguiente evolución constructiva:

1º.- Entre la segunda mitad del siglo X y la primera del siglo XI existen evidencias de una iglesia de planta basilical similar a la actual que contendría en el subsuelo una serie de cámaras funerarias abovedadas (fig. 289)⁶²⁴. Se ha fechado así en base a considerar que los sistemas constructivos son homólogos a los encontrados en las excavaciones de Fustat correspondientes a esos momentos, aunque vendría a coincidir también con el traslado de la sede patriarcal desde Alejandría. Los restos de esa iglesia se encuentran 1'85 metros por debajo de la iglesia actual y desplazados 1'75 metros hacia el norte con respecto a la actual línea derecha de columnas (fig. 294), pudiendo haber estado parcialmente pavimentada con mármol. Antes de construirla se arrasaría la iglesia primitiva, sobre la que no hay datos suficientes para hacer un planteamiento, y otros edificios adyacentes, así como se rellenó el terreno para nivelarlo.

Las tumbas pudieron servir de panteón a figuras destacadas de la iglesia copta. El acceso a las mismas era a través de trampillas en el suelo por el que se accedía a un corto tramo de escaleras que comunicaba con la cámara (fig. 290). Por todo ello Sheehan se ha planteado la posibilidad de que la cripta actual fuera en el siglo XI una capilla funeraria más, teoría que se apoyaría igualmente en que se pudieron quitar los sillares centrales de piedra para poder realizar más enterramientos (fig. 291); mientras que documentalmente no será hasta el siglo XIII cuando el espacio se asocie con la presencia de la Sagrada Familia. Con el tiempo se fueron modificando los accesos de la cripta, como se puede extraer de las fuentes y de las evidencias arqueológicas que muestran que la escalera sur es una adición posterior. Sheehan lo relaciona con que así se pudiera facilitar el tránsito de peregrinos, o que tuviera una función procesional, sirviendo en cualquier caso para el arqueólogo una de entrada y otra de salida.

⁶²⁴ SHEEHAN, P.: *op.cit.*, pp. 17, 52, 89, 93, 94, 107 y 108. La entronización de los patriarcas era en la iglesia de al-Muallaqa, pero al estar construida sobre el acceso principal de la fortaleza romana Sheehan opinaba que no tenía la posibilidad de excavar su suelo para disponer enterramientos, pudiendo ser por ello adaptada Abu Sirga para cumplir este cometido.

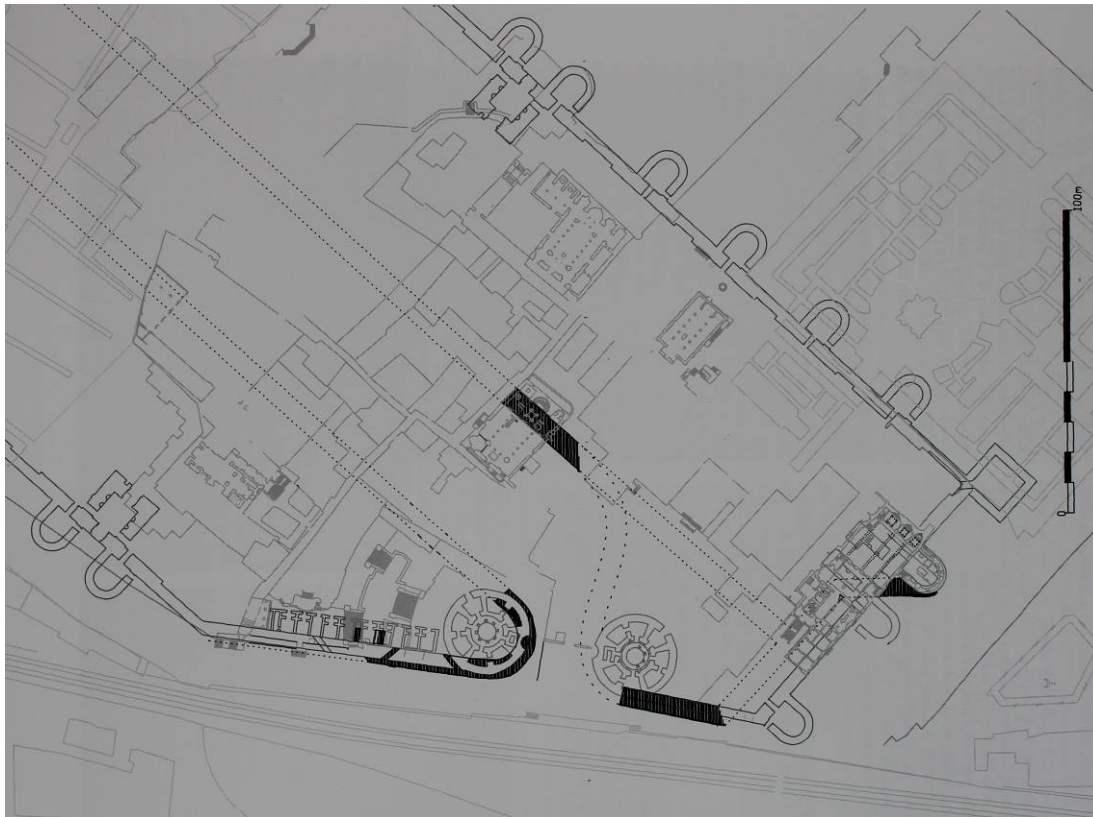


Fig. 287.- Plano de Peter Sheehan con la localización de restos del canal de Trajano en Babylon. Se sabe que el muro del canal avanza hacia el sur de Abu Sirga porque la tuneladora lo traspasó veinte metros al sur. Publicado en *Babylon of Egypt* (Figura 19).

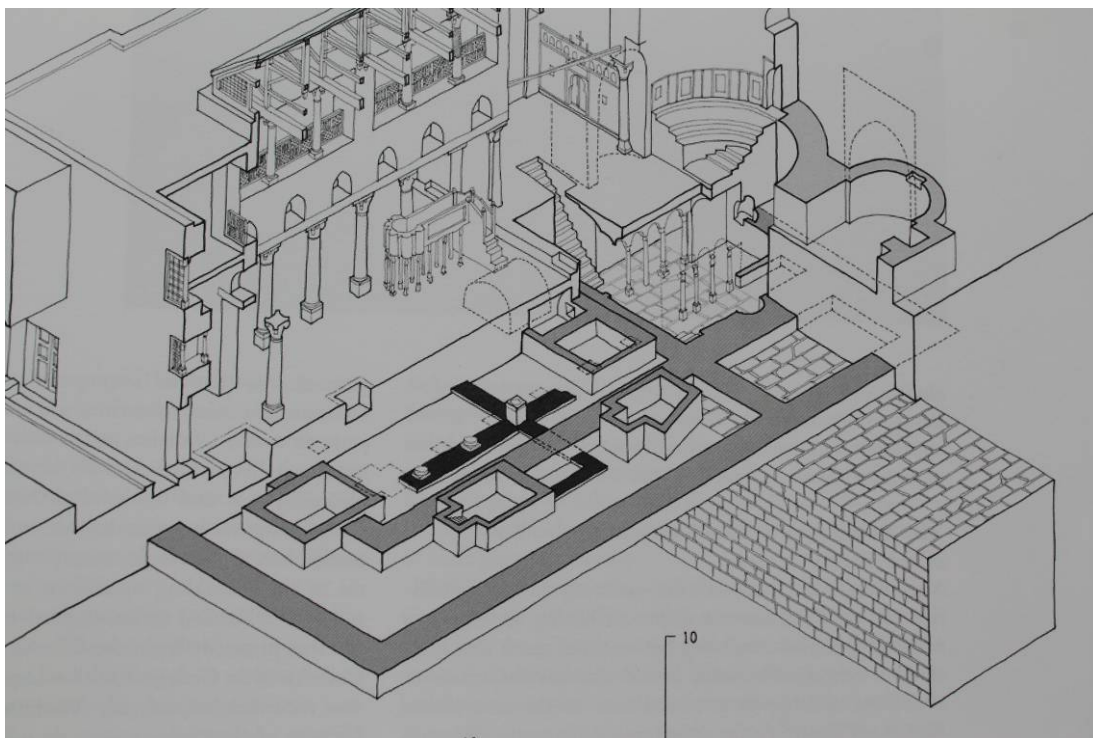


Fig. 288.- Alzado axonómico de la iglesia de Abu Sirga con la localización del muro este del canal de Trajano, las tumbas y los restos de la iglesia anterior. Diseño de Nicholas Warner publicado por Peter Sheehan en *Babylon of Egypt* (Figura 41).



Fig. 289.- Restos de la bóveda que cubría la cámara funeraria en la que aparecieron una cruz de bronce y un anillo de plata (fig. 313). Fotografía del doctorando.



Fig. 290.- Escalera de acceso a la misma cámara funeraria aludida en la imagen anterior. Fotografía del doctorando.



Fig. 291.- Hueco a los pies de la cripta consecuencia de la eliminación de sillares que para Sheehan tendría una función funeraria. Fotografía de Tim Loveless.



Fig. 292.- Sucesión de estratos en el entorno de la cabecera de la cripta: a la izquierda capa de hormigón vertida por Egy-Tech; bordeando el hueco, el suelo de mármol que puso el *Comité*; bajo el agua, lo que parece un banzo sería el borde del muro del Canal de Trajano; y entre medias el suelo medieval. Fotografía del doctorando.

2^a.- Buena parte de la iglesia actual se reconstruiría a finales del siglo XII o principios del siglo XIII⁶²⁵, momento al que se corresponderían las pinturas murales del ábside derecho (fig. 236) y las del dintel (fig. 146). Perpendicularmente al eje este-oeste habría dos grandes superficies semicirculares junto al ábside central, quedando en el lado izquierdo aún la impronta del arranque de uno de ellos (fig. 293). La cabecera sería modificada posteriormente, lo que explicaría que tenga un sistema de cubrición diferente.

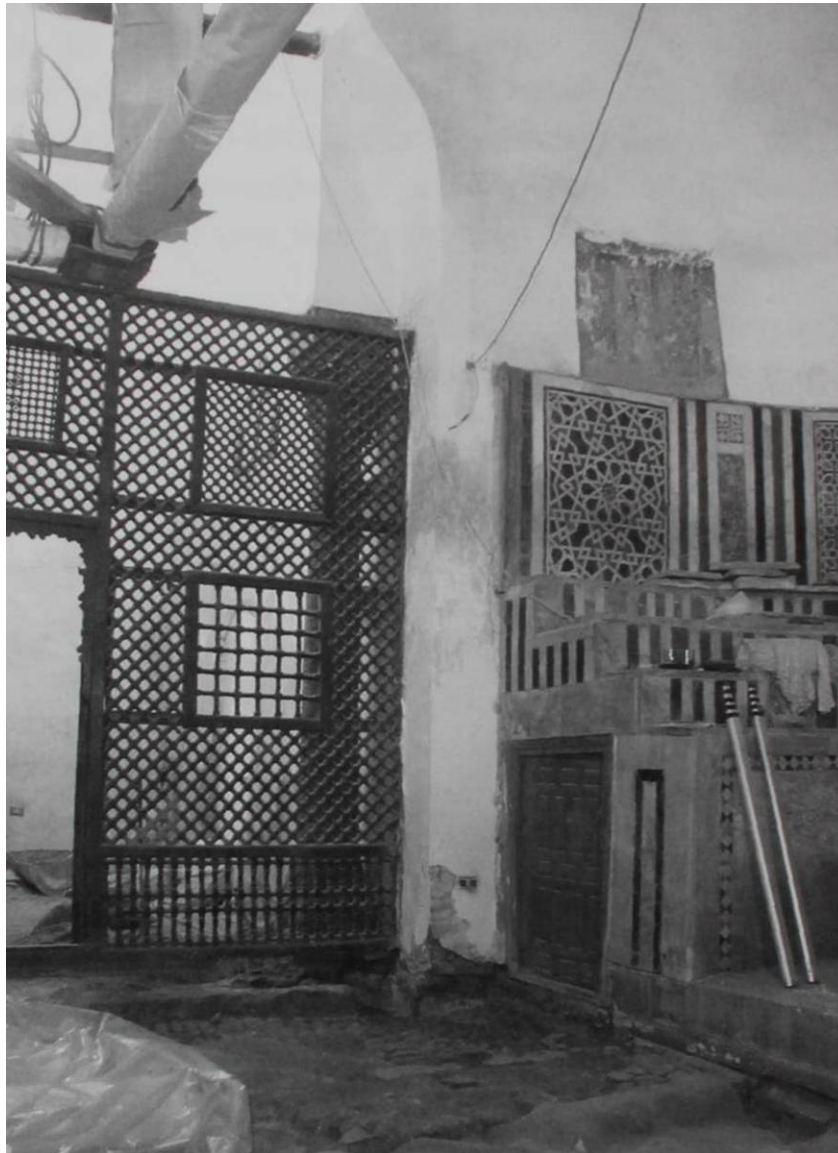


Fig. 293.- El borde izquierdo del ábside central conserva la impronta de lo que podrían haber sido unos espacios semicirculares que darían una apariencia hasta cierto punto trilobulada (fig. 294). Fotografía de Peter Sheehan publicada en *Babylon of Egypt*, p. 107.

⁶²⁵ SHEEHAN, P.: *op. cit.*, pp. 17, 106 y 108. El arqueólogo apunta que según los textos coptos la relación que se establece entre este tipo de techumbres y el Arca de Noé tendría lugar desde el siglo XIII.



Fig. 294.- Planta propuesta por Peter Sheehan para la iglesia de Abu Sirga tras las excavaciones arqueológicas realizadas entre los años 2003 y 2004. Se presenta la disposición del muro este del canal de Trajano bajo el *haykal* actual; la disposición de los restos de la iglesia precedente, y sus cámaras funerarias fechadas en el siglo XI; el remate de la cabecera en el siglo XII; y la forma del ábside central y los accesos a la cripta en el siglo XIII. Publicada en *Babylon of Egypt*, p. 90.

3°.- En los siglos XIV o XV se demolería parcialmente el extremo oriental de la iglesia y de la cripta, levantándose en parte un nuevo ábside curvo central. En este momento pudo fabricarse también la bóveda de mocárabes del ábside izquierdo, algo que el arqueólogo pone como posible relación con el terremoto ocurrido en el año 1303. El trabajo arqueológico establecería que bajo este ábside existen irregularidades en la estructura de los muros de contención del canal de Trajano que podrían haber influido en el comportamiento del inmueble en esta zona ante un hecho de estas características. Se sabe también que en 1321 hubo ataques a las iglesias coptas que pudieron propiciar el cierre comentado por Simón Simeonis entre 1320 y 1323. Los daños en esta zona podrían quedar patentes por la forma en que se interrumpe la galería en el lado norte, o que se pudieran haber cambiado las columnas que no tienen pinturas. A este momento podrían corresponderse también los restos de una plataforma de ladrillo enyesado en mitad del *haykal* (en el centro de la fig. 295), que pudo ser un altar.⁶²⁶



Fig. 295.- Peter Sheehan supervisando los trabajos en el *haykal* de Abu Sirga. Fotografía de Jesús Arenas.

⁶²⁶ SHEEHAN, P.: *op. cit.*, pp. 107, 113 y 114. En realidad ese resultado podría corresponderse con distintos periodos, pero lo más seguro es que el techo de la cripta sea de este momento concreto.

4°.- Entre los siglos XVII y XVIII se llevaron a cabo importantes obras en el extremo oriental de la iglesia, el pasillo sur y la cripta⁶²⁷. Una muestra de que la división en naves separadas por columnas de la cripta es posterior, está en que las mismas se encuentren por encima del pavimento de caliza medieval (fig. 296), o que para adaptar las columnas a la altura requerida se cortaran los bloques del canal de Trajano, colocándose incluso un capitel invertido para calzar una de ellas. Lo que pretenderían las modificaciones sería recrear una pequeña basílica de tres naves con posibles similitudes con respecto al *haykal* que había encima, en base al planteamiento de la figura 294. En la cripta se mencionan columnas desde 1322-1324 (Simón Simeonis), pero por las descripciones de los peregrinos y las evidencias arqueológicas se puede establecer que su aspecto actual lo adquirió en el siglo XVII. No obstante, por las fuentes se sabe que contaba con dos escaleras mucho antes, ya que queda claro al menos desde Emanuel Piloti (1420).



Fig. 296.- La disposición de las columnas en la nave derecha de la cripta evidencia que se colocaron encima del suelo medieval y que se retiraron incluso piezas del muro del canal de Trajano para adaptarlas. Fotografía de Tim Loveless publicada en *Babylon of Egypt*, pl. 42.

⁶²⁷ SHEEHAN, P.: *op. cit.*, p. 115.

5°.- A principios del siglo XVIII se tiraría la pared sur de la iglesia, a excepción del ábside derecho, y se reconstruiría junto con las dependencias de uso doméstico que documentó A.J. Butler en sus planos. La bonanza constructiva estaría para Sheehan asociada igualmente a la decoración; como demostraría el baldaquino⁶²⁸, aunque es evidente también que la gran mayoría de iconos conservados en la iglesia pertenecen a este momento.

6°.- Entre 1987 y 1992, Abu Sirga sufrió una restauración en la que se reforzaron los muros y se sustituyó buena parte del techo de madera (fig. 113). Como en ese momento era ya evidente el problema de las aguas subterráneas, se colocaron dos líneas de drenaje paralelas: una delante del santuario (fig. 297) y otra en el centro de la nave de la iglesia, conectadas con otra perimetral que recorre los muros por el exterior. El problema fue que no se documentaron los trabajos y tampoco se hicieron registros arqueológicos serios, aunque a Sheehan le consta que se encontró una piedra con referencias a Ptolomeo V en algún lugar del muro norte de la iglesia⁶²⁹.



Fig. 297.- Excavación de la línea de drenaje creada en torno a 1990 frente al banzo de mármol que cruza la iglesia de norte a sur. Fotografía del doctorando.

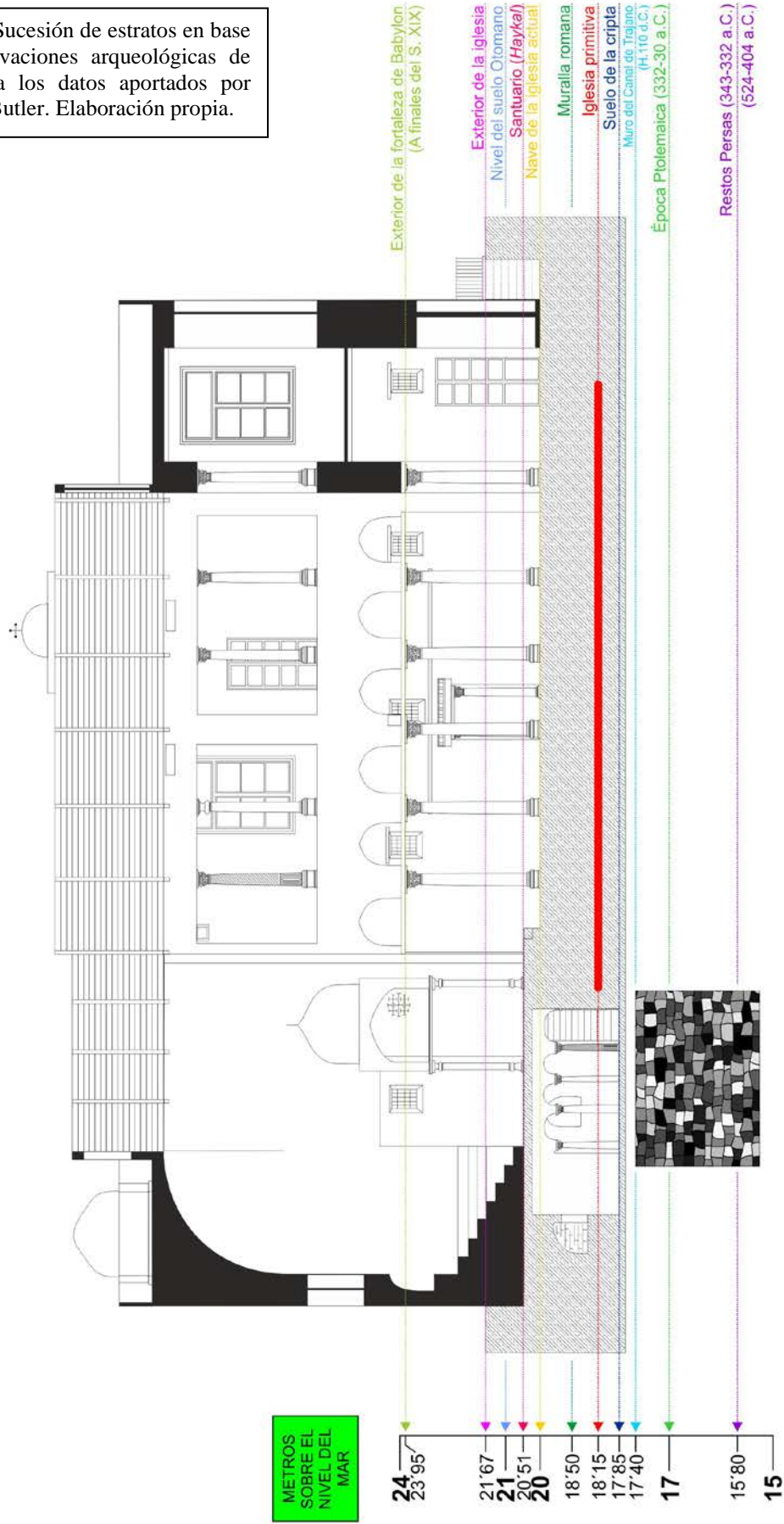
⁶²⁸ SHEEHAN, P.: *op. cit.*, pp. 115, 118, 119 y 135.

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 138. A todo esto habría que añadir la intervención del *Comité* llevada a cabo en el primer cuarto del siglo XX, a la que ARCE no ha prestado especial atención, aunque la tiene, y mucha.

Iglesia de los Santos Sergio y Baco
El Viejo Cairo (Egipto)

Nivel estratigráfico del suelo en M S.N.M.

Fig. 298.- Sucesión de estratos en base a las excavaciones arqueológicas de ARCE y a los datos aportados por Alfred. J. Butler. Elaboración propia.



Niveles estratigráficos existentes en la iglesia de Abu Serga, subsuelo y entorno en base a los datos aportados por la excavación arqueológica de ARCE (principio del siglo XXI) y el historiador Alfred J. Butler (Finales del siglo XIX)

En base a estos trabajos el arqueólogo Peter Sheehan ha identificado además la fortaleza de Babylon como la embocadura del canal de Trajano (fig. 56), lo que condicionaría en buena medida las construcciones posteriores que aún se conservan. Pero en nuestro caso quedaría claro que hay que establecer la construcción de la iglesia de Abu Sirga con posterioridad a que se cegara el canal, puesto que se encontraría justo encima de uno de sus muros de contención y sobre parte del terreno que se encontraría inundado (fig. 299).

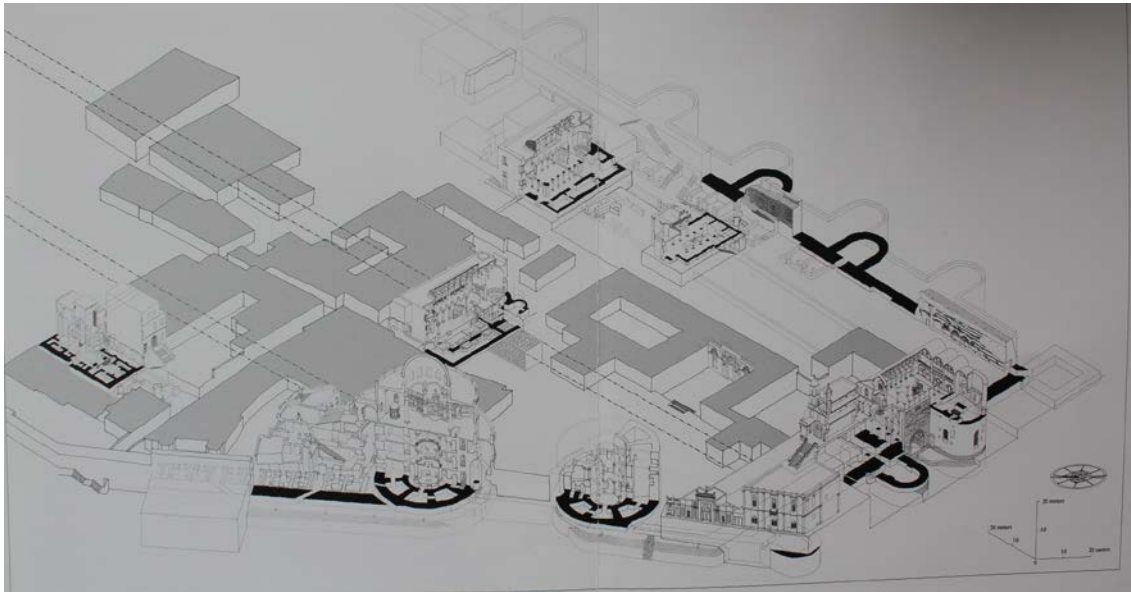


Fig. 299.- Vista axonométrica de los monumentos y restos arqueológicos de la fortaleza romana en el entono de Babylon. En línea discontinua puede apreciarse la disposición de los muros de contención del canal de Trajano, quedando Abu Sirga justo encima de uno de ellos. Dibujo de Nicholas Warner publicado por Peter Sheehan (Figura 4. Introducción).

Para el arqueólogo galés las primeras construcciones del periodo árabe se remontarían al momento inmediatamente posterior a la conquista (644-685)⁶³⁰, cuando se haría una calle sobre el canal que según al-Muqaddasi unía las poblaciones de Sham y Fustat, pudiendo residir la elección del emplazamiento para los coptos en que se relacionase Babylon con el lugar donde estarían los tribunales romanos en los que serían juzgados⁶³¹. En cualquier caso, lo que mostraría la construcción de las iglesias del Viejo Cairo sería la tolerancia religiosa de los árabes en los primeros momentos de su expansión, así como la tendencia de cristianos y judíos por concentrarse con el tiempo en este enclave en concreto, aunque no se cuente con una explicación muy clara.

⁶³⁰ Dicho periodo viene a coincidir con la fecha establecida para la fundación de Abu Sirga (685 o 686).

⁶³¹ SHEEHAN, P.: *op. cit.*, pp. 17, 39, 40, 53 y 74.

No obstante, lo que más nos interesa es que tras el planteamiento elaborado por Sheehan, una vez analizados los resultados de los trabajos arqueológicos (fig. 294), se abre una nueva vía para buscar paralelismos con el diseño que tenía la iglesia en el siglo XIII, aspecto complicado por las intervenciones posteriores. En este sentido, dejar a un lado la interpretación temporal y valorar el resultado en su conjunto ha dado pie a seguir buscando paralelismos a poder ser más claros que los planteados hasta el momento, vistos en el apartado 5.6.4.

Sin embargo, la clave no ha podido darse a través del arte copto, aunque en ciertos aspectos el recuerdo de las soluciones adoptadas en San Sergio se encuentre en otras basílicas relativamente cercanas. Un ejemplo a añadir al ya visto de Deir-el-Abiad (fig. 215) sería el de Hermópolis Magna (fig. 300), ambos proyectados a mediados del siglo V y donde encontramos la concentración de formas curvas en la cabecera, o el corredor perimetral que se crea a los pies de las naves laterales; a lo que se unen en este caso de manera discreta los accesos de las dependencias laterales al ábside central.

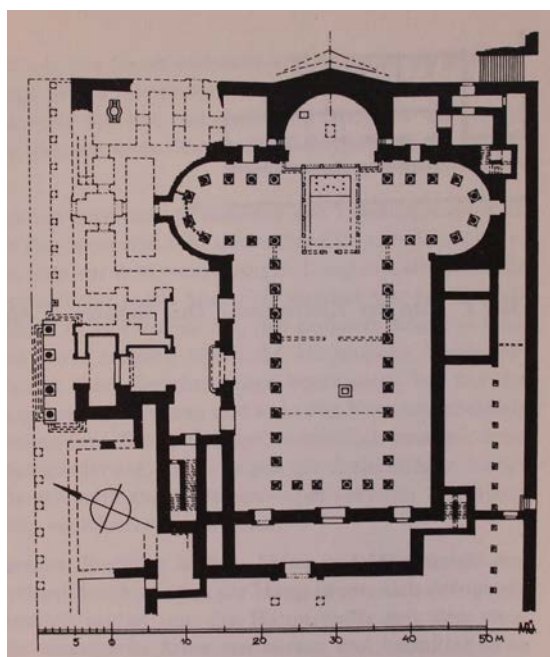


Fig. 300.- Reconstrucción de la basílica de Hermópolis publicado en *Koptische Kunst; Christentum am Nil*. Plano 1. Esta basílica tenía además accesos laterales en el ábside que lo comunicaban con las estancias adyacentes.

Dado que como se ha visto el origen de la iglesia de los Santos Sergio y Baco es posterior a estos ejemplos, así como no tiene nada que ver con la monumentalidad de los mismos, se ha querido buscar entre la arquitectura propiamente bizantina algún tipo de similitud más evidente.

En ese ámbito un detalle muy característico sería la existencia de accesos que conectan el ábside con las estancias adyacentes, en la actualidad algo inimaginable en Abu Sirga tras las transformaciones sufridas y la reutilización de los pasillos para disponer los accesos a la cripta. También la presencia de formas lobuladas en el santuario, que vienen a avalar la interpretación de Sheehan, dado que el arqueólogo no establece en su obra ningún tipo de paralelismo con otros edificios religiosos. Como se verá, ha sido una gran suerte haber podido localizar incluso una planta muy similar a la de Abu Sirga, que podrá ser considerada desde este momento su referente más directo, y precisamente en el contexto bizantino.

Un pequeño acceso en el ábside para comunicarlo con una de las estancias laterales adyacentes no fue extraño en las basílicas sirias desde finales del siglo IV: Roueiha (siglo IV), Kseijbé (414); Mchabbak (siglo V); Qal'at Kalôta (siglo V); Oumm-es-Sorab (489), mostrada en la figura 190; Et-Touba (siglo VI), mostrada en la figura 195; y Oumm el-Khalakhil (siglo VI), son buenos ejemplos. Pero en el monasterio de Alahan (Cilicia) ya se encontraba claramente la disposición simétrica que será en adelante habitual para la arquitectura religiosa bizantina (fig. 301). La basílica más antigua del complejo es de finales del siglo V y se ha querido ver en ella una adaptación a las tensiones que se estaban viviendo en el seno de la iglesia y que quedarían plasmadas de forma absoluta tras el concilio de Calcedonia (451). A estas adaptaciones se achaca el que la arquitectura cambiara, reduciendo sus dimensiones, llegándose a pensar que este caso concreto se adaptaría al dogma arriano *al subordinar todos los espacios a un espacio central, al igual que el espíritu santo y Cristo están subordinados a Dios*⁶³². Para ello desaparecería el transepto y el atrio delantero, así como se comunicarían las dependencias laterales de la cabecera con el ábside central.

Al margen de estas transformaciones quedarían, claro está, las basílicas imperiales, mucho más monumentales, siendo aún más complejo establecer su relación con los coptos por la falta de datos y los desfases cronológicos. Sin embargo, en el ámbito de la arquitectura bizantina el espacio perimetral formado a los pies de las naves

⁶³² bauldearquitectura.wordpress.com: *El monasterio de Alahan, construyendo la nueva fe*. Publicado el 24 de febrero de 2015 (6/10/2015). Por este motivo ejemplos coptos como Hermópolis se pudieron adelantar en el tiempo.

por las columnas no es habitual. La iglesia de San Demetrio de Tesalónica podría ser el ejemplo más conocido, porque puede apreciarse claramente que a los pies de la nave central el espacio existente conecta las naves laterales como si circundaran la principal; algo que ya se encontraba en el Parthenon de Atenas. Pero en el caso copto, aunque no se haya planteado ninguna hipótesis, no sería nada descabellado, como ya se apuntó en su momento, asociarlo también con la sala hipetra de los templos de época faraónica debido al ámbito geográfico.

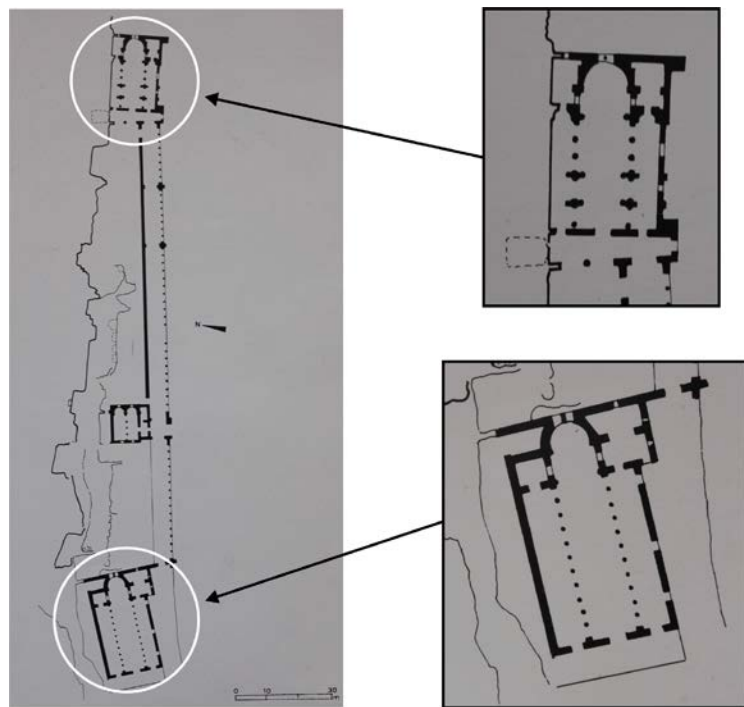


Fig. 301.- Iglesias del monasterio de Alahan. Plantas obtenidas en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura escrito por Cyril Mango, p. 71.

Volviendo a los pequeños accesos perpendiculares al ábside, los ejemplos que se pueden poner en el ámbito de la arquitectura bizantina son varios y cronológicamente hablando muy dilatados en el tiempo.

La iglesia de los Santos Sergio y Baco de Constantinopla, construida entre los años 527 y 536 en el palacio de Hormisdas, se transformó por la emperatriz Teodora en monasterio. Aunque sea de planta central tiene los dos accesos laterales a ambos lados de los pilares que preceden al ábside⁶³³.

⁶³³ MANGO, C.: *op. cit.*, p. 106. (Planta y perspectiva en la página 101).

Este aspecto será en adelante casi una constante, estando presente incluso en el emblema de la arquitectura bizantina, Santa Sofía de Constantinopla (construida en el año 537, pero levantada de nuevo tras el terremoto del 740); Santa Irene de Constantinopla (548); o San Tito de Gortyna (siglo VI), más interesante en nuestro caso por el cierto parecido de su cabecera (fig. 302) con la interpretación hecha por Peter Sheehan de la iglesia de Abu Sirga en el siglo XIII.

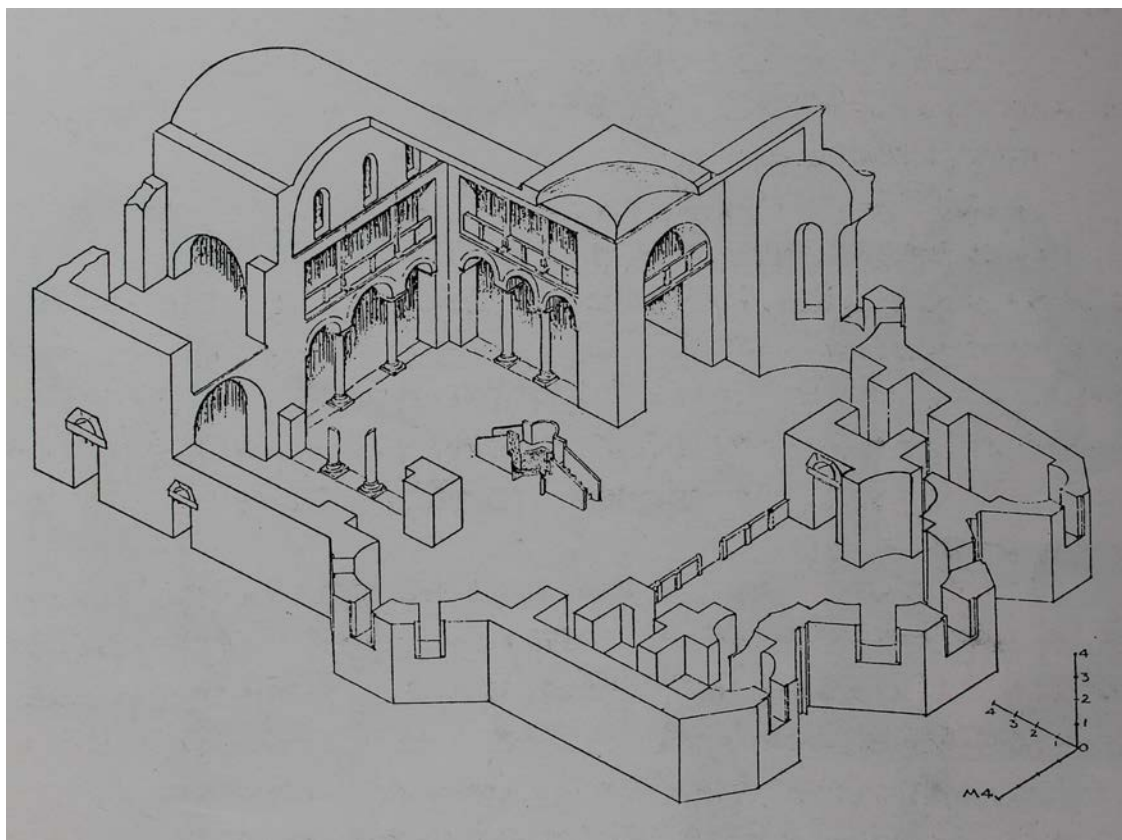


Fig. 302.- Reconstrucción en perspectiva de la iglesia bizantina de San Tito (Siglo VI). Obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 160.

Otras iglesias que podrían servir de ejemplo y que están repartidas en distintos territorios bizantinos serían Santa Sofía de Tesalónica, construida entre los años 780 y 797; la Dormición de Nicea, cuyo origen posiblemente se remontaba a finales del siglo VI, aunque fue reconstruida en buena parte tras un gran terremoto en 1065 y destruida definitivamente en 1922⁶³⁴; San Nicolás de Myra, con un origen incierto y restaurada en los siglos XI y XII⁶³⁵, que como curiosidad tiene una tribuna semicircular en el ábside

⁶³⁴ MANGO, C.: *op. cit.*, pp. 165 y 172.

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 172.

similar a la de Abu Sirga; San Clemente de Ankara, construida en el siglo VI o VII⁶³⁶ (fig. 303); San Juan de Pelekete, destruida por los iconoclastas hacia el año 764 y reconstruida a finales del siglo VIII⁶³⁷; el monasterio de Constantino Lips en Constantinopla, levantado en tiempos del emperador León VI (886-912) y ampliado con anterioridad al año 1282 con una iglesia en la parte meridional denominada *Fenari Isa Camii*⁶³⁸ que presenta ábsides ligeramente trifoliados (fig. 307); la *Panagia tôn Calkeôn* de Tesalónica, conocida actualmente como Santa María de los Caldereros, construida en 1028⁶³⁹; San Andrés en Peristerai, fechada en la segunda mitad del siglo IX⁶⁴⁰ (fig. 305), que aunque sea de planta central interesa en este caso por tener el ábside central trilobulado; las dos iglesias de *Osios Lukas*, construida la más antigua (*Theotokos*) en la segunda mitad del siglo X, pero donde habría que destacar el ábside ligeramente trilobulado de la denominada *Katholikon*, ya del siglo XI⁶⁴¹; la *Katholikon* de Dafni, del último cuarto del siglo XI⁶⁴²; las dos iglesias del monasterio del Cristo Pantocrátor en Constantinopla (fig. 304), formado por tres iglesias yuxtapuestas (la meridional dedicada a la Virgen de la Misericordia y el mausoleo imperial intermedio, puesto bajo la advocación de San Miguel, ambas contruidas antes de 1136)⁶⁴³; la iglesia del monasterio de Santa Sofía de Trebisonda, construida por el emperador Manuel I (1238-1263)⁶⁴⁴; o la Hodegetria de Mistra, levantada hacia 1310⁶⁴⁵, son algunas de las iglesias que pueden servirnos para avalar la conexión bizantina.

En todas ellas queda claro, por un lado, la presencia de accesos que conectaban el ábside central con los laterales, así como la existencia de ábsides trifoliados en el momento en que Abu Sirga se reconstruyó parcialmente entre los siglos XII y XIII, siendo un buen ejemplo los de las iglesias del monasterio de Constantino Lips (fig. 307) y el del monasterio del Cristo Pantocrátor (fig. 304), a pesar de que en ellos dicho acceso coincidiera con las concavidades de los muros.

⁶³⁶ MANGO, C.: *op. cit.*, p. 172.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 180.

⁶³⁸ *Ibidem*, pp. 198 y 266.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 205.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 208.

⁶⁴¹ *Ibidem*, pp. 208 y 222.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 222.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 235.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 293.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 286.

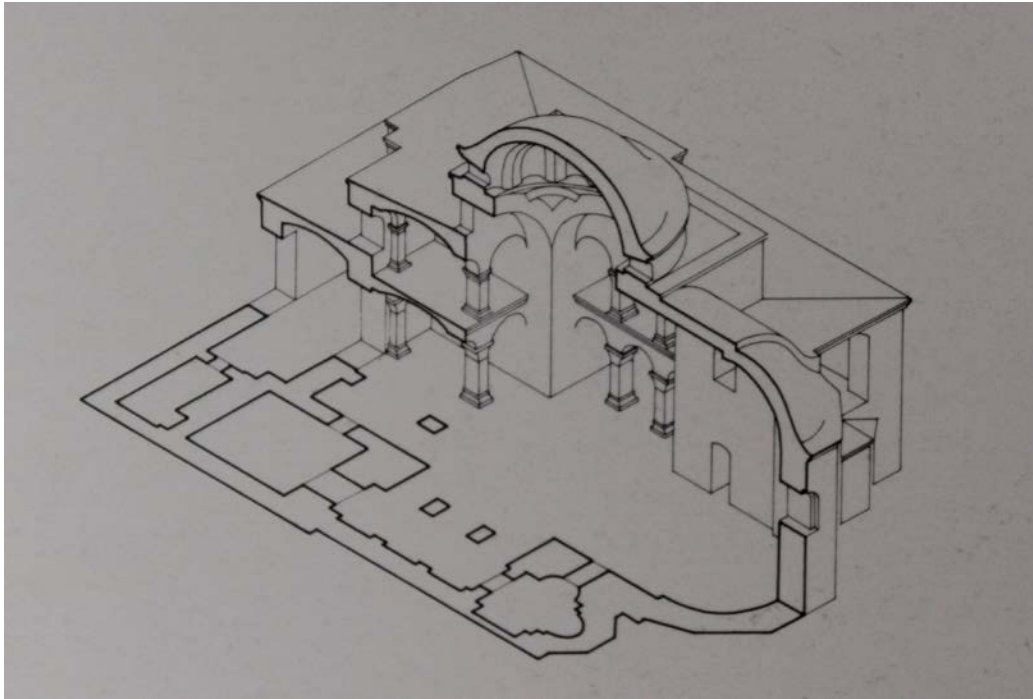


Fig. 303.- Perspectiva de la iglesia de San Clemente (Ankara). Construida en el siglo VI o VII. Obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 170.

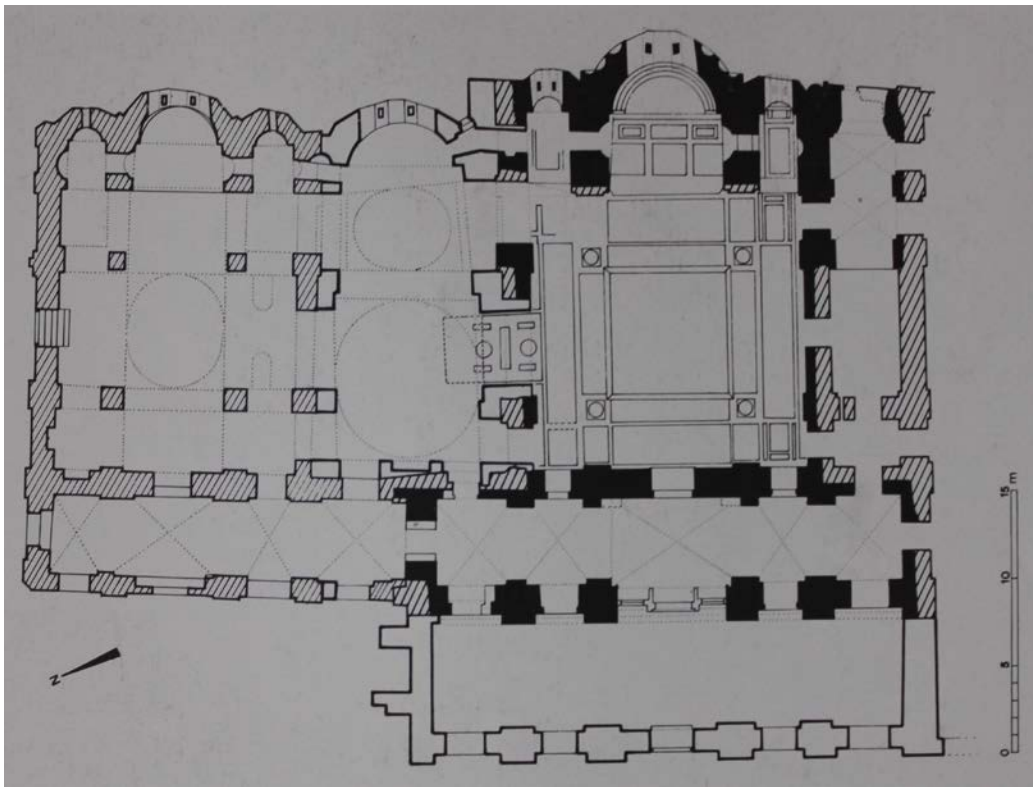


Fig. 304.- Monasterio del Cristo Pantocrátor (Constantinopla). Siglo XII. Obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 235.

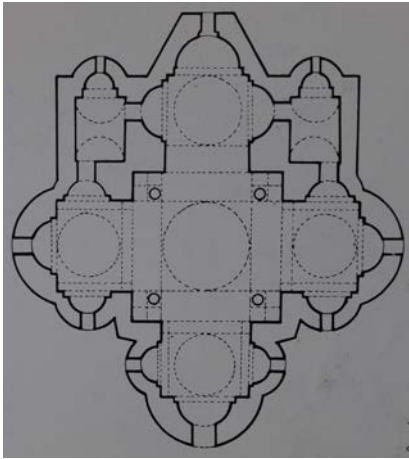


Fig. 305.- Planta de la iglesia de San Andrés (Peristerai). Segunda mitad del siglo IX. Obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 208.

Fig. 306.- Iglesia *Katholikon* (Dafni). Último cuarto del siglo XI. Obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 224.

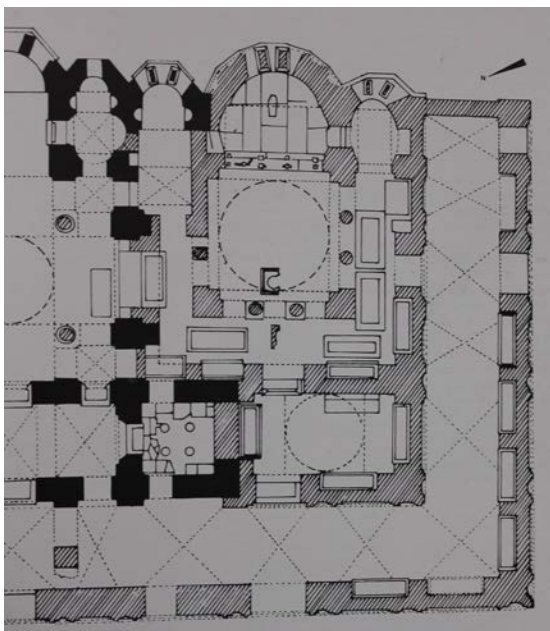
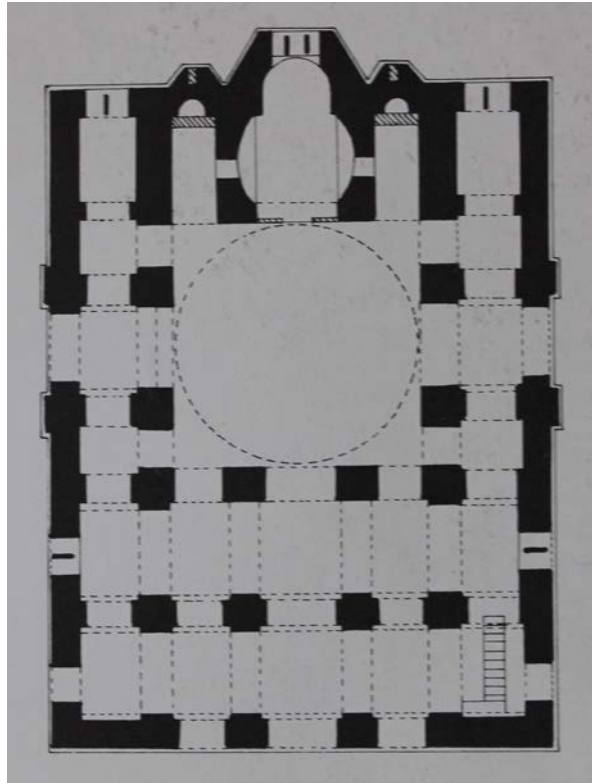


Fig. 307.- Planta de la iglesia meridional del monasterio de Constantino Lips (Constantinopla), también llamada *Fenari Isa Camii*. Construida en la segunda mitad del siglo XIII. Obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 199.

Evidentemente, con los ejemplos mostrados no se puede establecer en planta una relación absolutamente clara con Abu Sirga, así como en las iglesias bizantinas había un interés palpable por transferir las formas arquitectónicas interiores hacia el exterior que no tienen las iglesias coptas, tendiéndose, por el contrario, a la simplificación de los diseños y a prescindir de las cúpulas, precisamente otro de los elementos más característicos de la arquitectura bizantina.

La inquietud por encontrar un precedente más claro ha llevado a profundizar aún más en la arquitectura bizantina, localizándose en el ámbito militar una iglesia que en planta es prácticamente idéntica a la que habría podido tener Abu Sirga según la interpretación arqueológica; aunque sin contar con las formas curvas en el ábside que se han podido constatar en los ejemplos anteriores. No ha sido nada sencillo, ya que ha habido que recurrir de nuevo a la arqueología, de la que no cabe duda que podrá ser en el futuro la que aporte nuevos precedentes.

Para presentarla hay que ir hacia el nordeste, entre Argel y Túnez, concretamente a las ruinas de la fortaleza de Thamugadi, excavada entre 1938 y 1956.



Fig. 308.- Imágenes de Google earth con la localización de la fortaleza bizantina de Thamugadi (539-540), actual Timgad, entre Argel y Túnez.

La fortaleza de Thamugadi se construyó entre los años 539 y 540 (gobernando Justiniano y Teodora) sobre el santuario de *l'Aqua Septimiana* para proteger la zona de las invasiones de los Vándalos. Lassus advertía que se trata de un sistema *muy simple*, y *muy frecuente* al tratarse de una basilica de tres naves con ábside principal semicircular, que tiene orientados cada uno de sus lados en el sentido de los puntos cardinales y que presenta nártex. En este caso coincide también el que tenga galería, demostrada por la presencia de una escalera de acceso, o que el ábside y las sacristías estuviesen conectadas⁶⁴⁶, lo que resulta clave tanto para avalar la propuesta de Sheehan para Abu Sirga como para entender las modificaciones en torno a su cripta.

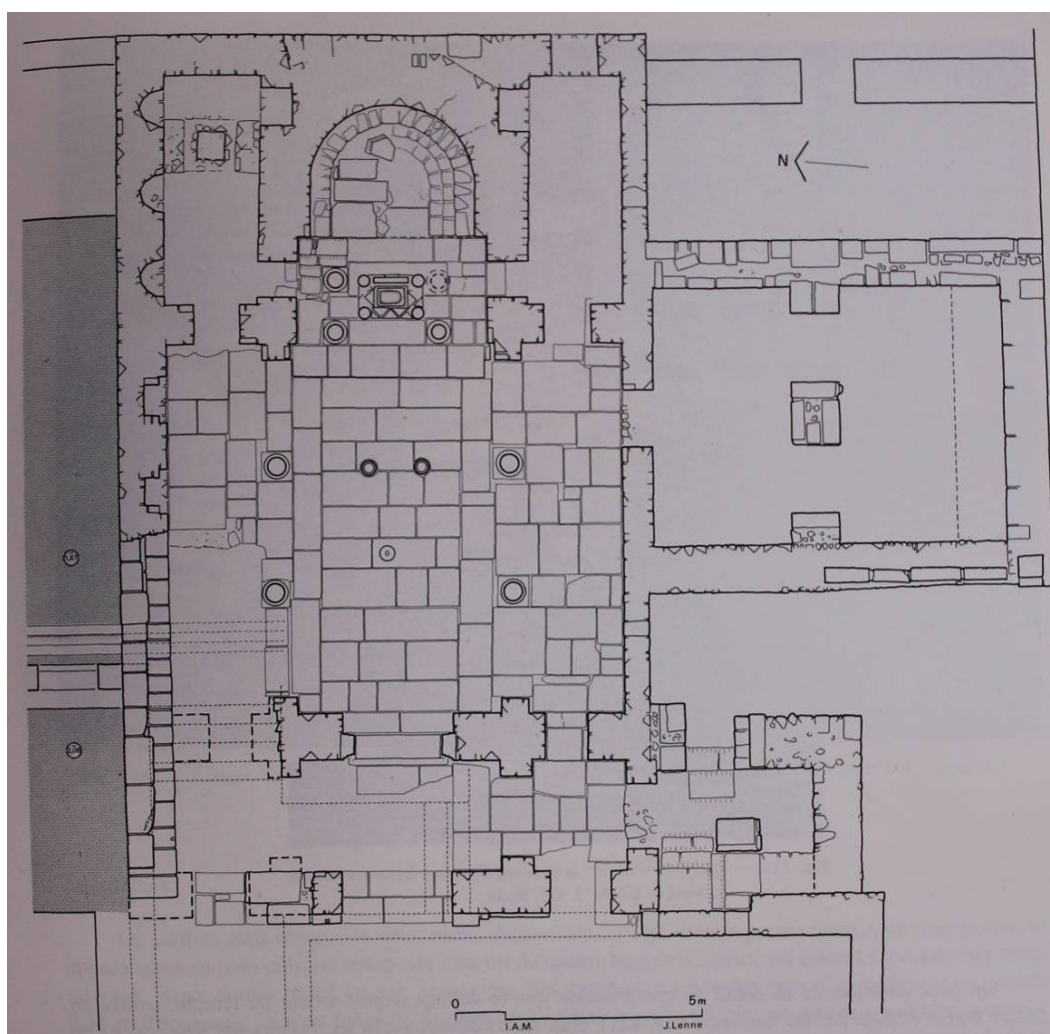


Fig. 309.- Capilla de la fortaleza bizantina de Thamugadi. Dibujo de J. Lenne publicado por Jean Lassus en *La Forteresse Byzantine de Thamugadi; Fouilles a Timgad, 1938-1956*, p. 149.

⁶⁴⁶ LASSUS, J.: *La Forteresse Byzantine de Thamugadi; Fouilles a Timgad, 1938-1956*. Vol. I. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1981, pp. 13, 49, 148, 153 y 155.



Fig. 310.- Vista de las ruinas de la capilla de Thamugadi desde los pies. Publicado por Jean Lassus en *La Forteresse Byzantine de Thamugadi; Fouilles a Timgad*, 1938-1956, p. 148.



Fig. 311.- Vista de las ruinas de la capilla de Thamugadi desde el costado derecho. Publicado por Jean Lassus en *La Forteresse Byzantine de Thamugadi; Fouilles a Timgad*, 1938-1956, p. 155.

A pesar de su reducido tamaño (18 m. de largo x 10'80 m. de ancho), la capilla de Thamugadi (fig. 309-311) tiene otros importantes paralelismos con Abu Sirga: como estar construida en ladrillo, tener capiteles corintios reaprovechados del siglo III, o que aparecieran cántaros y ánforas bajo el ábside⁶⁴⁷, algo que en este caso tampoco se le quiso dar ningún tipo de interpretación. En cuanto a la cubrición, Lassus baraja la posibilidad de que tuviese una cubierta de madera a dos aguas, a la manera de las basílicas tradicionales.

Hay que destacar especialmente lo relacionado con los accesos que comunicaban el ábside con las dependencias laterales, interpretadas en este caso como sacristías, pues dar con este ejemplo confirmaría que Abu Sirga no tuvo necesariamente que sufrir ninguna modificación estructural o espacial importante para que se pudieran crear los accesos de la cripta, al contrario de lo que exponía Peter Grossmann.

Sin embargo, a la vista de los evidentes cambios que sufrió el *haykal* de la iglesia de San Sergio, puede entenderse que los accesos laterales del ábside fueron reaprovechados para disponer las escaleras de la cripta. Habría que entender, por tanto, que la cripta ocupó entonces todo el espacio disponible bajo el suelo del presbiterio. El lado izquierdo se podría haber visto seriamente dañado como consecuencia del terremoto aludido por Sheehan, lo que el arqueólogo relaciona igualmente con el hecho de que se interrumpa la galería; mientras que en el lado derecho se pudo cegar el hueco por seguridad, ya que hubiera supuesto un peligro poder caerse por la escalera sur de la cripta⁶⁴⁸. Con respecto a los ábsides laterales, el parecido entre las plantas de Thamugadi y la planteada por Sheehan para Abu Sirga es enorme por lo estrecho y alargado, aunque no en el remate, que en Thamugadi es plano. Por ello, y por lo comentado anteriormente, la capilla de la fortaleza de Thamugadi debería establecerse por el momento como el precedente más directo de la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo, aunque quedaría por valorar el desfase cronológico; lo que se podría achacar a la recesión de modelos que se produjo para Mango en el siglo XI en el ámbito bizantino⁶⁴⁹ y que en el caso de Egipto se pudo prolongar en el tiempo.

⁶⁴⁷ LASSUS, J.: *op. cit.*, 1981, p. 161.

⁶⁴⁸ Similar disposición pudo tener, por tanto, en el lado izquierdo.

⁶⁴⁹ MANGO, C.: *op. cit.*, p. 206.

Lassus ponía a su vez en relación la capilla norteafricana de Thamugadi con la del complejo militar de Qasr ibn Wardan, en Siria central. Fue construida al borde del desierto en el año 564, no como fortaleza, sino como cuartel general de la línea fronteriza bizantina, y contaba de forma dispersa con una serie de edificios, entre los que destaca la capilla (fig. 312).

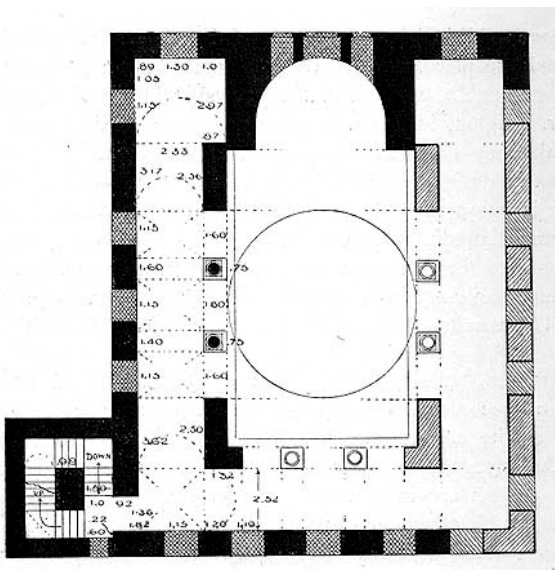


Fig. 312.- (Arriba) Capilla del complejo militar bizantino de Qasr ibn Wardan (Siria). Imagen obtenida de la web www.abiertoporvacaciones.com. (Izquierda) Planta de la capilla de Qasr ibn Wardan (Siria), en la que destacaría la cúpula central. Imagen obtenida de la web www.brynmawr.edu.

En este caso se advierte, a diferencia del norte de África, que el sistema constructivo era bizantino⁶⁵⁰, aunque Mango considera que a pesar de los paralelismos hay también diferencias evidentes con respecto a la manera de proyectar constantinopolitana, por lo que el arquitecto que proyectó Qasr ibn Wardan sería sirio pero buen conocedor de la arquitectura bizantina⁶⁵¹.

Lo más parecido con Abu Sirga es el corredor perimetral a los pies de las naves, aunque la presencia de la galería está igualmente constatada al conservarse en parte su alzado y destacar en planta la escalera de acceso; en este caso al lado izquierdo. Por el contrario, la presencia de cúpula marca distancias, y junto con el sistema constructivo y aspecto de sus muros se decanta claramente por la arquitectura bizantina.

En cualquier caso, a pesar de que se constate con anterioridad al siglo VI la existencia de basílicas que contaban con acceso directo a las estancias adyacentes al ábside, es evidente que en lo que respecta a las columnas, la disposición del nártex, y hasta cierto punto la cabecera, resulta mucho más claro el paralelismo con la capilla de la fortaleza norteafricana de Thamugadi.

La importancia de estas nuevas referencias radica igualmente en la procedencia, es decir, si se suma Babylon los tres casos tienen relación con complejos militares, a pesar de la distancia geográfica, lo que nos tiene que hacer reflexionar en el caso de Abu Sirga sobre las nuevas cronologías propuestas. En base a las fuentes, el origen de San Sergio se remontaría a los primeros momentos de la invasión árabe, pero el nivel arqueológico que ha establecido ARCE para la iglesia actual está entre los siglos XII y XIII; cuando en Thamugadi y Qasr ibn Wardan estamos hablando de mediados del siglo VI, es decir, aproximadamente seis siglos de diferencia.

La clave estaría, por tanto, en saber exactamente si en Babylon en tiempos de Justiniano habría ya alguna capilla o iglesia, y cual fue la evolución de los terrenos del Viejo Cairo una vez se cerrara la embocadura del canal de Trajano, dudas que por el momento no pueden despejarse.

⁶⁵⁰ LASSUS, J.: *op. cit.*, 1981, p. 147.

⁶⁵¹ MANGO, C.: *op. cit.*, p. 151.

Tras lo expuesto anteriormente podrían plantearse una serie de preguntas que no tienen por el momento respuesta, como ¿cuándo se cegó exactamente el canal?; o si el modelo de las iglesias del Viejo Cairo revierte, ¿dicho modelo se adoptó de alguna iglesia existente dentro del mismo complejo fortificado?; y, finalmente, ¿la tradición de la Sagrada Familia pudo ser transferida a Abu Sirga desde otro punto dentro de la fortaleza de Babilonia?.

Durante las excavaciones arqueológicas aparecieron una serie de piezas interesantes que pueden aportar algo de luz en otros sentidos, dos de ellas intervenidas por el doctorando. Las más importantes fueron una cruz de bronce y un anillo de plata con una pieza de jade engastada (fig. 313), que se descubrieron en la primera tumba funeraria de la nave derecha (fig. 289 y 290). Para Sheehan el agua subterránea y las excavaciones llevadas a cabo en los años 80 harían que las tumbas sufrieran mucho⁶⁵², por lo que destaca la importancia de estos hallazgos que se remontarían a los siglos X u XI. Otro tema es la interpretación que se pueda hacer de la cruz, pues resulta llamativa por su calidad en comparación con otras piezas similares.



Fig. 313.- Cruz de bronce y anillo de plata del siglo X u XI encontrados en una de las capillas funerarias del subsuelo de Abu Sirga, antes de ser restaurados. Fotografía del doctorando.

⁶⁵² SHEEHAN, P.: *op. cit.*, p. 94.

Estos descubrimientos habría que relacionarlos necesariamente con los enterramientos documentados en la iglesia, de los que hay varios testimonios pero pocas pruebas físicas. Pero Coquin alude en la *Historia de los Patriarcas de la Iglesia Egipcia* a personajes con los que podrían estar relacionados: como Ambā Teodoro, décimo obispo de Misr (mediados del siglo VIII); un monje del monasterio de Ambā Macario llamado Sanufah, que tras sufrir martirio sería enterrado en Abu Sirga el 24 de Pashons del año 808 A.D. (1092 d.C.); o Gabriel II, patriarca de Alejandría entre 1131 y 1145⁶⁵³.

En lo que se puede disentir con Sheehan es en la función de la cruz. Para el arqueólogo se trataría de un elemento procesional, pero las dimensiones (unos 15 x 10 centímetros) podrían mostrar que es demasiado pequeña para serlo. Más bien podría tratarse de una cruz que rematara un bastón, como si de un báculo se tratara; algo que podría indicar el vástago inferior, pensado para ser insertado en otro elemento, posiblemente madera, y que se diferencia de otro tipo de cruces similares que los eclesiásticos portaban en la mano para bendecir. Las cruces de bendición, por tanto, presentan un mango más largo, lo que no quita para que la cruz encontrada pudiera romperse o ir insertada en un mango de madera y cumplir la misma función.

En el Museo del Louvre se conservan algunos ejemplos de cruces antiguas de bronce para bendecir (fig. 314), que aunque no están datadas guardan cierta similitud con la encontrada en Abu Sirga; como la decoración a base de círculos. La calidad técnica y el diseño en el caso de Abu Sirga es mucho mayor, pues a diferencia de las conservadas en el Louvre está fundida y no recortada sobre una chapa plana.

Lo más seguro es que la encontrada en San Sergio recibiera posteriormente parte de la decoración en frío, pues al eliminar el doctorando la gruesa capa de sales que la recubría aparecieron círculos cincelados y relieves en los extremos de los brazos que no eran visibles en su estado inicial, viéndose que su trabajo es bastante refinado a pesar de su simplicidad. Se puede decir igualmente que presenta un volumen que no se encuentra en los ejemplos conservados en el Museo del Louvre, que parecen más modernos.

⁶⁵³ COQUÍN, Ch.: *op. cit.*, pp. 99 y 100, aludiendo a la obra de SURYAL ATIYA, A. y KHATER, A.: *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the Holy Church*, Vol III. Le Caire, 1970, pp. 87 y 88. A ellos habría que añadir también a san Bashnouna, aunque por su cargo y cronología el patriarca Gabriel II podría ser el más probable.



Fig. 314.- Cruces coptas de bendición conservadas en el Museo del Louvre que aparentan ser bastante posteriores a la de Abu Sirga, publicadas por Rutschowskaya y Bénazeth, p. 213.

El anillo de plata tiene engastada una pieza plana de jade en la parte superior. Sobre la pátina negruzca de sulfuro de plata tenía también una llamativa capa de sales de cobre, que se retiró solamente de manera parcial para no dañar el metal. Lo curioso de esta pieza (fig. 313) es que el orificio para introducir el dedo es muy pequeño, introduciéndose solamente en el dedo meñique hasta la primera falange. En cualquier caso, el que aparezcan juntos el anillo y la cruz podría ser el indicio de que perteneciera a una dignidad eclesiástica y, por tanto, avalar la función de Abu Sirga como panteón asiganda por Sheehan y las fuentes. No obstante, el arqueólogo no ha prestado en su publicación al anillo mucha atención, ya que no llega a reproducirlo en imágenes. Menos atención aún se le ha dado a una pieza circular de vidrio que apareció en el suelo del *haykal*, pues no se llega ni a mencionar. Su diámetro aproximado era de ocho centímetros, el color verdoso, y la sección estaba torsionada. Lo que no se puede aclarar es su función, aunque en apariencia podría parecer una pulsera (fig. 315).



Fig. 315.- Pieza circular de vidrio encontrada en las excavaciones del suelo del *haykal*. Fotografía del doctorando.

De entre todos estos descubrimientos siguen llamando la atención los recipientes cerámicos hallados bajo el ábside de la cripta (fig. 316), en el hueco existente entre el muro del canal de Trajano y la cabecera. También se descubrieron, aunque su forma no sea exactamente igual, bajo el ábside de la iglesia de la fortaleza de Thamugadi, lo que podría hacer pensar en algún tipo de ritual o significación simbólica que hasta el momento no se puede explicar en base a la bibliografía consultada.

Una vez conectado el sistema de desagüe se procedió a terminar de restaurar la cripta. Algunos procesos convivieron en el tiempo, como la aplicación de un enfoscado de cal y arena en los muros, o rehacer los tramos de los arcos más dañados (fig. 317), aunque el suelo necesariamente tenía que hacerse después de tapar las zanjas. Por este motivo, tras la marcha del equipo español el único trabajo que quedaba por llevar a cabo en la cripta era poner el suelo, por lo que quedó fuera de nuestro control, siendo finalmente el resultado poco acertado (fig. 319).



Fig. 316.- Recipientes cerámicos aparecidos bajo la cabecera de la cripta durante la excavación arqueológica. Fotografía del doctorando.



Fig. 317.- Reconstrucción de los arcos de la cripta con ladrillos similares a los que dispuso el *Comité* durante su intervención a principios del siglo XX. Fotografía del doctorando.

José Sancho y Antonio Sánchez-Barriga habían propuesto que el suelo tuviera cristal en algunos tramos, lo que fue del agrado de ARCE y CCJM al encargarse su diseño a la empresa Egy-Tech (fig. 318). La propuesta final consistía en un suelo parcialmente de vidrio montado sobre una estructura de acero inoxidable, con la que podría verse el muro del canal de Trajano y los restos de los pavimentos anteriores de la cripta. Pero en el viaje realizado en mayo de 2005 nos encontramos desgraciadamente con que se había colocado un suelo de mármol completamente nuevo, sin aprovechar ninguna de las piezas recuperadas en su momento.

Además, no se había tenido en cuenta dejar un espacio en el perímetro para ayudar a la salida de la humedad del subsuelo, lo que hizo que el nuevo mortero de cal se viera seriamente afectado en poco tiempo, siendo ya evidente en ese momento que se degradaría con rapidez (fig. 319). También se consideró colocar en la cripta aire acondicionado y un circuito de vídeo para que los fieles pudieran verla⁶⁵⁴.

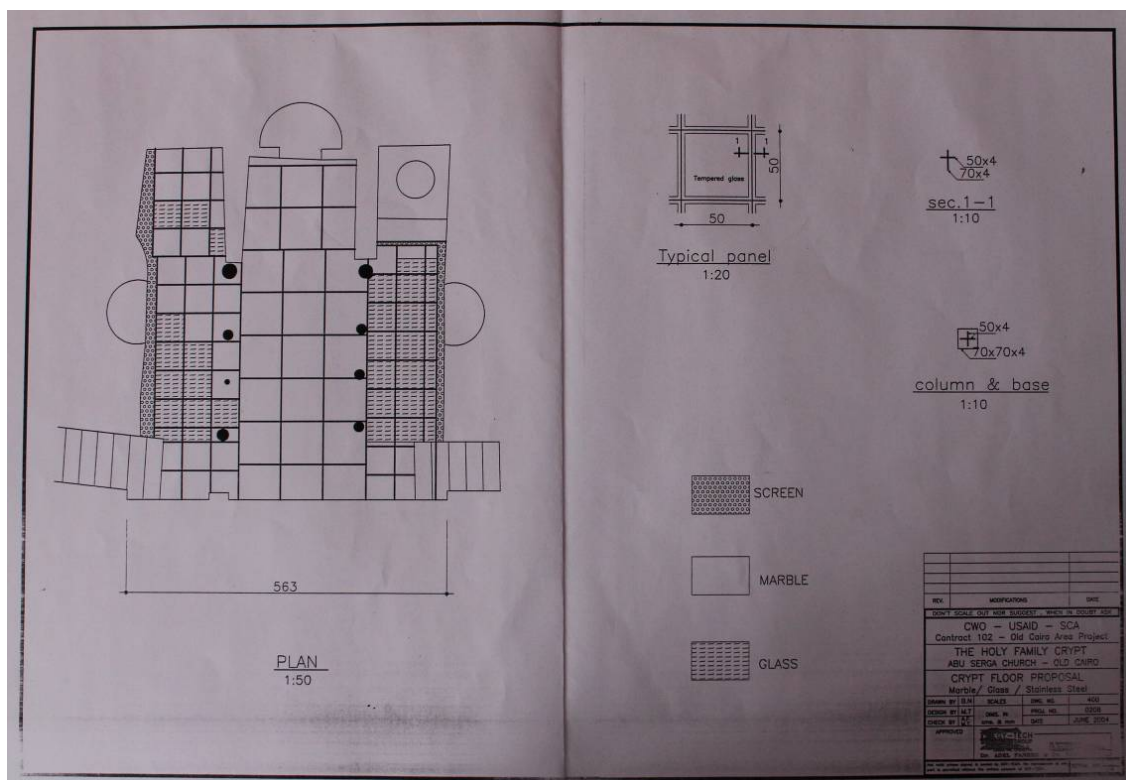


Fig. 318.- Propuesta realizada por Egy-Tech en junio de 2004 para el suelo de la cripta de Abu Sirga, último trabajo que requería su restauración.

⁶⁵⁴ SHEEHAN, P.: *op. cit.*, p. 140.



Fig. 319.- Estado de la cripta en mayo de 2005. En pocos meses las marcas de humedad eran evidentes debido a no dejar en los perímetros ningún espacio para facilitar la salida de la humedad. Fotografía del doctorando.



Fig. 320.- Estado de los pies de las naves de la cripta tras la restauración. Fotografía del doctorando.

6.2.3.- CONSERVACIÓN PREVENTIVA ANTES, DURANTE, Y DESPUÉS DE LOS TRABAJOS ARQUEOLÓGICOS Y DE RESTAURACIÓN

La conservación preventiva se ha convertido en el tema de moda asociado a la restauración del patrimonio cultural, siendo las *operaciones de la conservación que se ocupan de aplicar todos los medios posibles, externos a los objetos, que garanticen su correcta conservación y mantenimiento...*⁶⁵⁵. Sin embargo, su adaptación a lugares como Egipto es sumamente compleja, debido a la dificultad de controlar los factores extrínsecos de alteración y a la tendencia de los coptos a reprimar.

Para frenar el deterioro de los bienes culturales, por otra parte normal en cuanto a que los materiales se degradan de forma natural con el paso del tiempo, es preciso detectar en cada caso los factores de alteración, es decir, las causas que pueden producir los daños.

No se tiene muy en cuenta, pero ya en el momento en que se ejecutaban las obras se aplicaba este principio, aunque no como se entiende desde el terreno de la conservación-restauración, sino buscando los materiales y técnicas más apropiados en cada caso. Si por algún motivo las obras sufrieran daños relacionados con su ejecución estaríamos hablando de factores intrínsecos o de calidad, que en este caso se pueden considerar en general muy poco importantes, pero existen (fig. 321).

En el caso de Abu Sirga los principales factores de alteración son los extrínsecos, es decir, los que provienen del exterior, que se pueden dividir en tres grandes bloques: ambientales, antropogénicos y catastróficos.

Los factores ambientales son los más habituales, aunque curiosamente en este caso no son los más importantes. La humedad relativa y la temperatura, muy dañinas en otras ocasiones, son poco importantes en Egipto porque el clima es cálido y muy estable. Este hecho ha sido, precisamente, el que ha ayudado a que se conserven aceptablemente bien elementos patrimoniales que tienen miles de años.

⁶⁵⁵ CALVO MANUEL, A.: *Conservación y restauración: Materiales, técnicas y procedimientos de la A a la Z*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1997, p. 63. Está asociada a la idea de que conservar retardará las intervenciones directas y, por tanto, ayudará a ahorrar recursos.



Fig. 321.- Ladrillo arenizado en la fachada oeste de la iglesia de San Sergio, consecuencia de un defecto en su fabricación. Fotografía del doctorando.

Más dañina es la iluminación natural, muy fuerte en Egipto y que aporta también calor; siendo otro de los motivos por los cuales las iglesias coptas podrían presentar un aspecto bastante cerrado⁶⁵⁶. Para finalizar con los factores de alteración ambientales hay que contar con la contaminación, muy importante tanto por ser El Cairo una de las ciudades con más polución del mundo, como por la proximidad al desierto, que aporta de manera constante abundante polvo en suspensión.

Los daños antropogénicos, también conocidos por antrópicos, son los provocados por el hombre. Pueden ser de carácter negligente o consciente, estando muy presentes en este caso los dos. Los negligentes, a pesar de la buena voluntad suelen ser constantes, ya que el afán por reprimar ha llevado muchas veces a sustituir elementos

⁶⁵⁶ Hay que tener en cuenta que en el caso de Abu Sirga la mayor parte de las ventanas las abrió el *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* durante sus intervenciones a principios del siglo XX, como se pudo ver en el apartado 5.7.

antiguos por otros nuevos, o a recubrir materiales originales por otros en apariencia mejores pero sin ningún carácter (fig. 322). De igual manera se suele tener poco cuidado al realizar tareas rutinarias de mantenimiento, como la limpieza superficial. Pero igualmente el turismo es en ocasiones muy poco respetuoso, así como los propios fieles, ya sean peregrinos o coptos, que tienen la costumbre de tocar los iconos o las piedras como necesidad espiritual sin pensar en el perjuicio que pueden llegar a causar.

En lo que respecta a los daños que se producen conscientemente la progresión histórica da buena cuenta de ellos, siendo actualmente la violencia sectaria en cualquier territorio de mayoría musulmana un aspecto a tener en cuenta, porque puede causar daños en cualquier momento. Esta cuestión llega al límite cuando se trata de atentados terroristas, lo que hace que el Viejo Cairo sea un enclave muy vigilado por la policía.



Fig. 322.- Acabado actual del arco de acceso al callejón en el que se encuentra la fachada principal de la iglesia de Abu Sirga. Junto al mismo una garita policial. Fotografía del doctorando.

En lo que respecta a los daños catastróficos, que en el caso de los incendios pueden tener también relación con los antropogénicos, es complicado estar convenientemente preparado en un inmueble de estas características.

Para prevenirlos, en distintos puntos de la iglesia hay detectores de humo conectados a una unidad central (fig. 323), así como extintores.



Fig. 323.- Panel de control del sistema anti-incendio de la iglesia de San Sergio. Fotografía del doctorando.

Como de las inundaciones se ha hablado ampliamente a lo largo de este trabajo, para finalizar con los factores de origen catastrófico habría que tener muy presente los seísmos, posiblemente relacionados con el tema que nos ocupa desde época medieval pero con un referente muy cercano en el terremoto de 1992, que ocasionó grandes daños al patrimonio caiota. En este sentido, más adelante se hablará de un proyecto concreto que ha tomado como ejemplo la iglesia de Abu Sirga, lo que nos muestra de nuevo la relevancia que tiene este inmueble en el contexto del patrimonio cristiano en Egipto.

La conservación preventiva también entra en juego cuando por algún motivo se van a manipular las obras, se tienen que almacenar o, como en este caso, pueden tener lugar actuaciones que puedan hacer peligrar su integridad, haciéndose con ello una labor de anticipación al daño en sí que cuenta con múltiples casuísticas.

Estos trabajos entraron en juego en la iglesia de San Sergio especialmente al comenzar las excavaciones arqueológicas, cuando fue necesario tanto proteger como desmontar para almacenar distintos elementos en el entorno de la cripta. Con ello se desarrolló el que seguramente fue el trabajo más comprometido de los llevados a cabo: proyectar la manera de proceder con el baldaquino para que se pudiera acometer la excavación del suelo del *haykal* sin obstáculos. Desmontar la parte decorada con pinturas desde el punto de vista de la conservación preventiva era inviable, por lo que se optó por suspender del techo la estructura principal y se desmontaron las columnas de mármol, todo, claro está, pensando en el posterior montaje en la misma posición.

El doctorando fue el encargado de diseñar el sistema que facilitara la elevación (fig. 324), consistente básicamente en hacer una estructura interior a medida de los arcos, que permitiera elevar la parte superior del baldaquino unos centímetros con la ayuda de cuatro cabestrantes manuales amarrados a los tirantes de madera de la estructura del techo (fig. 325). En el verano de 2003 se preparó todo de acuerdo al diseño previo, aunque como es lógico haciendo sobre la marcha modificaciones que mejoraban el proyecto inicial, así como hubo que adaptarse a las posibilidades materiales y técnicas.

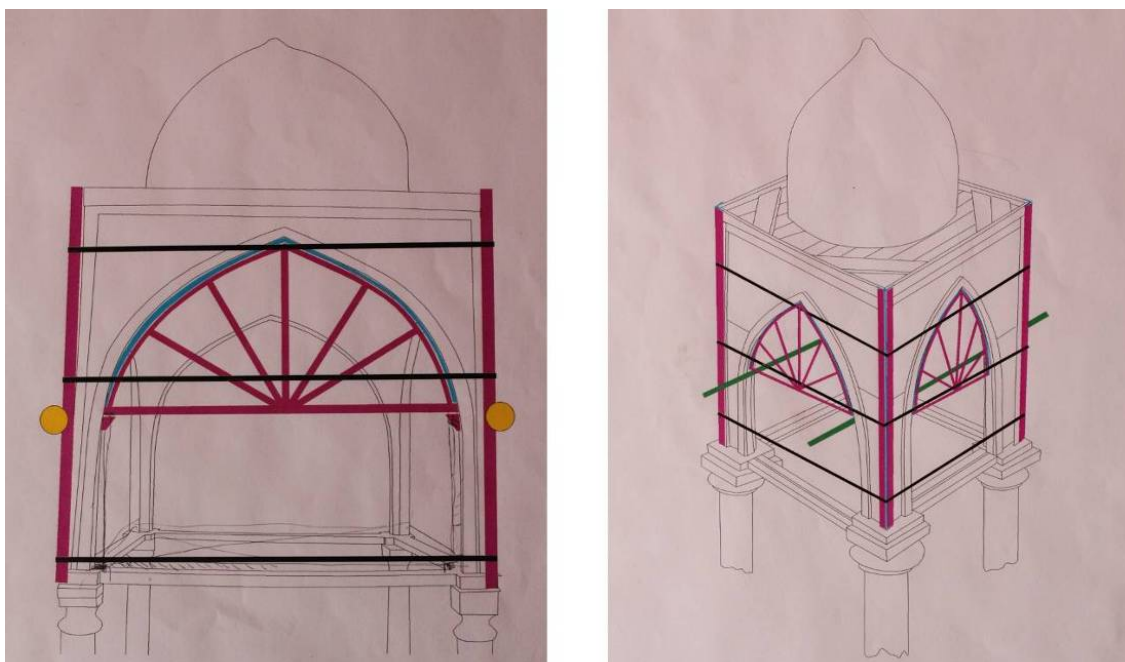


Fig. 324.- Diseños originales elaborados por el doctorando para elevar el baldaquino antes de proceder a la excavación arqueológica.



Fig. 325.- Baldaquino de la iglesia de Abu Sirga suspendido del techo. Fotografía de Jesús Arenas.

La imagen anterior muestra muy bien el resultado final de un proceso que consistió en: proteger con papel las pinturas del baldaquino; fabricar seguidamente una estructura a medida de cada arco conectada entre sí por grandes vigas de madera, unidas a la obra interponiendo lana de roca y plástico de burbujas; colocar un refuerzo perimetral con una correa de nylon en el arranque de los arcos para evitar que la presión tras la elevación pudiera abrir las bases; y el atado con cuerda de la estructura intermedia de madera a las vigas maestras del sistema de elevación para no tenerla tampoco que quitar. Una vez retiradas las columnas quedó todo el espacio del *haykal* libre para proceder a la excavación arqueológica (fig. 326), almacenándose convenientemente los elementos retirados para su posterior recolocación (fig. 327).



Fig. 326.- Retirada de las columnas del baldaquino una vez elevada la estructura principal. Fotografía de José Miguel Nieto.

Fig. 327.- Almacenamiento de las columnas del baldaquino y del pavimento de piedra del suelo retirado de las zonas excavadas. Fotografía del doctorando.



En estas condiciones permanecería la iglesia durante más de un año hasta que recuperara su total normalidad, siendo especialmente protegidos con lana de roca los accesos del iconostasio utilizados para la retirada de escombros. Finalizada la

excavación del *haykal*, para preservar el techo de la cripta se optó por evitar cargas innecesarias. Solamente dos de las columnas del baldaquino, por expreso deseo del sacerdote, tuvieron que ponerse en contacto con ella, aunque elevándose unos centímetros los nuevos sillares bajo las basas para alcanzar el nuevo nivel del suelo.

Para dejar una cámara de aire que favoreciera el secado de la cripta, los ingenieros de Egy-Tech diseñaron una estructura de vigas metálicas soportada sobre un marco perimetral, al que se soldaron planchas de acero (fig. 328). En las zonas donde debían de estar las columnas se labraron cuatro bloques de arenisca con las medidas requeridas (fig. 206), ajustadas dos de ellas al suelo metálico con pletinas soldadas para evitar posibles movimientos. Las otras dos se recibieron con argamasa a la estructura original de la bóveda de la cripta, mientras que entre los capiteles y fustes se puso una lámina de plomo para procurar un mejor ajuste, sistema similar al empleado en la restauración del *Comité*. Dicho trabajo obligó a elevar el nivel del suelo ligeramente, aprovechándose el escalón creado en el lado sur para disponer una rejilla de ventilación.



Fig. 328.- Recolocación de las columnas del baldaquino tras la excavación arqueológica y la colocación de una estructura metálica como suelo que evita cargas en el techo de la cripta. Fotografía de Alberto Guerrero.

Cuando la excavación arqueológica previa al drenaje de la cripta traspasó el nivel del *haykal*, fue necesario actuar preventivamente sobre el tramo central del iconostasio. Al tenerse que excavar por debajo, y considerarse que su desmontaje podría suponer un problema similar al planteado con el baldaquino, el sistema diseñado en este caso consistió en la protección frente al polvo y las partículas en suspensión derivadas de la excavación por la cara frontal, seguido de la colocación en una serie de puntos de cintas de nylon conectadas con sogas a las vigas del techo (fig. 329).

La idea era que ante un hipotético derrumbe en el entorno del banco de mármol que hay bajo el iconostasio éste pudiera quedarse colgado en su posición, aunque como se pudo comprobar después el descubrimiento de una gran viga de hierro justo debajo hacía imposible esta hipótesis. El sistema fue del agrado de los americanos, ya que lo adoptaron igualmente en el monasterio griego ortodoxo de San Jorge. Antes de realizarse, se estimó conveniente retirar y proteger los iconos que decoran la parte superior del tramo central para evitarles cualquier tipo de daño (fig. 330).



Fig. 329.- Detalle del tensado de las cintas de nylon con las cuerdas conectadas a las vigas del techo. Fotografía de Jesús Arenas.



Fig. 330.- Desmontaje en 2003 de las pinturas del iconostasio principal, restaurados en el año 2000, como medida preventiva ante los trabajos arqueológicos. Fotografía del doctorando.



Fig. 331.- Protecciones de los iconostasios, del entablamento de madera y de las columnas durante el desarrollo de los trabajos arqueológicos. Fotografías del doctorando.

En lo que respecta a la cripta, cuando se empezaron a acometer los trabajos en el suelo del *haykal* fue necesario apearla por completo para evitar derrumbes (fig. 332), algo que lógicamente dificultó trabajar en ella.



Fig. 332.- Detalle del apeo de la cripta como medida preventiva ante posibles daños derivados de los trabajos arqueológicos en el suelo del *haykal*. Fotografía del doctorando.

En este caso se podría considerar igualmente conservación preventiva a los dos sistemas empleados para minimizar las humedades: la bomba de achique y el drenaje, aunque este último ha tardado en dar resultados, como se verá en el siguiente apartado. Para hacernos una idea, la siguiente tabla muestra las diferencias de temperatura y de humedad relativa del aire que había entre la iglesia y la cripta.

Situación dentro de Abu Sirga	Temperatura	Humedad Relativa del Aire
Iglesia (<i>Haykal</i>)	22° C	57 %
Cripta	20° C	77 %

Tabla de datos ambientales tomados por el doctorando en la iglesia de los Santos Sergio y Baco el 13/12/2003 a las 12:45 hora local.

Para terminar con la conservación preventiva se puede tener en cuenta un estudio reciente, junio de 2014, en el que Sayed Hemeda aborda el análisis de riesgos sísmicos. El autor, miembro del Departamento de Conservación de la Facultad de Arqueología de

la Universidad de El Cairo, ha tomado como ejemplo a analizar la iglesia de los Santos Sergio y Baco por considerarla la más antigua de África y una de las tres iglesias coptas más importantes de Egipto, junto con al-Muallaqa y la iglesia de la Virgen en Haret Zewaila. Lo que no parece tener en cuenta son los nuevos descubrimientos derivados de la excavación arqueológica, ya que considera que la construcción de la iglesia puede ser de finales del siglo IV o principios del V. En cualquier caso, es un estudio interesante, si tenemos en cuenta que muchos edificios históricos de El Cairo siguen aún hoy en día apuntalados como consecuencia del ya mencionado terremoto del año 1992⁶⁵⁷.

TABLE I NATURAL FREQUENCY OF VIBRATION FOR ABU SEGA CHURCH STRUCTURE

Floor	Fundamental resonance frequency (HZ)	Amplification Factor
Basement	-----	-----
1 st Floor	5.5, 7.5-8, 9.3	3-9
Roof	5.5, 7.5-8, 9.3	3-10
Underground Crypt	-----	-----

Fig. 333.- Frecuencias de vibración y factor de amplificación registradas por Sayed Hameda en los suelos de los distintos niveles de la iglesia en 2014.

El objetivo que se marcaba con este estudio era definir las propiedades físicas, mecánicas y dinámicas de la construcción, y del suelo donde está cimentada, en base a pruebas geotécnicas y geofísicas. El resultado obtenido es que la frecuencia natural de vibración y la amplificación no son significativas (fig. 333), algo que piensa puede estar relacionado con las características del subsuelo. Tanto en el suelo de la cripta como en el de la iglesia se puede considerar inexistente, mientras que resulta muy similar en los suelos de la galería y del tejado. Concluye otorgando un nivel moderado de actividad sísmica en la iglesia, relacionado con que Egipto sea parte de lo que denomina “escudo africano estable”, aunque dice que es difícil conseguir y reunir el tipo de información necesaria para la construcción de mapas de peligro en Egipto, debido a la falta de datos y de cooperación entre los distintos organismos responsables⁶⁵⁸.

⁶⁵⁷ Según la prensa alcanzó una magnitud de 5.9 grados en la escala de Richter y tuvo una duración de un minuto a las 13:15 hora peninsular española. AGENCIAS (El Cairo): “El peor terremoto de la historia de Egipto causa 351 muertos y más de 4000 heridos”. 13/10/1992. elpais.com>1992/10/13>internacional (18/04/2015).

⁶⁵⁸ HEMEDA, S.: *Seismic Hazard Analysis for Architecture Heritage Preservation in Egypt: The Case of the Cairo’s Oldest, Abu Serga Church*. En *Journal of Civil Engineering and Science*, Jun. 2014, Vol. 3, pp. 118-128.

Hablando de terremotos, son muy curiosas las reflexiones hechas por el supuestamente alejandrino Kosmas Indicopleustes, que vivió a caballo de los siglos V y VI. En su *Topografía cristiana* (I, 22) menciona la existencia de terremotos en Egipto, en contra de la opinión de otros sabios que decían que no podía haberlos al ser su suelo poroso. Esto se debía a que en ese momento se pensaba que la tierra estaba inflada con aire, por lo que las grietas y la porosidad del suelo permitía que saliera el aire sin choques violentos. Sin embargo, Kosmas decía que *los terremotos han ocurrido frecuentemente en ese país y tan violentos como para tumbar ciudades y aplanarlas hasta el piso*⁶⁵⁹. La figura 334 puede servir precisamente para constatarlo a lo largo de más 4000 años.

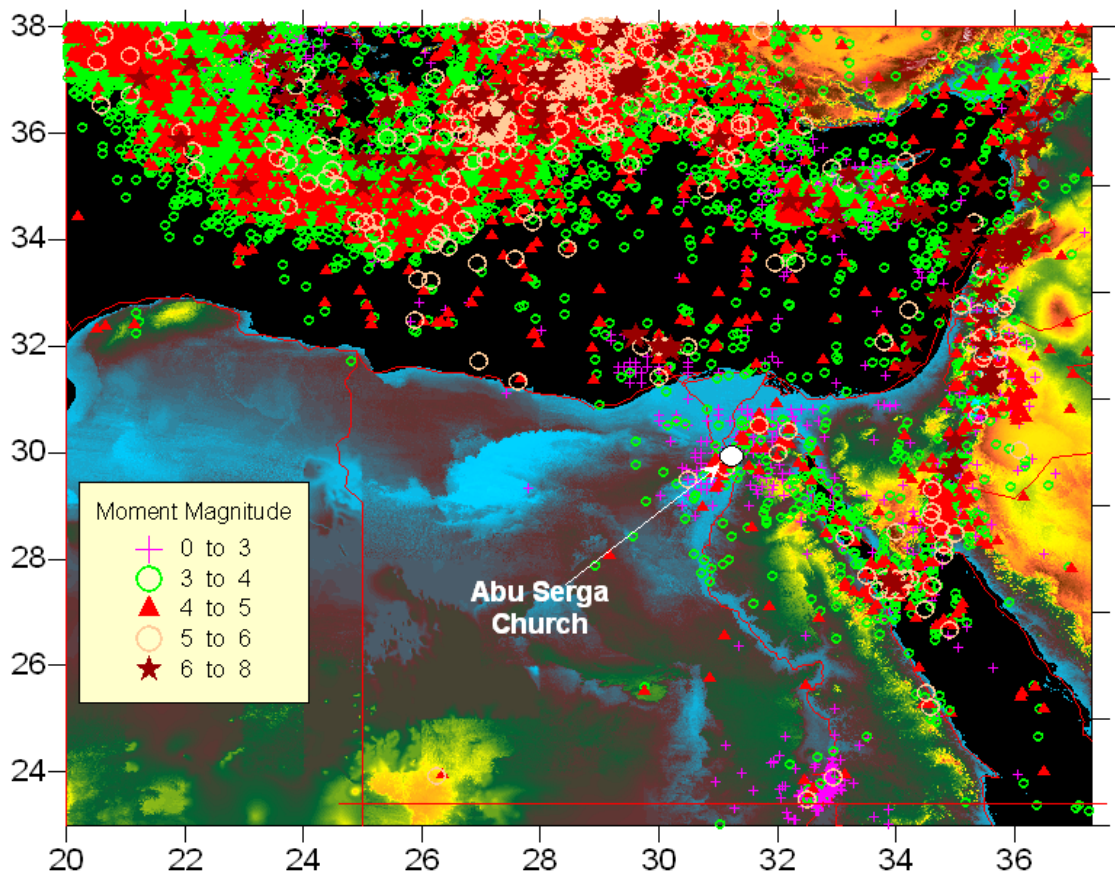


Fig. 334.- Registro de sismicidad histórica entre el 2200 a.C. y el 2006 d.C. en torno al área de Abu Sirga. Publicado por Sayed Hemeda en el Journal of Civil Engineering and Science, Junio de 2014, p. 120.

⁶⁵⁹ INDIKOPLEUSTES, K.: *Topografía Cristiana*. Parte I, Libros I-IV. Traducido por Fulvio Scarcia y Leonardo del Río. Edición electrónica, p. 15. www.investigacioneshistoricaseuroasiaticas-ihea.com

6.3.- EVALUACIÓN, DOCUMENTACIÓN, SEGUIMIENTO Y DIFUSIÓN

En primera instancia la supervisión de los proyectos financiados por la AECI (Agencia Española de Cooperación Internacional) tiene lugar sobre el terreno por su personal, pudiendo ver de primera mano los resultados que se están obteniendo. En este caso la primera visita se realizó en diciembre del año 2000 (fig. 335).



Fig. 335.- Miembros del equipo español de restauración mostrando el progreso en los trabajos al personal de la AECI a finales del año 2000. Fotografía de Alberto Guerrero.

Sobre el proyecto de restauración de Abu Sirga se tiene la suerte de contar con la evaluación oficial encargada por la Oficina de Planificación y Evaluación de la Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional, que analizó los trabajos realizados, *para corregir y mejorar los procedimientos de gestión y perfeccionar la eficiencia y eficacia, valorando igualmente el impacto económico derivado de ellos*⁶⁶⁰.

⁶⁶⁰ MAE/SECIPI: *op. cit.*, p. 13 y ss. El Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española está dentro de la Ayuda Oficial al Desarrollo y se articula en tres áreas temáticas fundamentalmente:

En este informe se tomaron como modelo tres actuaciones a manera de muestra: la restauración de Abu Sirga (Egipto), la iluminación del Centro Colonial de Santo Domingo (República Dominicana), y el Programa de Preservación del Patrimonio Cultural del Valle del Colca (Perú), poniéndose continuamente en relación sus resultados en los distintos apartados.

La empresa encargada de seleccionar a los equipos pluridisciplinarios fue Agroconsulting Internacional S.A., que en el caso de la evaluación del proyecto de Abu Sirga contó con el arquitecto José Ramón Duralde y con el economista Usama Zariief Dimitri; según los cuales con esta evaluación se pretendía analizar lo siguiente:

El diseño y racionalidad de los proyectos; su cobertura y la forma de llegar a la población receptora; el grado de implantación del Programa y la implicación de las instituciones relacionadas con la contraparte en el mismo; la eficiencia en la administración de los recursos; el impacto derivado de las intervenciones; y los resultados alcanzados en base a los objetivos concretos del Programa.

A su vez, y es importante destacarlo porque se hace mención en varias ocasiones, se pretendía comprobar si el Programa realmente contribuía a reducir la pobreza, uno de los objetivos principales de la Cooperación Española, así como la promoción de la igualdad entre hombres y mujeres, y la conservación y mejora del medio ambiente.

La metodología empleada en la evaluación se basó en primer lugar en el estudio de gabinete, seguido del trabajo de campo desarrollado sobre el terreno y, finalmente, la redacción de un informe. Con el estudio de gabinete el equipo evaluador pudo tener buena parte de la información del proyecto antes de realizar su viaje a Egipto, disponiendo de ella tanto en la sede de la Agencia Española de Cooperación Internacional como en las oficinas de la ONG Cooperación Internacional.

revitalización de centros históricos, restauración de monumentos y escuelas-taller. Aunque el organismo encargado es la Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional (SECI) y para Iberoamérica, no se descuidan otros países de interés prioritario para la Cooperación Española, dentro de los que se encuentra Egipto, pero dedicándoseles solamente un 10% del presupuesto.

Igualmente fueron informados por los técnicos de la AECI y de la OPE (Oficina de Planificación y Evaluación) de las pautas establecidas para su Programa de Patrimonio. Por otro lado, en Egipto mantuvieron entrevistas con el personal de la cooperación española, con los beneficiarios del proyecto, y con responsables de la contraparte y otras instituciones: Consejo Supremo de Antigüedades, el Museo Copto, obispos de la Iglesia Copta y los responsables de las relaciones exteriores y para el Viejo Cairo, y el responsable de USAID Egypt.

Tras la recopilación de información el equipo de consultores redactó un informe en el que en base a unos criterios de evaluación se valoraron, entre otras cosas, el grado de pertinencia, eficacia, eficiencia, viabilidad, impacto y visibilidad (fig. 336), algunas de los cuales se comentarán brevemente a continuación.

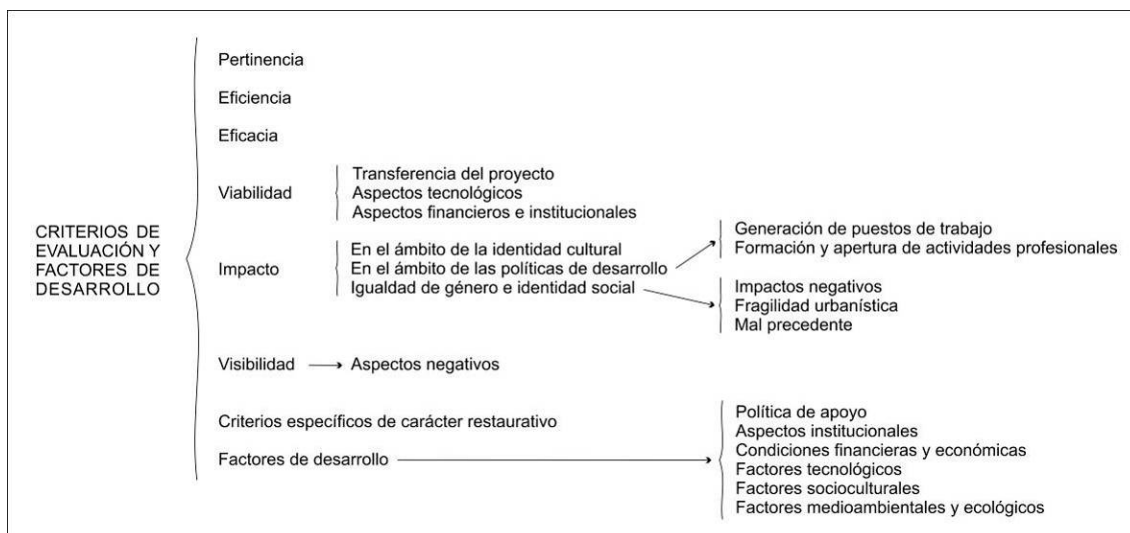


Fig. 336.- Esquema de los criterios de evaluación del proyecto de Abu Sirga elaborado por el doctorando en base al informe de la Evaluación del Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española.

En el informe se daba mucha importancia a los aspectos relacionados con la lucha contra la pobreza, buscando que los proyectos repercutieran en la mejora económica del área, el aumento del empleo, la capacitación profesional, o la mejora de las condiciones de vida gracias a la inversión en patrimonio cultural. Les sirvió igualmente el manual titulado *Metodología de Evaluación de la Cooperación Española*, así como los Acuerdos y Recomendaciones sobre Patrimonio del Forum UNESCO de julio de 2001, y los documentos de los Congresos Internacionales hasta entonces más recientes, tanto del Consejo de Europa, como la Carta de Cracovia.

En este caso se reivindicó también la cultura minoritaria copta, el acercamiento entre las comunidades copta y musulmana, y realzar el papel de España en las labores de restauración del patrimonio cultural, aspecto esencial de este proyecto.

Se contemplaron como beneficiarios en este caso a: *los propietarios del bien, porque las mejoras repercuten en su propiedad; los organismos de la contraparte como responsables del patrimonio a restaurar; los feligreses de la iglesia a restaurar, como principales usuarios del templo; el sector turístico en general, hoteleros, restaurantes, agencias y los propios turistas, habida cuenta que las actuaciones repercutirán en la mejora del entorno y del atractivo turístico; los trabajadores que a través de la restauración van a conseguir un medio de trabajo, digno, relativamente bien remunerado⁶⁶¹ y con una cierta estabilidad en el empleo habida cuenta del plazo de la restauración. Que además les va a ofrecer una formación nueva y de la que carecían, que podría consolidar su futuro profesional; la población de la zona en general como genéricos propietarios de su patrimonio y beneficiarios finales de las mejoras realizadas en el mismo por su incidencia en las condiciones de vida.*

La **eficiencia** se definía como *una medida del logro de los resultados en relación con los recursos que se consumen*, considerándose en este caso que el manejo de los recursos, concretado en la tabla de presupuestos (fig. 337), era muy visible en comparación con la inversión millonaria que había hecho USAID en su proyecto de ingeniería.

La **eficacia**, según la Metodología de Evaluación, *es una medida del grado o nivel de alcance del objetivo y resultados de una actividad en una población beneficiaria y en un periodo temporal determinado, sin considerar los costes en los que se incurre para obtenerlos*. En este sentido se habla de una carencia de lo que denominan “lógica vertical”, *que muestre de forma ordenada un objetivo general, un o unos objetivos específicos, unas actuaciones programadas, unos resultados esperados y unos indicadores objetivamente verificables*.

⁶⁶¹ El sueldo diario de un peón de obra asignado a trabajos de este tipo era de 3 € al día, mientras que el equipo español les pagaba el doble. Aún así, visto por un occidental la cantidad puede parecer ridícula.

La valoración de la calidad de los trabajos fue muy positiva y se definió como *impecable y ortodoxa*, destacando por parte del personal local la gran diferencia entre el trabajo de la Cooperación Española en Abu-Sirga y los que se realizaban con ayuda norteamericana con presupuestos mucho más elevados. Por ello, se puso este proyecto como modelo a seguir y se decía que sentaba un precedente de buen criterio que podía ayudar a futuras intervenciones en la zona.

I Fase Importes en pesetas	Presupuestado				Realizado
	AECI	ONGD	Local	Total	Total
1. Trabajos, servicios y estudios Tcos.	0	850.000	0	850.000	0
2. Viajes y estancias	2.100.000	0	0	2.100.000	4.010.535
3. Materiales, equipos y Suministros	1.250.000	1.050.000	0	2.300.000	1.187.590
4. Formación	1.000.000	0	0	1.000.000	1.039.458
5. Inversiones: terrenos, inmueb, etc	0	0	0	0	0
6. Gastos Generales Administrativos	480.000	300.000	0	780.000	480.000
7. Otros: Mano obra local y transporte	1.170.000	150.000	0	1.320.000	1.118.297
Totales	6.000.000	2.350.000	0	8.350.000	7.835.880

II Fase Importes en pesetas	Presupuestado				Realizado
	AECI	ONGD	Local	Total	Total
Costes directos					
A.1 Adquisición / terrenos o inmuebles	0		0	0	0
A.2 Infraestructura, reforma de inmuebles	2.100.000		1.470.000	3.570.000	3.678.640
A.3 Equipos, material y suministros	1.800.000		1.200.000	3.000.000	2.234.701
A.4 Personal local	3.000.000		180.000	3.180.000	2.111.821
A.5 Personal expatriado	0	3.397.000	0	3.397.000	3.397.000
A.6 Viajes, estancias y dietas	11.116.000		0	11.116.000	14.766.921
Total Costes Directos	18.016.000	3.397.000	2.850.000	24.263.074	26.189.083
Costes indirectos					
B.1 Gastos Administrativos ONGD	1.650.000	0	0	1.650.000	1.776.493
B.3 Sensibilización en España vinculada al proyecto	100.000	0	0	100.000	100.000
Total costes Indirectos	1.750.000	0	0	1.750.000	1.876.493
Total Gastos	19.766.000	3.397.000	2.850.000	26.013.074	28.065.576

Fig. 337.- Relación entre el presupuesto y el gasto realizado en las fases I y II, publicado en la página 49 de la Evaluación del Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española.

La **viabilidad** se definía como *el grado en que los efectos positivos derivados de la intervención continúan una vez se ha retirado la ayuda externa. Este criterio parte de la idea de que es conveniente que los beneficiarios o las instituciones contraparte se hagan cargo de continuar cumpliendo con los objetivos de la actuación.*

En este sentido, en el informe se entendía que con un proyecto de estas características el problema podría surgir al producirse la transferencia a la contraparte, que no son los coptos, ya que éstos tienen solamente el derecho de uso, sino el Estado.

Se interpreta como **Impacto** el análisis de *todo posible efecto o consecuencia de una intervención a nivel local, regional o nacional*, considerándose en este caso especialmente la repercusión en cuanto a la generación de puestos de trabajo, descompensado para los evaluadores al formarse solamente a 11 restauradores y 5 ayudantes locales frente al mayor número de técnicos españoles participantes. Este hecho se reflejó consiguientemente en los costes, puesto que el 70% del dinero gastado en la segunda fase se invirtió en técnicos españoles. No obstante, se alabó el que fuera el único proyecto que acometiera una de las recomendaciones que surgían de la evaluación: enviar a trabajadores locales a realizar prácticas de formación en España; actividad en la que participaron dos restauradores coptos.

En nuestros días, donde tanta importancia tiene la igualdad de género, el proyecto de restauración de Abu Sirga jugó un papel muy importante, por ser Egipto un país de mayoría musulmana. Se valoró por ello que seis de los restauradores locales fueran mujeres. En el informe también se decía textualmente:

...muy diversos interlocutores han expresado como un verdadero logro y éxito del proyecto haber creado entre la cultura copta y musulmana una atmósfera de trabajo favorable a la integración de ambas culturas, en la que han trabajado en buena disposición trabajadores de las dos culturas y de los dos sexos, consiguiendo de ese modo hacer realidad uno de los objetivos más difíciles del Gobierno Egipcio en cuanto a desarrollo humano se refiere: la Integración Social entre diferentes religiones y sexos.

No se advirtieron impactos negativos, pero los consultores entendieron como *mal precedente* el que se pudieran realizar proyectos de cooperación sin cooperación, es decir, que la aportación local debería de haber sido por lo menos del 50%, aunque se tenía en cuenta que dado que el gobierno local no considera prioritario el patrimonio

copto las comunidades coptas en el extranjero se habían volcado para intentar alcanzar en donativos el 20%.

Para finalizar, el informe tiene una serie de conclusiones, recomendaciones y anexos. En lo que respecta a las conclusiones y recomendaciones habría que destacar especialmente el papel de las organizaciones no gubernamentales en el Programa, puesto que el de Abu Sirga es el único proyecto evaluado desarrollado de esta forma.

Según los consultores, el proyecto de Abu-Sirga demuestra que la identificación, la propuesta y la ejecución de proyectos de Patrimonio Cultural por parte de una ONG es posible y puede ofrecer resultados óptimos. Por tanto constituye uno de los caminos a seguir para llevar a cabo programas de cooperación en materia de patrimonio cultural. En este caso, la relación entre los medios invertidos y los resultados obtenidos es muy positiva....

No menos importante es que califique de “desmanes restaurativos” las intervenciones realizadas por el proyecto USAID, contraponiendo la restauración de Abu Sirga, a la que califica como “impecable” y como modelo a seguir para el proyecto americano⁶⁶². Este aspecto hay que destacarlo, porque aunque el planteamiento fuera muy mejorable desde el punto de vista de los estudios previos, la gran experiencia de los directores y la profesionalidad los técnicos españoles permitió alcanzar unos resultados muy satisfactorios, solucionando todos los contratiempos que fueron surgiendo para evitar que las obras se vieran frenadas, especialmente cuando se vieron asociadas a la excavación arqueológica.

Debido a lo bien valorado que estuvo el trabajo desarrollado por el equipo español, se llegó a hablar incluso de poner en marcha una escuela de restauración a la vista del buen entendimiento y necesidad de formación que tenía el personal local. La AECI aprobó una partida económica, y se llegó a hablar de posibles localizaciones para establecerla, pero como no era ni mucho menos suficiente para acometer el proyecto finalmente ese dinero se invirtió en los trabajos de restauración de la cripta.

⁶⁶² MAE/SECIPI: *op. cit.*, p. 44.

6.3.1.- DOCUMENTACIÓN DE LA RESTAURACIÓN Y DEL ESTADO DE LA IGLESIA

Tanto la bibliografía asociada al proyecto, como los documentos generados por el mismo, entre los que se puede incluir el presente trabajo, sirven para que quede constancia de las intervenciones realizadas y del estado de la iglesia de Abu Sirga antes y después de la restauración.

Dada la situación de amenaza a la que suelen estar sometidos los inmuebles cristianos en los países islámicos, los aspectos relacionados con la documentación adquieren una especial relevancia, habiéndose generado gracias al proyecto de restauración una gran cantidad de imágenes. Este hecho está asociado en buena medida al extraordinario desarrollo de la fotografía digital, que se generalizó precisamente en paralelo a estos trabajos, aunque se ha visto igualmente complementado con el aporte de la tecnología 3D, como se pudo ver en el caso de la cripta. A ello, habría que sumar el que recientemente Boulos Isaac haya hecho una panorámica de la iglesia de Abu Sirga desde su nave principal, que se ha colgado en 360cities.net (fig. 141 y 242).

A día de hoy la preocupación por los restos históricos no islámicos en Oriente Medio es tan grande, a la vista de lo que está sucediendo especialmente en Siria, que incluso el Instituto para la Arqueología Digital y las universidades de Harvard y Oxford han puesto en marcha un proyecto auspiciado por la UNESCO para la realización de un gran catálogo digital que se anticipe a las posibles pérdidas irreparables que puedan producirse⁶⁶³; documentando su estado actual siempre que no se llegue demasiado tarde. Un claro ejemplo de esta destrucción gratuita es lo ocurrido en la ciudad de Palmira, donde se han podido valorar recientemente los daños causados por el DAESH desde que tomaran la histórica ciudad el 21 de mayo de 2015. Tras ser recuperada de nuevo por las fuerzas leales al régimen de Al Assad el panorama es desolador, haciendo honor a la denominación que Antonio Carbillón ha hecho de la organización terrorista: *multinacional de la demolición de la historia*⁶⁶⁴.

⁶⁶³ CARRIÓN, F.: “Tecnología 3D para salvar las joyas en riesgo”. El Mundo, 29/08/2015, p. 27.

⁶⁶⁴ CORBILLÓN, A.: “¿Qué hacemos con Palmira?”. El Norte de Castilla, 01/04/2016, pp. 65-67.

6.3.2.- SEGUIMIENTO DE LOS TRABAJOS DE RESTAURACIÓN

Saber cómo han respondido las intervenciones al paso del tiempo es importante para valorar su resultado. Por ello, en paralelo a la labor de documentación el doctorando ha realizado dos viajes que permiten hacer una serie de reflexiones a corto y medio plazo de la forma en que se han comportado.

Hay que destacar que pasados dos años de los trabajos más evidentes en el conjunto de la iglesia pareciera que no se hubieran llevado a cabo⁶⁶⁵. Esto se debía a algo que tiene que ver con la conservación preventiva: el mantenimiento, dentro del cual la limpieza rutinaria puede llegar a convertirse en un factor fundamental de alteración si no se hace convenientemente. En este sentido, el aspirador que adquirió el proyecto para mantener limpio el interior de Abu Sirga no llegó a utilizarse nunca. Desapareció de la iglesia y se siguió optando por el sistema tradicional para limpiar el polvo, que no hace otra cosa que removerlo, no eliminarlo. Nos referimos a barrer las alfombras con escoba, pasar plumeros, o golpear con tiras de trapo aquello que se quiere limpiar.

Para proteger los iconos se ha colocado un cristal en todos ellos, una medida que impide la costumbre habitual de tocarlos por parte de los fieles, así como que se deposite polvo. No obstante, este hecho tiene como contrapartida el que al contemplarlos aparezcan muchos brillos y que ya no se puedan hacer buenas fotografías de ellos sin proceder a desmontar los marcos.

Tras la restauración otros detalles se han hecho notar. Uno de los más evidentes es la colocación de unas pequeñas lámparas entre las columnas del piso bajo. Están colgadas del dintel de madera (fig. 109), lo que implica que se han hecho agujeros en el mismo para poner los soportes y se ha metido cableado; además del evidente daño estético por ser poco acordes con el conjunto. También cambia mucho estéticamente la cabecera con la nueva moqueta, que aunque aporta una mayor sensación de limpieza resulta un tanto llamativa. Sin embargo, a la izquierda del coro el enmoquetado permite que se vea el pozo que Butler señalaba frente a la entrada de la cripta.

⁶⁶⁵ Dichas intervenciones fueron las acometidas durante la estancia más larga y con la participación de mayor número de técnicos españoles, desde principios de noviembre del año 2000 a las vísperas de la Navidad de ese mismo año.

En relación con las humedades de la cripta, al finalizar los trabajos del equipo español en el verano de 2004 no se pudo hacer un seguimiento de la forma en que se remató el suelo, importante no solamente para la buena conservación del espacio, sino también por el dinero invertido en los viajes para retirar convenientemente las losas de mármol que había bajo el hormigón. En agosto de 2010 se pudo comprobar que los indicios apreciados en 2005 sobre el efecto de la humedad en el yeso se habían confirmado (fig. 319), habiéndose caído la mayor parte del mortero. Ante este hecho, que demostraba que las humedades de la cripta seguían presentes, los coptos instalaron el sistema alemán RAPIDOsec, del que según Kuno Kerschbaumer, inventor del denominado *Mauerentfeuchtungssystem* y fundador de la empresa RAPIDOsec, el planteamiento se presenta como una forma de secar las paredes ahorrando energía; consistente en un *sistema de electro-física activa basado en las leyes fundamentales de la naturaleza*, permitiendo un mantenimiento sostenible⁶⁶⁶. En este caso consistió en una unidad de control con dos ventiladores conectados a la misma.



Fig. 338.- Sistema RAPIDOsec instalado en la cripta de Abu Sirga para favorecer su secado a la vista de la humedad persistente en los muros después de la restauración. Fotografía del doctorando.

⁶⁶⁶ <http://www.rapidosec.com/produktinfo> (9/04/2015).

6.3.3.- DIFUSIÓN DE LOS TRABAJOS ARQUEOLÓGICOS Y DE RESTAURACIÓN

Dentro del esquema metodológico moderno de los trabajos de conservación-restauración la difusión es importante, pues además de mostrar los resultados obtenidos y poner en valor los bienes intervenidos, sirve de publicidad a las entidades participantes o, lo que es lo mismo, aporta visibilidad al proyecto.

La ONG Cooperación Internacional publicó en su Memoria de Actividades del año 1999 la noticia de la restauración, destacando a finales de junio de ese año que se había obtenido el permiso del director general de Antigüedades de Egipto para llevarla a cabo:

...limpieza y restauración de los bienes inmuebles de la cripta de la iglesia copta de Abu-Sirga en El Cairo, destacándose que la iglesia está edificada sobre la casa en la que vivió la Sagrada Familia durante su estancia en Egipto. También se decía que la cripta se encontraba en estado de abandono y tenía graves problemas de inundación provenientes de las aguas subterráneas.

Junto con el mapa de situación se publicaba a su vez una fotografía de la reunión mantenida en sus oficinas de Madrid entre los responsables de la ONG, el párroco de Abu Sirga y los directores del proyecto⁶⁶⁷. ARCE, por su parte, se hizo eco de la presentación de su proyecto en marzo de 1999, contando con la visita de Hilary Clinton a la zona⁶⁶⁸.

Durante el desarrollo de los trabajos, y una vez finalizados, la difusión se realizó fundamentalmente a través de publicaciones. Se ha hablado ya de los artículos de divulgación escritos por los directores del proyecto en las revistas especializadas en patrimonio cultural R&R (diciembre 1999) y Ars Sacra (mayo 2000); mientras que en 2004 la Agencia Española de Cooperación Internacional y la Fundación Carolina editaron un libro coordinado por el arqueólogo e historiador Alberto Garín, en el que se

⁶⁶⁷ COOPERACIÓN INTERNACIONAL ONG: *Memoria de actividades*, Madrid, 1999, p. 18.

⁶⁶⁸ ARCE: *op. cit.*, p. 2.

resumía la naturaleza y las características del mismo. Estaba presentado por Miguel Ángel Moratinos, que había sido nombrado recientemente Ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación, y tenía traducido al árabe y al inglés un pequeño resumen de los contenidos abordados.

Una vez finalizada la segunda fase, a los pies de la nave izquierda se colocó un pequeño letrero de metacrilato con los datos esenciales del proyecto: entidades participantes, título y el nombre de los directores.

La visita de personalidades suele ser un reclamo para tener repercusión en los medios. Este motivo fue el que llevó a Televisión Española a grabar en la iglesia en el año 2001 una entrevista a los directores del proyecto (fig. 339), divulgando las intervenciones de cooperación realizadas por España en Egipto en relación a una visita oficial del por entonces presidente del gobierno, José María Aznar, que fue emitida en el programa Informe Semanal. Durante ese mismo viaje Ana Botella, como esposa del presidente del gobierno, visitó la iglesia de Abu Sirga con la esposa de Hosni Mubarak.



Fig. 339.- José Sancho Roda (sentado a la izquierda) y Antonio Sánchez-Barriga (derecha) durante la entrevista grabada por Televisión Española en Abu Sirga en febrero de 2001. Fotografía de María Ballesteros.

En 2008 fue la por entonces Reina de España⁶⁶⁹, Sofía de Borbón, la que realizó una visita oficial a Egipto entre los días 4 y 7 de febrero con motivo de la inauguración del Foro Económico⁶⁷⁰. Dentro de su agenda de actividades acudió a visitar la iglesia de Abu Sirga, siendo acompañada de su párroco, Gabriel Bestravros (fig. 340).

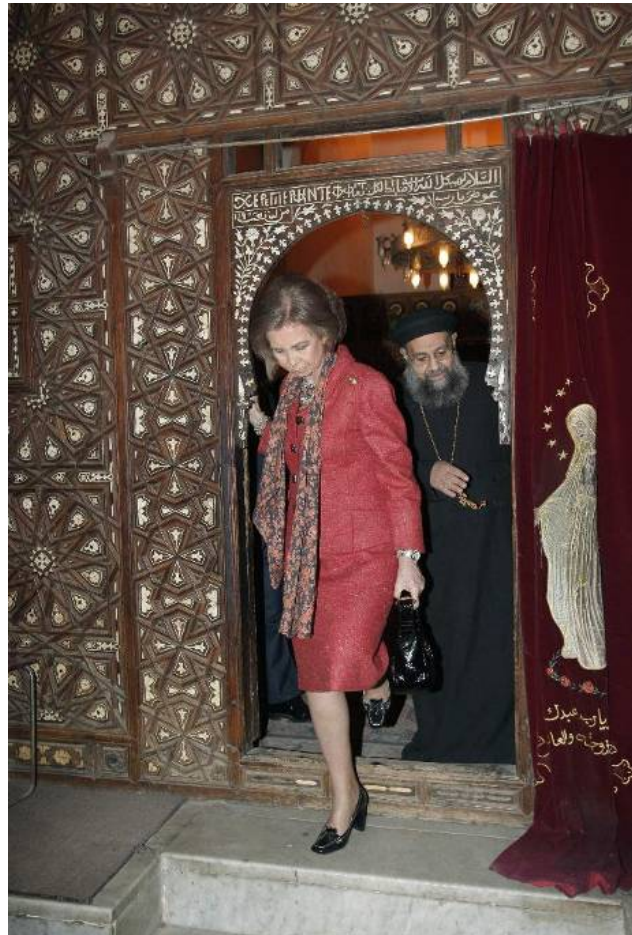


Fig. 340.- La reina Sofía de España acompañada de Abuna Bestravros en la iglesia de Abu Sirga durante una visita oficial a Egipto en 2008. Fotografía EFE (4/2/2008).

Por parte de ARCE, en primer lugar está el artículo escrito por Elizabeth Bolman sobre las pinturas murales medievales descubiertas por el doctorando en el ábside sur, publicado en 2006. Pero hay que destacar muy especialmente que vieran la luz en 2010 las conclusiones de la excavación arqueológica hechas por Peter Sheehan bajo el título de *Babylon of Egypt; The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*, que aunque no haga, ni mucho menos, referencia exclusiva a la iglesia de San Sergio, la tiene muy presente a lo largo de toda la obra; en especial por descubrirse bajo el subsuelo de la misma uno de los muros de contención del canal de Trajano.

⁶⁶⁹ En la actualidad ostenta el cargo de reina emérita.

⁶⁷⁰ [http://www.casareal.es/GL/Actividades/Paginas/actividades_viajes_detalle.aspx?data=\(8/04/2015\)](http://www.casareal.es/GL/Actividades/Paginas/actividades_viajes_detalle.aspx?data=(8/04/2015)).

6.4.- INTERVENCIONES REALIZADAS CON POSTERIORIDAD

Gracias a las redes sociales⁶⁷¹ se pueden documentar otros trabajos muy recientes, pero que interpretan erróneamente de nuevo el concepto “restauración”. Si ya se ha mostrado anteriormente la sustitución de la cúpula del baldaquino, mucho más llamativo resulta que tras la eliminación de los recubrimientos de las paredes se haya querido dar a los muros un aspecto más “bizantino”, o que se hayan dispuesto arcos de ladrillo a los pies de las naves que no existían originariamente (fig. 141).



Fig. 341.- Trabajos realizados en noviembre de 2015 sobre los muros interiores de la iglesia de Abu Sirga. Imágenes obtenidas del Facebook de Ibrahim Morgan (20/3/2016).

⁶⁷¹ Facebook o Instagram son una fuente inmediata de difusión, aunque sea en ocasiones para dar con sorpresas desagradables.

7.- CONCLUSIONES

7.1.- ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS A PARTIR DE LOS OBJETIVOS E HIPÓTESIS

Con respecto a los **objetivos generales** planteados en esta tesis para abordar la iglesia de Abu Sirga dentro del contexto “copto”, se puede establecer lo siguiente:

O.G.1.- Mostrar la génesis del cristianismo en Egipto.

Se ha alcanzado, viéndose en primer lugar que la conexión con la religión judía está relacionada con que Alejandría se convirtió tras la destrucción de Jerusalén, en tiempos del emperador Tito, en uno de los destinos principales de la diáspora, al ser una de las ciudades más importantes y cosmopolitas del momento.

La tradición establece que san Marcos inició la evangelización del territorio precisamente entre la comunidad judía de Alejandría, siendo los primeros siglos trágicos como consecuencia de sangrientas persecuciones. A pesar de ello, una vez consolidado, el cristianismo alcanzó una dimensión mayor incluso que en el resto del Imperio, hasta que en el siglo VIII quedara atrás la interesada tolerancia inicial de los árabes.

Que la religión cristiana se extendiera por todo el territorio tuvo que ver, por un lado, con el sentimiento nacionalista que adquirió en paralelo la población autóctona del país, deseosa de librarse de la explotación del gobierno bizantino; así como que las persecuciones que sufrieron favorecieron el progresivo alejamiento de la población cristiana de los centros urbanos. No obstante, resulta curioso que una vez legalizado en Egipto fuera usado como arma política, porque como territorio dominado por intereses estratégicos, al ser el país el principal granero del Imperio, hasta la llegada de los árabes tuvo que convivir la corriente cristiana autóctona, copta, con la oficial melquita.

Desde sus comienzos el cristianismo egipcio adquirió unas importantes características propias que han perdurado con el paso del tiempo, como son la figura emblemática del patriarca de Alejandría y el monaquismo. Éste último es un aspecto esencial por la repercusión que tendría posteriormente en Occidente, y llegó a alcanzar en el país del Nilo un desarrollo difícil de imaginar hoy en día.

O.G.2.- Comprender las circunstancias que llevaron a los coptos a separarse del resto de la cristiandad y a convertirse en una minoría religiosa y social en su propio país.

Cuando el cristianismo se convirtió en religión oficial Alejandría hizo patente su superioridad intelectual, así como su patriarca fue adquiriendo un poder y protagonismo poco común en el contexto de un Imperio en decadencia. En paralelo, en los concilios ecuménicos pronto se pusieron de manifiesto tensiones territoriales, fruto a su vez de la realidad plural de una Iglesia que pretendía encajar en la estructura unitaria y rígida del Imperio Romano.

El resultado fue que los coptos se fueron alejando paulatinamente de la corriente eclesiástica oficial, dirigida en la práctica desde Constantinopla, llegándose a producir el cisma definitivo en el Concilio de Calcedonia (451). El problema fue que desde ese momento el poder religioso y el político en Egipto estuvieron separados y enfrentados, alimentándose un anhelo creciente de independencia entre la mayoría copta.

Un debilitamiento progresivo del gobierno bizantino, propició que con la ayuda de los coptos Egipto fuera invadido por los árabes en el año 639. Pero éstos, tras consolidar el control sobre el territorio, fueron marginando paulatinamente a la población autóctona, mayoritariamente cristiana, pasando los coptos a convertirse hasta nuestros días en una minoría discriminada en su propio país.

La relativa tolerancia duraría apenas un siglo, como constata que el patriarca Miguel I fuera encarcelado a mediados del siglo VIII, o que medio siglo después sufrieran daños todas las iglesias del entorno de El Cairo. Este tipo de hechos se convertiría desde entonces en una constante a lo largo de la historia, aunque la mayoría de las veces sea difícil establecer cuáles fueron los inmuebles afectados, así como la magnitud de los daños. La presión confesional sería desde entonces la que propició que la población copta se convirtiera en masa al islam, buscando pagar menos impuestos y no ser discriminada, aunque en la práctica su existencia hasta nuestros días muestra la fortaleza en la fe de un buen número de ellos, rondando en la actualidad el 10% de la población total de Egipto.

O.G.3.- Plantear las características esenciales de la cultura copta y la puesta en valor de su arte.

Los condicionantes referidos anteriormente hicieron que los coptos generaran su propia cultura, que amalgama tanto la tradición faraónica, como la greco-romana, la bizantina y la islámica. Todo eso ha hecho que desde el término que los designa, a su lengua, pasando por su calendario o su música, entre otros aspectos, sean sustancialmente distintos a lo que estamos familiarizados en Occidente.

Todos esos detalles ponen de manifiesto las influencias culturales que ha tenido el país, tanto anteriores como posteriores al cristianismo, lo que hace que no se pueda entender la cultura copta como absolutamente original. Por este motivo, no sería del todo correcto ver en ellos a los legítimos herederos de la cultura faraónica, ya que no han podido dejar de sucumbir, ni a la lógica influencia islámica, ni desligarse completamente de la cultura bizantina.

Este hecho se muestra igualmente en su arte, haciendo que las que podemos entender como sus características más propias conecten en ocasiones con el pasado faraónico, mientras que en otros muchos casos no se puedan desligar del arte bizantino o lleguen a confundirse con el islámico.

De lo que no cabe duda, es que su puesta en valor es relativamente reciente. Se produjo a finales del siglo XIX, lo que supuso en primera instancia la preocupación por conservar las iglesias del Viejo Cairo por parte del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* gracias al interés mostrado por el británico Alfred. J. Butler; así como se propició en paralelo la creación del Museo Copto de El Cairo. En este contexto la iglesia de los Santos Sergio y Baco tiene especial relevancia, debido a que se la puede considerar una de las iglesias coptas más importantes, especialmente por su asociación con la presencia de la Sagrada Familia.

No menos importante es que así como la arqueología podría ser en el futuro la que descubra los aspectos más personales del arte copto, acaba de cambiar la idea que se tenía sobre el Viejo Cairo en general y sobre la iglesia de Abu Sirga en particular.

En cuanto a los **objetivos específicos** en relación a la iglesia de los Santos Sergio y Baco del Viejo Cairo:

O.E.1.- Recopilar toda la información significativa posible.

Se ha podido recopilar una gran cantidad de información sobre la iglesia de Abu Sirga con carácter internacional, aunque en no pocos aspectos resulta un tanto ambigua, e incluso contradictoria. Es de esperar, por tanto, que el futuro nos deparé sorpresas, descubriéndose, a ser posible, otros documentos antiguos que puedan aportar datos más claros con respecto a las referencias o a las interpretaciones existentes.

A pesar de que las fuentes nos remontan hasta su fundación, existen importantes lagunas documentales, incluso desde que los peregrinos occidentales se empezaran a interesar por ella en la Edad Media por asociarla con la presencia de la Sagrada Familia. Además, el carácter de la información es muy variado, hasta que a finales del siglo XIX se empezó a mostrar cierto interés por hacer descripciones y aportar cronologías sobre el inmueble y los distintos elementos contenidos en el mismo.

A la hora de interpretar las fuentes antiguas ha sido fundamental la aportación que ha supuesto la reciente excavación arqueológica, aunque por poner en cuestión las creencias tradicionales siga sin tenerse en cuenta en los trabajos más recientes que hacen referencia a las iglesias del Viejo Cairo. En cualquier caso, la posibilidad de trabajar sobre el terreno es lo que verdaderamente ha permitido conocer la iglesia en profundidad, documentarla y contrastar la información de las fuentes, pues de lo contrario hubiese sido prácticamente imposible. Gracias al trabajo de campo y a la investigación en su conjunto se ha podido mostrar lo que es la iglesia de Abu Sirga en la actualidad, así como hacernos una idea de cómo fue en distintos momentos de su pasado.

No menos importante es que presente toda esta información en el contexto de la lengua castellana, para la que es en su mayor parte desconocida, al haber sido traducida del francés, inglés, alemán, italiano y latín; lenguas a las que en el caso del francés y el inglés se tradujeron igualmente las fuentes escritas en copto, griego y árabe.

O.E.2.- Documentar los elementos que se encuentran actualmente en la iglesia y su función, al encontrarse en un territorio potencialmente peligroso para su salvaguarda.

Que parte del patrimonio cristiano se encuentre en territorio islámico sigue siendo a día de hoy un peligro potencial para su integridad, por lo que documentarlo todo lo que sea posible puede ser en el futuro esencial para su conocimiento.

Esta idea se ha valorado en este caso desde dos puntos de vista: uno general, con la descripción de la iglesia y su entorno; y otro específico, identificando sus elementos principales y definitorios y estableciendo a su vez paralelismos, en la medida de lo posible, con otros ejemplos externos cuando se ha estimado oportuno.

La descripción se ha hecho tanto del exterior como del interior, haciéndose evidentes las modificaciones sufridas con el paso del tiempo y que han dado lugar a convivencias un tanto extrañas; como que nos encontremos juntos dos tipos de cubierta distintos (de medio cañón y a dos aguas). También ha resultado evidente que los coptos tienen una manera de entender el patrimonio histórico-artístico que contrasta en gran medida con los usos y criterios establecidos en Occidente. Por este motivo, reprimar y reinterpretar sigue siendo desgraciadamente una constante a día de hoy, poniendo de manifiesto que el concepto de antigüedad adquiere para ellos un interés relativo que invita a llevar a cabo actuaciones poco acertadas.

O.E.3.- Establecer los cambios que se han ido produciendo en la iglesia a lo largo del tiempo.

Para conocer e interpretar cómo era la iglesia de Abu Sirga y su cripta a finales del siglo XIX se cuenta por suerte con la explicación clara aportada por el británico Alfred J. Butler; mientras que para entender los cambios que han sufrido desde ese momento y hasta nuestros días han sido fundamentales las actas del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe*, especialmente en lo que respecta a la restauración que tuvo lugar en el primer cuarto del siglo XX y que provocó cambios significativos que el paso del tiempo dificulta identificar.

Durante la restauración llevada a cabo por el equipo español ya se intuían muchas de esas intervenciones, pero con este trabajo se las ha podido dar una cronología clara, e incluso mostrar elementos que ya no se encuentran en el inmueble.

Centrándonos en lo que se conserva, se puede asegurar que la iglesia actual es medieval, a pesar de las modificaciones y restauraciones, aunque las fuentes sean claras al establecer su fundación a finales del siglo VII.

Por la excavación arqueológica se ha podido establecer su evolución desde la reconstrucción realizada en el siglo XII, y aportar nuevas ideas que ayuden a entender los cambios sufridos, gracias especialmente a la posibilidad de contar con fotografías antiguas y a la descripción que hizo A.J. Butler a finales del siglo XIX.

O.E.4.- Localizar arquitectónicamente hablando unos precedentes y paralelismos más concretos y claros para la iglesia que los tenidos en cuenta hasta el momento.

Al no ser claros los paralelismos arquitectónicos planteados hasta el momento, se ha buscado una relación más directa en base a los nuevos descubrimientos arqueológicos. Ésta se ha localizado en la iglesia en ruinas de la fortificación bizantina norteafricana de Thamugadi (539-540), que se remonta a la época de Justiniano.

El descubrimiento tiene mucha importancia, pues a pesar de ser una iglesia de menor escala ayuda a entender, en este caso, que la creación de la cripta no condicionó necesariamente las modificaciones en la arquitectura tal y como lo conocemos hoy, algo que se ha llegado a plantear; así como tras ponerla en relación con la arquitectura bizantina se avala la interpretación arqueológica del presbiterio, detalle interesante a todos los efectos por no haberlo abordado los arqueólogos.

Sin embargo, la existencia de accesos que conectaban el ábside principal con los espacios adyacentes de la cabecera podría haber tenido su origen físico o ideológico en Egipto, cuando según el dogma arriano se quisieran supeditar todos los espacios de las basílicas al tramo central. No obstante, está relacionado claramente con la arquitectura bizantina en el contexto imperial, donde se constata con numerosos ejemplos.

En lo que respecta a otra de las características definitorias de Abu Sirga, el perímetro de columnas formado en torno a la nave central que conecta por los pies las naves laterales, quedaría la duda de si su procedencia sería egipcia (tomada en última instancia de la sala hipetra de los templos faraónicos) o griega. En cualquier caso, se empleó en el territorio desde época temprana para proyectar las basílicas cristianas.

Ha resultado muy curioso que el modelo arquitectónico más parecido sea con seguridad varios siglos anterior a la iglesia actual de los Santos Sergio y Baco y esté, por otro lado, asociado a una fortificación; lo que además de confirmar el carácter conservador de la arquitectura copta advertido por Krautheimer plantearía la duda de si habría algún tipo de conexión previa en el contexto militar.

O.E.5.- Establecer un mayor orden en las cronologías.

En cuanto a los orígenes, se puede decir que tras conquistar los árabes la fortaleza de Babylon en el año 641 y establecer en las proximidades su capital, Fustat, los restos del recinto fortificado albergaron con el tiempo la construcción de varios inmuebles religiosos no islámicos, especialmente cristianos. En el caso de la iglesia de los Santos Sergio y Baco se ha podido concretar gracias a este trabajo su fundación entre los años 685 o 686, en asociación al patrocinio del jacobita Atanasio de Edesa, uno de los secretarios de Abd al-Aziz ibn Marwan, que podría haber planteado la advocación en memoria de dos santos muy venerados en su tierra natal, Siria.

La excavación arqueológica ha resultado ser fundamental ante la variedad de cronologías aportadas por las fuentes, pues ha permitido descubrir los restos de una basílica anterior bajo el nivel de la actual. Éstos se han fechado en el siglo X u XI, por lo que no coinciden con el momento de la fundación, aunque podrían estar relacionados con la función de panteón derivada del traslado de la sede patriarcal de Alejandría a El Cairo; constatándose en cualquier caso dicho uso por la presencia de pequeñas capillas funerarias subterráneas, una de ellas descubierta con restos de ajuar.

Resulta curioso que lo que acabaría convirtiéndose en el principal enclave cristiano de Egipto se gestara bajo la dominación árabe, pero pasado el periodo de

tolerancia las iglesias coptas de Babylon sufrieron en no pocas ocasiones la violencia confesional. Las referencias son la mayor parte de las veces inconcretas, pero en este caso podrían interesarnos especialmente los daños causados en tiempos del patriarca Juan V (1147-1167), o el incendio provocado de Fustat por parte de los fatimitas el 13 de noviembre de 1168 para que la ciudad no cayera en manos de los cruzados. Cualquiera de estos hechos podría haber ocasionado en 1171 la reconstrucción de Abu Sirga atribuida al patrocinio de Hanna el-Abah, ministro copto de Saldino. De ser así, éste podría ser el momento al que la excavación arqueológica tendría que remontarse, al establecer que la construcción actual es, en esencia, de finales del siglo XII.

La dinámica histórica en todo Oriente Medio y el Norte de África ha hecho sufrir mucho al patrimonio cristiano, pero también las modificaciones constantes impiden, en muchos casos, establecer unas cronologías claras ante la falta de documentación. A ello habría que sumar las intervenciones continuadas, y hasta cierto punto arbitrarias, llevadas a cabo por los coptos.

O.E.6.- Identificar los factores de alteración a los que está expuesto el patrimonio conservado en la iglesia.

Se ha podido comprender que el patrimonio copto está sometido a múltiples factores de alteración. A lo largo de la historia el más documentado ha sido el antropogénico de carácter intencionado, derivado de la violencia confesional. Pero en la actualidad, aunque este factor pueda darse en el momento menos pensado, habría que plantear para el arte copto en general y para la iglesia de Abu Sirga en particular fundamentalmente que se abuse de materiales y técnicas poco apropiados en edificios históricos, asociado al gusto por reпрistinar que tienen los coptos.

Precisamente, las intervenciones sin criterio fueron las que dieron la voz de alarma y propiciaron las actuaciones del *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* a finales del siglo XIX. Pero resulta más curioso, si cabe, que el empleo generalizado de cemento revestido de cal como recubrimiento de los edificios del Viejo Cairo fuera ratificado por la UNESCO en la reunión que tuvo lugar en El Cairo en 2002, por lo que se sigue empujando junto con revestimientos pétreos poco estéticos.

O.E.7.- Mostrar que la Conservación-Restauración es una aliada fundamental para la Arqueología y para la Historia del Arte, habiendo entre ellas reciprocidad.

Con las intervenciones realizadas en Abu Sirga ha quedado patente la utilidad de la restauración y de la conservación preventiva en referencia a los trabajos arqueológicos, dando cobertura inmediata en los momentos que fueron necesarias. En este sentido son especialmente llamativas las actuaciones llevadas a cabo en el baldaquino y en el iconostasio, que permitieron realizar la excavación del suelo del *haykal* y de las naves sin que estos elementos sufrieran ningún daño; así como en el caso de la cripta la recuperación de las baldosas de mármol del suelo o las cruces de los nichos, ocultas durante más de una década bajo el cemento. De igual manera, la presencia de restauradores permitió intervenir *in situ* e inmediatamente algunos de los hallazgos arqueológicos, y dejar en mejores condiciones el resto de elementos patrimoniales contenidos en el inmueble para su mejor percepción y comprensión.

Por desgracia, en este caso la restauración no ha permitido descubrir la autoría de ninguna de las piezas, o referencias temporales que aludan a las mismas, aunque indirectamente permite que especialmente tras su limpieza todas ellas puedan ser mejor estudiadas. Sin embargo, ha demostrado ser una aliada fundamental al permitir identificar aspectos que podrían pasar inadvertidos para un historiador, como determinados detalles relacionados con las intervenciones del *Comité*, que ya se intuían pero que ahora se han podido documentar con precisión.

Puede considerarse que en su conjunto los resultados fueron muy satisfactorios, aunque también es importante destacar que este proyecto fue el primero llevado a cabo de forma completamente independiente por parte de una ONG para la Cooperación Española; siendo muy bien valorado por los consultores externos. No obstante, lo que se puede echar en falta es una conservación preventiva continuada tras los trabajos, mientras que en lo que a la metodología se refiere, lo peor, sin duda, fue tener que adaptarse a unas circunstancias que en su conjunto harían pensar que los pasos seguidos no fueron en ocasiones los más lógicos. A pesar de todo, colaboró a que generaciones futuras puedan disfrutar de la iglesia de los Santos Sergio y Baco en mejores condiciones, así como y documentarla todo lo posible por lo que pueda pasar.

Con respecto a la **hipótesis**:

H.1.- Que se podría poner en duda que la estancia de la Sagrada Familia en Babylon tuviera lugar en este enclave en concreto, como afirman la mayoría de las fuentes antiguas y referencian tradicionalmente las modernas.

Las primeras referencias a la Sagrada Familia en el entorno de la fortaleza de Babylon son occidentales, un tanto vagas y de época medieval (mediados del siglo XII - primer cuarto del XIII). Pero aunque poco después se pusieran ya en relación con la iglesia de Abu Sirga, resulta claro que si su cripta, como ha descubierto la excavación arqueológica, se levantó sobre el muro oriental del canal de Trajano, construido por los romanos en torno al año 110 de nuestra era, no pudo estar en ella alojada la Sagrada Familia durante parte de su estancia en Egipto.

Dado que ni los evangelios canónicos ni los apócrifos establecen una relación directa con el Viejo Cairo por este hecho, se puede considerar en base a las fuentes que la tradición de la presencia de la Sagrada Familia en Abu Sirga se gestó en época medieval, así como su difusión habría que ponerla inevitablemente en relación con el interés de los franciscanos por mantener el culto en los denominados “Santos Lugares”.

La presencia de los franciscanos en la iglesia de San Sergio queda claramente constatada desde el siglo XIV y se vería potenciada desde finales del siglo XVII, lo que a buen seguro supuso un importante renacimiento decorativo. Se ha llegado a decir incluso, que fue propiedad de los franciscanos, pero parece que más bien los coptos se beneficiaron económicamente de la situación por permitir el culto y los enterramientos de los occidentales que morían en El Cairo.

A pesar de los contactos, la dinámica histórica ha complicado la relación entre católicos, coptos y árabes en distintos momentos, lo que pudo interrumpir momentáneamente la presencia de los franciscanos, siendo en la actualidad dicha relación nula, y tensa en el trato por lo que respecta a los coptos. Sin embargo, la tradición que asocia Abu Sirga a la presencia de la Sagrada Familia está asumida tanto por todos los cristianos como por los musulmanes.

7.2.- CONCLUSIONES GENERALES

La historia de la iglesia de Abu Sirga estaba ligada a la fortaleza romana de Babylon, pero tras la excavación arqueológica de *American Research Center in Egypt* lo está especialmente al canal que unió a comienzos del siglo II de nuestra era el río Nilo con el Mar Rojo, conocido como *Amnis Traianus* o *Augustus Amnis*.

Localizar el lugar concreto donde conectaba el canal de Trajano con el Nilo ha sido una suerte, aunque se desconozcan los motivos exactos y el momento concreto en el que se cerró y se cegó; lo que explica la visión que se ha tenido de la fortaleza hasta este momento (que se situaba sencillamente junto a la orilla derecha del Nilo. fig. 43). No obstante, para los arqueólogos de ARCE el enclave se fortificó en tiempos del emperador Diocleciano (284-305) para proteger la entrada al canal (fig. 56), reforzándose sus defensas durante el gobierno de Justiniano (527-565).

Que se cegara el canal antes de la llegada de los árabes implica que con el tiempo se pudo utilizar todo el espacio del interior de la fortaleza de Babylon para construir, algo que tanto las fuentes escritas como las evidencias arqueológicas no constatan hasta pasadas las primeras décadas de la dominación árabe.

En el caso de Abu Sirga, mientras que en base a las fuentes se puede establecer su fundación entre los años 685 o 686 (asociada al patrocinio de Atanasio de Edesa, uno de los secretarios del Abd al-Aziz ibn Marwan), las excavaciones arqueológicas no pueden documentar claramente ninguna construcción anterior a los siglos X u XI, momento al que se corresponderían los restos de una basílica anterior. En la misma hay que destacar la presencia de capillas funerarias subterráneas, lo que podría indicar la función de panteón para dignidades eclesiásticas coptas.

Tampoco se puede olvidar que al-Hakim, uno de los gobernantes musulmanes que más daño causó al patrimonio cristiano, convirtió a principios del siglo XI la iglesia de al-Muallaqa en mezquita, situación que se prolongó hasta que al-Kamil restituyera en ella el culto cristiano en la primera mitad del siglo XIII. Por este motivo Abu Sirga podría haber sido en esos momentos la principal iglesia del Viejo Cairo.

La excavación arqueológica ha revelado que la construcción actual de la iglesia se corresponde en esencia al siglo XII, aunque parte de los elementos decorativos que se conservan se remontan al siglo XIII.

Pero resulta evidente que con el planteamiento arquitectónico que se puede establecer como original (fig. 342) en la nave norte ha habido con el tiempo modificaciones importantes, que podrían ser consecuencia del terremoto ocurrido en 1303; los daños infligidos por los mamelucos en un gran número de iglesias en 1320; o el incendio documentado en Fustat ese mismo año, que pudo provocar entre 1320 y 1323 el cierre de la iglesia mencionado por Simón Simeonis. Esas modificaciones se muestran en varios detalles reflejados en la figura 343, pero puede que el más evidente sea la falta de uniformidad morfológica y decorativa de las columnas, puesto que las de ese lado no tienen pinturas y una de ellas es de granito rojo (algo que se pudo introducir para asociarla simbólicamente con Judas, o simplemente por necesidades prácticas). Es igualmente significativa la interrupción de la galería, o la falsa cúpula decorada con mocárabes en el ábside izquierdo y el remate en ángulo de su planta.

Curiosamente, es también en el lado izquierdo (norte) donde se perdieron los gruesos muros que acotaban el santuario, aprovechándose para disponer la escalera de acceso a la cripta, una vez conformada como tal, el pasillo que conectaba con el ábside central; mientras que al crearse posteriormente otra en el lado derecho se cerraría por seguridad el muro. Esta actuación se podría poner en relación con los franciscanos, pues coincide con el lugar que ocupa la cruz de Jerusalén que decora el muro sur del santuario (*haykal*). Lo que no queda claro es cómo se creó el acceso que comunica el *haykal* con el ábside derecho, aunque pudo propiciarlo que se cegara el muro sobre la escalera derecha ante la necesidad de tener que volver a conectar ambos espacios.

Que se cerraran dos de las puertas de la fachada principal (oeste) pudo favorecer que se adaptara una capilla en el ángulo norte, o que la creación de ésta, actualmente utilizada como capilla del baptisterio, obligara a cerrar antes dichas puertas para ganar ese espacio. Sea como fuere, el que la cabecera de esta capilla rompa la línea del muro podría ser una prueba evidente de que se trata de una creación posterior al plan general de la basílica, aunque esta solución se encuentre en edificios anteriores.

El doctorando ha elaborado un planteamiento para ver su evolución en base a las evidencias arqueológicas que se muestra a continuación y complementa lo ya visto.

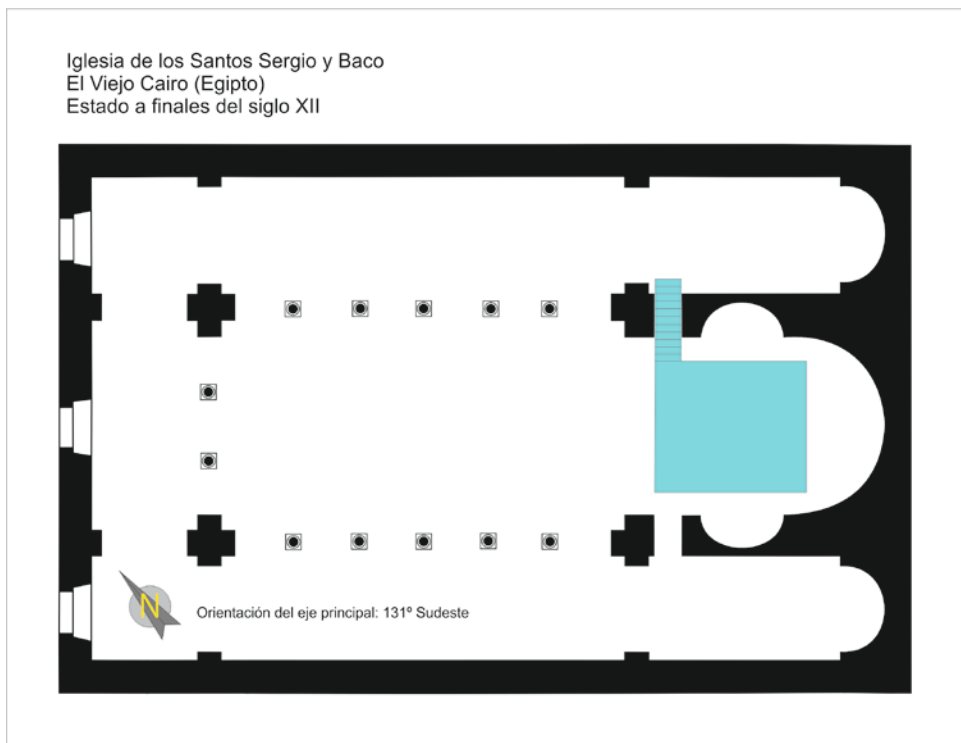


Fig. 342.- Propuesta de planta para el origen de la actual iglesia elaborada por el doctorando en base a la excavación arqueológica y las fuentes.

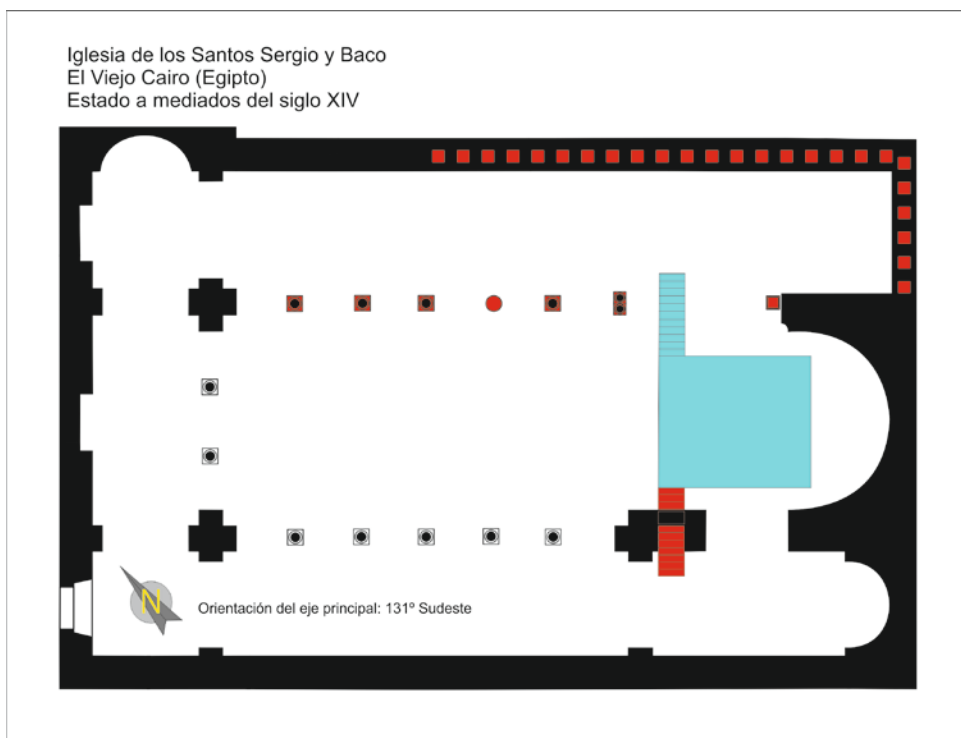


Fig. 343.- Propuesta de planta elaborada por el doctorando en base a las evidencias formales (marcadas en color rojo) y los datos aportados por las fuentes de la situación en el siglo XIV.

Menos evidentes serían en principio las modificaciones que tendrían lugar entre los siglos XV y el XVIII, cuando ya en esencia la iglesia se correspondería con la descripción hecha por Alfred J. Butler a finales del siglo XIX (fig. 208). Precisamente la mencionada descripción y las imágenes de esa época son las que nos permiten establecer los importantes cambios que se han producido desde ese momento, siendo el *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* el que intervino con rotundidad en buena parte de la iglesia a principios del siglo XX; aunque en cierta medida siguiera el planteamiento existente o intentara recuperar aspectos de su pasado que se intuían o interpretaban. Esas obras han quedado documentadas, pero su resultado más evidente fue la redistribución espacial, la unificación de los iconostasios en un único nivel ampliando el *haykal*, la reapertura de los accesos de la fachada oeste, la reapertura de la galería, y la readaptación de la capilla del nártex en capilla del baptisterio; perdurando todo ello hasta nuestros días.

Con respecto a la cripta habría que partir de la hipótesis planteada por Sheehan de que en el siglo X u XI podría haber sido una capilla funeraria. De ser así, el estar situada bajo el ábside central sería un indicio de la importancia de los enterramientos que tendrían lugar en la misma, no quedando clara su asociación con la Sagrada Familia hasta mediados del siglo XIII. Pese a ello, parece que después las dos funciones convivieron, aunque fuera como lugar de enterramiento para occidentales.

A principios del siglo XIV los cristianos católicos ya eran partícipes de esa importante tradición, pero que se llamara cueva o gruta indica que no tenía nada que ver con lo que encontramos actualmente. No obstante, Jean Thévenot aclaraba en 1657 que lo que había sido una gruta era ya en ese momento una capilla baja; seguramente por no poder excavar al encontrarse encima de uno de los muros de contención del canal de Trajano (dato que desconocían). Hasta entonces se la describía como una “caja”, que tendría un solo acceso, pero que ya desde mediados del siglo XIV contaría con dos.

En el último cuarto del siglo XVII Johan Michael Vansleb quedaba claro que la cripta era estructuralmente como se conserva en la actualidad, aunque con anterioridad hubiera referencias a columnas y arcadas. Por todo ello, lo que se puede aclarar es que la forma de pequeña basílica fue una reforma que poco tenía que ver con su origen.

A continuación se plantea una tabla cronológica a modo de resumen, dada la gran disparidad de fechas aludidas en las fuentes en relación a la iglesia y a la cripta:

	IGLESIA	CRIPTA
ORIGEN	Año 685 o 686 (Siglo VII). Asociada al jacobita Atanasio de Edesa, secretario de Abd al-Aziz ibn Marwan	Seguramente del siglo XI. Puede que como capilla funeraria de alguna dignidad eclesiástica copta
ASPECTO ACTUAL	En esencia del siglo XII, pero con abundantes modificaciones posteriores. El aspecto actual se debe a los trabajos del <i>Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe</i> en el primer cuarto del siglo XX	El techo es medieval y se reaprovecharon elementos antiguos, pero el aspecto actual de su interior es fundamentalmente del siglo XVII

Para finalizar, en lo que respecta a los principales bienes muebles que conserva la iglesia, se pueden establecer en resumen las siguientes cronologías:

- **Laqqān.-** Incorporado por el *Comité* a principios del siglo XX.
- **Ambón/púlpito.-** Nueva incorporación de los años cuarenta del siglo XX.
- **Iconostasios históricos.-** Los relieves tallados en madera son del siglo XII o XIII, el panel central en torno al siglo XV, y el tramo del lado derecho está fechado en 1738.
- **Tribuna del ábside.-** Muy restaurada por el *Comité* a principios del siglo XX, pero reutilizando elementos del siglo XVII o XVIII y una cruz en relieve bizantina.
- **Cubiertas.-** Techumbre de medio punto anterior a la de dos aguas, pero las dos muy restauradas en el siglo XX.
- **Baldaqino.-** Las pinturas del siglo XVIII, y el restos sustituido por el *Comité* a principios del siglo XX. La cúpula del remate ha sido sustituida nuevamente en 2014.
- **Altar.-** Sustituido por el *Comité* a principios del siglo XX.
- **Pinturas del dintel de madera.-** Del siglo XIII.
- **Columnas.-** Reaprovechadas todas ellas, pero la mayor parte de los capiteles son romanos del siglo II d.C.
- **Pinturas de las columnas.-** Del siglo XIII.
- **Pinturas murales descubiertas en el ábside izquierdo.-** Del siglo XIII.
- **Iconos.-** En su gran mayoría de la segunda mitad del siglo XVIII.

7.3.- LIMITACIONES AL ESTUDIO Y LÍNEAS FUTURAS DE INVESTIGACIÓN

Se puede considerar que el presente trabajo ha alcanzado los objetivos planteados y verifica la hipótesis, pero también ha suscitado en el doctorando nuevas inquietudes y dudas que es necesario mencionar al poder ser en el futuro nuevas líneas de investigación.

Las principales limitaciones han sido resultado de la denominada Primavera Árabe, al haber impedido nuevos viajes desde 2010. A ello habría que añadir la dispersión y características de las fuentes. No obstante, en lo que respecta al origen de la actual iglesia de Abu Sirga se entiende que nada en especial se puede añadir por el momento a las conclusiones de la excavación arqueológica, publicadas en 2010.

Al poder establecer desde este momento la capilla de la fortaleza bizantina de Thamugadi como el precedente más directo en el diseño de la actual iglesia de los Santos Sergio y Baco, o mejor dicho, de la interpretación que podemos hacer del mismo, la nueva incógnita estaría en saber qué conexión habría a lo largo de los seis siglos que separan ambas construcciones; si es que los niveles arqueológicos no se han visto alterados y se han interpretado correctamente.

Otra duda que puede suscitar la falta de datos arqueológicos entre los siglos II y XI, es si se podría haber trasladado el culto desde otro lugar en el entorno de Babylon⁶⁷². No hay pruebas y no se lo ha planteado nadie, pero si se relacionan las fuentes con las evidencias arqueológicas podría haber ocurrido tras el gobierno de al-Hakim (996-1021), o cuando se trasladó la sede patriarcal de Alejandría al El Cairo. De haber ocurrido, cabría preguntarse si se pudo transferir la tradición de la Sagrada Familia con la misma o sería algo establecido posteriormente.

Las claves para despejar buena parte de estas dudas y otros muchos secretos siguen todavía ocultos bajo el suelo de Egipto, pero en lo que respecta a Babylon mientras no se puedan hacer excavaciones de todo el recinto, éstas seguirán ocultas.

⁶⁷² Entendiendo lo de *trasladar* por levantar otra iglesia con la misma advocación en un nuevo lugar.

8.- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFFAGART, Greffin: *Relation de Terre Sainte (1533-1534)*. Avec introduction et notes de J. Chabanon. Archiviste Paléographe Correspondant du Ministère de l'Instruction Publique, Paris, 1902.

AGENCIAS (El Cairo): “El peor terremoto de la historia de Egipto causa 351 muertos y más de 4000 heridos”. *El País*, 13/10/1992.

AGENCIAS: “El Estado Islámico difunde un vídeo en el que decapita a una veintena de coptos egipcios”. *El Norte de Castilla*, 16/02/2015.

ÁLVAREZ VICENTE, Andrés: *Conservación y Restauración Paso a Paso*. Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid, Valladolid, 2013.

ANGLURE, Baron d': *Le Saint Voyage de Jérusalem*. Bibliotheque Catholique de Voyages et de Romans, Paris, 1859.

ANTÓN, Jacinto: “España abre un instituto arqueológico en El Cairo”. *El País*, 10/02/1993.

ARAMON, Gabriel de Luetz d': *Le voyage de Monsieur d'Aramon, ambassadeur pour le Roy en Levante script par Noble homme Jean Chesneau*. Publié et commenté par Schefer, M. Ch. Ernest Leroux Éditeur, Paris, 1887.

ARCE: *Annual Report*, VI. November 1, 1998 - October 31, 1999.

ASIMOV, Isaac: “*Los egipcios*”. *Historia Universal Asimov*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

ATIYA, Aziz Suryal: *A history of Eastern Christianity*. Methuen & Co. Ltd, London, 1968.

ATIYA, Aziz Suryal (Coord.): *The Coptic Encyclopedia*. Macmillan Publishing Company, New York, 1991.

ATLAS NATIONAL GEOGRAPHIC: *África II*. RBA, Barcelona, 2010.

AWAD, Marwa: “Egipto investiga la pista de Al Qaeda”. *El Mundo*, 4/01/2011.

AYESTARAN, Mikel: “Baño de Sangre en Egipto. Hay un Egipto que planta cara al Ejército”. *El Norte de Castilla*, 6/08/2013.

AYESTARAN, Mikel: “Masacre en el asalto final a los islamistas. El Ejército egipcio vuelve a demostrar quién manda en el país”. *El Norte de Castilla*, 15/08/2013.

AYESTARAN, Mikel: “Egipto se prepara para la respuesta islamista”. *El Norte de Castilla*, 16/08/2013.

AYESTARAN, Mikel: “Las autoridades interinas egipcias criminalizan a los Hermanos Musulmanes”. *El Norte de Castilla*, 19/08/2013.

AYESTARAN, Mikel: "Egipto bombardea en Libia posiciones del Estado Islámico". El Norte de Castilla, 7/02/2015.

AYESTARAN, Mikel: "Wilayat Sinai, pesadilla en suelo egipcio". El Norte de Castilla, 8/11/2015.

BADAWY, Alexandre: *L'Art Copte, les influences Égyptiennes*. Publications de la Société d'Archéologie Copte, Le Caire, 1949.

BAHR, Ann Marie (Coord.): *Cristianismo; Guía ilustrada de 2.000 años de fe cristiana*. Traducción al castellano de Emilio Vadillo, Aitor Martínez y Ana Ferri. H.F. Hullman publishing, Potsdam, 2009.

BARON DE HENRION: *Historia General de las Misiones Católicas*. Tomo Segundo. Traducida al castellano por Carbonero y Sol, Magan y Caballero. Barcelona, 1863.

BARRERA, Toni: En la web www.serviastro.am.ub.edu. (12/10/2014).

BASSET, René: *Le Synaxaire arabe jacobite (Les mois de Barmaht, Barmoudah et Bachons)*. Patrologia Orientalis, XVI, Fascicule 1, n° 78. . Firmin-Didot et Cie., Paris, 1922.

BATTISTINI, Matilde: *Símbolos y alegorías*. Traducción de José Ramón Monreal. Colección Los Diccionarios del Arte. Electa, Barcelona, 2008.

BATTŪTA, Ibn: *A través del Islam*. Traducción del árabe, introducción y notas de Serafín Banjul y Federico Arbós. Alianza Editorial, Madrid, 2005.

bauldearquitectura.wordpress.com: *El monasterio de Alahan, construyendo la nueva fe*. 24/02/2015 (6/10/2015).

BECKWITH, John: *Coptic Sculpture 300-1300*. Alec Tiranti, London, 1963.

BECKWITH, John: *Arte Paleocristiano y Bizantino*. Traducción de María Condor. Manuales de Arte Cátedra, Madrid, 2010.

BELON DU MANS, Pierre: *Relation de Terre Sainte (1533-1534)*. Publié avec introduction et notes de J. Chabanon. Archiviste Paléographe Correspondant du Ministère de l'Instruction Publique, Paris, 1902.

BÉNAZETH, Dominique: *Catalogue general du Musée copte du Caire*. Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 2001.

BÉNAZETH, Dominique y RUTSCHOWSCAYA, Marie-Hélène: *Catálogo de la exposición Otro Egipto, colecciones coptas del Museo del Louvre*. Fundación "la Caixa", Barcelona, 2011.

BENOIT, Pierre y KAEPPELI, Thomas: *Un pèlerinage Dominicain inédit du XIV siècle: Le liber de locis et conditionibus Terrae Sanctae et Sepulcro d'Humbert de Dijon O.P. (1332)*. Revue Biblique, Vol. 62, 1955.

BESTAVROS, Gabriel: *Resumen de la Historia de la iglesia de San Sergio; la iglesia más antigua de Egipto*. Folleto traducido al castellano y fotocopiado en blanco y negro sin fechar ni foliar.

BOLMAN, Elizabeth. S.: *The Newly Discovered Paintings in Abu Sirga, Babylon, Old Cairo: The Logos made Visible*. Bulletin of the American Research Center in Egypt, Number 190, Cairo, 2006.

BORRÁS, Gonzalo M. y FATÁS, Guillermo: *Diccionario de términos de arte y elementos de arqueología, heráldica y numismática*. Editorial Alianza. Madrid, 1992.

BOSWELL, John: *Las bodas de la semejanza: Uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Muchnik Editores SA, Barcelona, 1996.

BRANDI, Cesare: *Teoría de la Restauración*. Versión de María Ángeles Toajas Roger. Alianza Forma, Madrid, 2011.

BREIDENBACH, Bernardo de: *Peregrinatio in Terram Sanctam*. Maguncia, 1486 (Edición latina conservada en la Biblioteca del Monasterio del Escorial: 39-V-41, 1°).

BREIDENBACH, Bernardo de: *Viaje de la Tierra Santa*. Facsímil de la primera edición en castellano. Traducida por Martín Martínez de Ampiés en 1498. Colección primeras ediciones. Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1974.

BRÉMOND, Gabrielle: *Viaggi fatti nell'Egitto superiore et inferiore nel monte Sinay e luoghi più cospicui... opera del Signore Gabrielle Bremond*, Marsiliese. Giuseppe Corvo Libraro, Rome, 1679.

BRIANT, Pierre: *Alejandro Magno, de Grecia a Oriente*. Aguilar Universal, Madrid, 1989.

BUDGE, Sir Ernest Alfred Thompson Wallis: *The Nile, notes for travellers in Egypt*, Thomas Cook & Son, London, 1890.

BUTLER, Alban: *Vidas de los Padres, Mártires y otros principales santos: deducidas de monumentos originales*. Tomo X. Traducción de Joseph Alonso Ortiz. Viuda e hijos de Santander, Valladolid, 1791.

BUTLER, Alfred Joshua: *The Ancient Coptic Churches of Egypt*. Vol. I. Oxford at the Clarendon Press, London, 1970. (Primera edición 1884).

BUTLER, Alfred Joshua: *The Arab Conquest of Egypt And the Last Thirty Years of the Roman Dominion*. Que contiene: *The Treaty of Misr in Tabari* (1913) y *Babylon of*

Egypt. A Study in the History of Old Cairo (1914). Oxford University Press, London, 1978.

BUTLER, Alfred Joshua & EVETTS, B.T.A.: *The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries*". Oxford at the Clarendon Press, London, 1969. (Primera edición 1894).

CALVO MANUEL, Ana: *Conservación y restauración: Materiales, técnicas y procedimientos de la A a la Z*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1997.

CANTARELLI, Luigi: *La serie dei prefetti di Egitto I. Da Ottaviano Augusto a Diocleziano*. Edizione Anastatica, Roma, 1968.

CARRIÓN, Francisco: "La violencia sectaria se cobra la vida de 13 cristianos en Egipto". *El Mundo*, 10/03/2011.

CARRIÓN, Francisco: "Salafistas y coptos en pie de guerra". *El Mundo*, 9/05/2011.

CARRIÓN, Francisco: "La Junta Militar aplaca la primera rebelión interna". *El Mundo*, 12/10/2011.

CARRIÓN, Francisco: "Tahrir se revuelve". *El Mundo*, 21/11/2011.

CARRIÓN, Francisco: "La represión en Egipto provoca la dimisión del Gobierno ante la Junta Militar". *El Mundo*, 22/11/2011.

CARRIÓN, Francisco: "Un nuevo mártir para una revolución incompleta". *El Mundo*, 23/11/2011.

CARRIÓN, Francisco: "Fuego real para apagar la ira callejera". *El Mundo*, 24/11/2011.

CARRIÓN Francisco: "Navidad bajo vigilancia islamista". *El Mundo*, 8/01/2012.

CARRIÓN, Francisco: "Ni romeos coptos ni julietas con velo en el nuevo Egipto". *El Mundo*, 26/02/2012.

CARRIÓN, Francisco: "Patriarca de los cristianos de Egipto". *El Mundo*, 20/03/2012.

CARRIÓN, Francisco: "Todos los hombres de Mubarak". *El Mundo*, 12/04/2012.

CARRIÓN, Francisco: "Hermanos de una gran familia". *El Mundo*, 22/05/2012.

CARRIÓN, Francisco: "Mubarak agita la campaña". *El Mundo*, 4/06/2012.

CARRIÓN, Francisco: "La Junta Militar hace la cama al nuevo presidente". *El Mundo*, 18/06/2012.

CARRIÓN, Francisco: "Los islamistas agitan las calles contra los militares". *El Mundo*, 20/06/2012.

CARRIÓN, Francisco: “Tecnología 3D para salvar las joyas en riesgo”. *El Mundo*, 29/08/2015.

CASTELA, Henry: *Le saint voyage de Hiérusalem et mont Sinay, faict en l’an du gran Jubié 1600*. Bourdeaux, Etfevendent à Paris, chez Lavrens Sonnius, 1603.

(CCMAA) COMITÉ DE CONSERVATION DES MONUMENTS DE L’ART ÁRABE: *Bulletin du Comité de Conservation des Monuments de l’Art Arabe*. Comité de Conservation des Monuments de l’Art Arabe, Le Caire: Fasc. 14, 1897; Fasc. 29, 1912; Fasc. 32, 1915-1919; Fasc. 36, 1930-1932; Fasc. 39, 1941-1945; y Fasc. 40, 1950-1951.

CESAREA, Eusebio de: *Historia Eclesiástica*. Prologada por Argimiro Velasco-Delgado. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.

CHARLES OF LONDON GALLERIES, NY: Catálogo de la exposición *Pagan and Christian Egypt: Egyptian Art from the first to the tenth century A.D.* Brooklyn Museum 23/01 – 9/03/1941, Publishing Center for Cultural Resources, New York, 1941.

CHABANON, J.: *Relation de Terre Sainte (1533-1534)*. Introducción y notas a la obra original de Greffin Affagart. Archiviste Paléographe Correspondant du Ministère de l’Instruction Publique, Paris, 1902.

CHENUDA III: *The Holy Family in Egypt*. Coptic Orthodox Patriarchate, Cairo, 2000.

CHOISY, Auguste: *L’art de batir chez les égyptiens*. Facsímil de la edición original de 1904. Arnaldo Forni Editore, Bologna, 1977.

CIUDADES BAJO TIERRA: Capítulo televisado de la serie, dedicado a “El Cairo”. 2009, Energy, 29/03/2015, 10:30 horas.

COLUNGA CUETO, Alberto. y NÁCAR FUSTER, Eloíno: *Nuevo Testamento; Traducción directa del texto original griego*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.

COLPISA: “Hallado el fragmento más antiguo del Corán”. *El Norte de Castilla*, 23/07/2015.

COOPER, John: “Navegar entre el Mediterráneo y el Mar Rojo”. Traducción de Eugeni López Vanyó en la web <https://observatoriodelnautilus.wordpress.com> (21/03/2015).

COOPERACIÓN INTERNACIONAL ONG: *Memoria de actividades*, Madrid, 1999.

COPPIN, Jean: *Voyage en Egypte de Jean Coppin*. Presentación y notas de Serge Sauneron. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d’Archéologie Orientale, Caire, 1971.

COQUIN, Charalambia: *Les Édificies Chrétiens du Vieux-Caire*. Vol. I. *Bibliographie el Topographie Historique*. Institut Français d’Archéologie Orientale, Caire, 1974.

CORBILLÓN, Antonio: “¿Qué hacemos con Palmira?”. El Norte de Castilla, 01/04/2016.

CORTÉS ARRESE, Miguel: *El Arte bizantino*. Colección Hª del Arte N° 14. Historia 16, Barcelona, 1989.

CORTÉS ARRESE, Miguel: *Caminos de Bizancio*. Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007.

CORTÉS ARRESE, Miguel: *Memoria e invención de Bizancio*. Nausíacä, Murcia, 2008.

CORTÉS ARRESE, Miguel: *Bizancio; El triunfo de las imágenes sagradas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

CORTÉS ARRESE, Miguel: *Estilos de vida en Bizancio*. Nausíacä Medievalia, Murcia, 2011.

CORTÉS, Julio y JOMIER, Jacques: *El Corán*. Herder, Barcelona, 2000.

COULSTON GILLESPIE, Charles & DEWACHTER, Michel: *Monument of Egypt; The Napoleonic Edition*. Revisión completa de *La Description de L’Egypte*. Princeton Architectural Press, Princeton, New Jersey, 1997.

CRUZ PALMA, Oscar de la: *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2006.

CURZON, Robert: *Visit to Monasteries in the Levant*, London, 1850. www.gutenberg.org/files/32397/32397.../32397-h.html (14/03/2015).

DALFI, Teodoro: *Viaggio Biblico in Oriente, Egitto, Istmo di Suez, Arabia Petrea, Palestina, Siria, Coste dell’Asia Minore, Constantinopoli ed isole, fatto negli Anni 1857, 1865, 1868*, Tome I: Egitto. Prevosto di S. Maria di Casanova-Carmagnola e missionario apostolico, Tipografia Carlo Favale e Compagnia, Turin, 1869.

DAMIANO, Maurizio: *El Antiguo Egipto. El esplendor del arte de los faraones*. Traducción de Carmen Muñoz del Río. Electa, Milán, 2001.

DEMICHELI, Anna María: *L’editto XIII di Giustiniano: in tema di amministrazione e fiscalità dell’Egitto bizantino*. G. Giapichelli Editore, Torino, 2000.

DEWACHTER, Michel & COULSTON GILLESPIE, Charles: *Monument of Egypt; The Napoleonic Edition*. Revisión completa de *La Description de L’Egypte*. Princeton Architectural Press, Princeton, New Jersey, 1997.

DRIOTON, Étienne y VANDIER, Jacques: *Historia de Egipto*. Biblioteca del Universitario. Traducción de Yole de Vázquez-Presado. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1977.

DROYSEN, Johann Gustav: *Alejandro Magno*. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1988.

DUNN, Jimmy: *Fort Babylon in Cairo*.
<http://m.touregypt.net/featurestories/babylon.htm> (9/09/2015).

EATON-KRAUSS, Marianne & GABRA, Gaudat: *The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and churches of Old Cairo*. Supreme Council of Antiquities Edition. The American University in Cairo Press, Cairo-New York, 2007.

ECO, Umberto: *Cómo se hace una tesis*. Biblioteca de Educación: Herramientas Universitarias (séptima reimpresión). Ed. Gedisa, Barcelona, 2005.

EFE: “España reabre el Instituto Arqueológico Español en El Cairo”. Faro de Vigo, 17/11/2008.

EFE: “Manifestación sangrienta de coptos”. El Mundo, 10/10/2011.

EFE: “Tawadros II se convierte en papa de los cristianos coptos en Egipto”. El Norte de Castilla, 5/11/2012.

EGY-TECH GROUP: *Protection and strengthening of the Holy Family Crypt at Abu-Sirga Church (Protección y fortalecimiento de la cripta de la Sagrada Familia en la iglesia de Abu Sirga)*. En Historical Constructions. Possibilities of numerical and experimental techniques proceeding of the III International Seminar. University of Minho, Guimarães, 2001.

EL-RASHIDI, Yasmine: *Reconstructing the past*.
Al-Ahram Weekly On-Line. Nº 651, 14-20/08/2003.
[http:// weekly.ahram.org.eg/2003/651/he1.html](http://weekly.ahram.org.eg/2003/651/he1.html) (20/12/2014).

ENCYCLOPEDIA BRITANNICA. Vol 3. EEUU, 2003.

ESPINOSA, Javier: “Un copto muere en los choques con la policía de El Cairo”. El Mundo, 25/11/2010.

ESPINOSA, Javier: “Egipto: Alertan de fraude sistemático en las legislativas”. El Mundo, 29/11/2010.

ESTRABÓN: *Geography of Strabo. Libro XVII*. Traducción del griego al inglés de H.L. Jones. Harvard University Press, London, 1959.

ETERIA: *Itinerario*. Prólogo, traducción y notas de Juan Monteverde (1955). Edición facsimil, Valladolid, 2010.

EVETTS, B.T.A. & BUTLER, Alfred J.: *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abū Sālih, the Armenian*. Oxford, the Clarendon Press. London, 1894-1895 (Edición de 1969).

EVETTS, B.: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Patrologia Orientalis, Tome 5. Fasc. 1, nº 25. Pontificio Istituto Orientale de Roma, Paris, 1909 (Reimpression anastatique par Brepols, 2003).

EVETTS, B.: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Patrologia Orientalis, Tome X. Pontificio Istituto Orientale de Roma, Paris, 1915.

FABRI, Félix: *Le voyage en Egypte*. Traducido del latín, presentado y anotado por el R.P. Jacques Masson. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d'Archéologie Orientale, Caire, 1975.

FAGAN, Brian: *El saqueo del Nilo: Ladrones de tumbas, turistas y arqueólogos en Egipto*. Ed. Crítica, Barcelona, 2005.

FAROQHI, Suraiya: *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople Under the Ottomans*. Library of Ottoman Studies, 17. I.B. Tauris & Co. Ltd, London, 2009.

FATÁS, Guillermo y BORRÁS, Gonzalo M.: *Diccionario de términos de arte y elementos de arqueología, heráldica y numismática*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

FERNÁNDEZ ARENAS, José: *Teoría y Metodología de la Historia del Arte*. Colección Palabra Plástica. Anthropos Editorial del Hombre, Barcelona, 1982.

FISCHER, Karl y RIMLI, Eugen Th.: *Historia del Arte*. Vol. 2. Traducción de Abilio Echeverría. Moretón, Bilbao, 1971.

FORSSMANN, Alec: "El Evangelio de Judas no es una falsificación".

National Geographic España.

http://www.nationalgeographic.com.es/medio/2013/05/09/evangelio_de_judas (13/06/2014).

FUGA, Antonella: *Técnicas y materiales del arte*. Traducción de Esther Roig. Colección Los Diccionarios del Arte. Electa, Barcelona, 2004.

GABRA, Gaudat & EATON-KRAUSS, Marianne: *The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and churches of Old Cairo*. Supreme Council of Antiquities Edition. The American University in Cairo Press, Cairo-New York, 2007.

GABRA, Gaudat (Coord.): *The History Religious Heritage of Old Cairo: Its Fortress, Churches, Synagogue, and Mosque*. American University in Cairo Press, Cairo-New York, 2013.

GARCÍA y GARCÍA, Luis: *Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto*. (Según la *Legatio Babylonica* y el *Opus Epistolarum* de Pedro Mártir de Anglería). C.S.I.C. Instituto "Jerónimo Zurita", Sección de Historia Moderna Simancas, Valladolid, 1947.

GARCÍA MORENO, L.A.: *El Particularismo Egipcio Bizantino (Siglos V-VII): Las vísperas de la conquista árabe*. En *Aegyptica Complutensia* Nº 1 (*De Narmer a Ciro; 3.150 a.C.-642 a.C.*). Revista de la Universidad de Alcalá, Madrid, /1992.

GARCÍA SÁNCHEZ, Enrique: *Libros de viaje en la península ibérica durante la Edad Media*. Lemir 14, 2010.

GARÍN, Alberto (Coord.): *Abu Sirga: La iglesia copta de San Sergio y San Baco del Viejo Cairo; las primeras huellas del cristianismo en Egipto*. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 2004.

GHALI, Ibrahim: *Le calendrier copte e L'Ère des Martyrs*. Institut Français d'Archéologie Orientale, LXVI, Caire, 1968.

GIORGI, Rosa: *Símbolos, protagonistas e historia de la Iglesia*. Traducción de José Ramón Monreal. Colección Los Diccionarios del Arte. Electa, Barcelona, 2005.

GOMEZ, Lourdes: "Londres inicia la repatriación de 20.000 turistas de Egipto". El Norte de Castilla, 6/11/2015.

GÓMEZ, M^a Luisa: *La Restauración; Examen científico aplicado a la conservación de obras de arte*. Cuadernos Arte Cátedra e Instituto del Patrimonio Histórico Español, Madrid, 1998.

GÓMEZ GARCÍA, Luz: *Diccionario de islam e islamismo*. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2009.

GONZALES, Antonius: *Voyage en Egypte de Antonius Gonzales*. Vol. I. Traducido del neerlandés, presentado y anotado por Charles Libois. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d'Archéologie Orientale, Caire, 1977.

GONZÁLEZ BLANCO, Antonio, y MATILLA SÉIQUER, Gonzalo: *Aspectos generales de la romanización de Siria, con particular atención a la Mesopotamia*. En "Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía. XV (Romanización y cristianismo en la Siria mesopotámica)". Universidad de Murcia, Murcia, 1998.

GONZÁLEZ-VARAS, Ignacio: *Conservación de Bienes Culturales; Teoría, historia, principios y normas*. Manuales de Arte Cátedra, Madrid, 1999.

GRABAR, André: *El Primer Arte Cristiano (200-395)*. Traducción de Luis Hernández Alfonso. Colección el Universo de las Formas. Aguilar, Madrid, 1967.

GRABAR, André: *Las vías de la creación de la iconografía cristiana*. Traducción de Francisco Díez del Corral. Alianza Editorial, Madrid, 2003. (Primera edición original 1985).

GRABAR, Oleg: *La Formación del Arte Islámico*. Traducción de Pilar Salsó. Ediciones Cátedra, Madrid, 2008.

GRAN ENCICLOPEDIA LAROUSSE. Vol. 3. Editorial Planeta. Barcelona, 1990-1991.

GRÉBAUT, Sylvain: *Le Synoxire Éthiopien (mois de Tahschasch)*. Patrologia Orientalis, Vol. XV. Firmin-Didot et Cie, Paris, 1927.

GROSSMANN, Peter: En *The Coptic Encyclopedia*. ATIYA, A.S.: (Coord.), Vol I. Macmillan Publishing Company, New York, 1991.

GROSSMANN, Peter: *Christliche Architektur in Ägypten*. Koninklijke Brill NV. Leiden; Boston; Köln, 2001.

GUIRGUIS, Magdi: *An Armenian Artist in Ottoman Cairo: Yuhanna al-Armani and His Coptic Icons*. The American University in Cairo Press, A Friends of Armenian Culture edition, Cairo-New York, 2008.

GUTIÉRREZ BEHEMERID, M^a A.: *La valoración del capitel romano a través de los modelos corintio, compuesto y corintizante*. En las actas del *Coloquio Internacional de Capiteles Corintios Prerrománicos e Islámicos (SS. VI – XII de. C)*. Ministerio de Cultura, Madrid, 1990.

HABIB, Raouf: *The Coptic Museum, a General Guide*. Le Caire, 1967.

HABIB, Raouf: *Cairo's Ancient; Coptic Churches a Short Account*. Publisher by the Uar. Ministry of Tourism's Department of Publicity, Cairo, 1979.

HAIMENDORF, Christian Fürer von: *Itinerarium Aegypti, Arabiae, Palaestinae, Syriae aliarumque regionum orientium*. Editado por Abraham Wagenmann, Nuremberg, 1621.

HEMEDA, Sayed: *Seismic Hazard Analysis for Architecture Heritage Preservation in Egypt: The Case of the Cairo's Oldest, Abu Serga Church*. Journal of Civil Engineering and Science, Jun. 2014, Vol. 3.

HERÓDOTO: *Historia; el logos egipcio*. Edición y traducción de Manuel Balasch. Colección Cátedra Letras Universales. Cátedra, Madrid, 2002.

HITTI, Philip K.: *Historia de los Árabes*. Traducción de la cuarta edición inglesa realizada por Luis Ramírez Velasco. Editorial Razón y Fe, Madrid, 1950.

<http://es.radiovaticana.va> (6/04/2015).

<http://orthodoxbolivia.org/es/> (6/04/2015).

http://www.casareal.es/GL/Actividades/Paginas/actividades_viajes_detalle.aspx?data=249 (8/04/2015).

<http://www.rapidosec.com/produktinfo> (9/04/2015).

<http://santosqueer.blogspot.com.es/2013/10/santos-sergio-y-baco-una-pareja.html> (12/10/2014).

HULSMAN, Cornellis: *Scholars and clergy differ in dating historical churches in Egypt*. Arab-West Journal (AWJ: Noticias del Mundo Árabe), Nº 24, 15/5/2002. <http://www.arabwestreport.info> (12/10/2014).

IDRIS BELL, Harold: *Egypt from Alexander to the arab conquest*. Oxford University Press, Oxford, 1948.

INDIKOPLEUSTES, Kosmas: *Topografía Cristiana*. Parte I, Libros I-IV. Traducido por Fulvio Scarcia y Leonardo del Río. Edición electrónica, www.investigacioneshistoricaseuroasiaticas-ihea.com (30/12/2015).

ipce.mcu.es/pdfs/1931_Carta_Atenas.pdf (15/03/2013).

IRWIN, Robert: *Islamic Art*. Laurence King Publishing, London, 1997.

ISAMBERT, Emile y JOANNE, Adolphe: *Itinéraire descriptif, historique et archéologique de l'Orient. II^a partie, : Malte, la Grece, la Turquie d'Europe, la Turquie d'Asie, la Syrie, la Palestine, l'Arabie, Pétrée, le Sinai et l'Égypte*. Septieme Partie (Égypte). Librairie de L. Hacette et Cia, Paris, 1861.

IVERSON, Barry: *Paul Dittrich*. www.geh.org/link/Bn/dittrich.html, 2/06/1999 (16/12/2014).

JOANNE, Adolphe, e ISAMBERT, Emile: *Itinéraire descriptif, historique et archéologique de l'Orient. II^a partie, : Malte, la Grece, la Turquie d'Europe, la Turquie d'Asie, la Syrie, la Palestine, l'Arabie, Pétrée, le Sinai et l'Égypte*. Septieme Partie (Égypte). Librairie de L. Hacette et Cia, Paris, 1861.

JOMIER, Jacques y CORTÉS, Julio: *El Corán*. Herder, Barcelona, 2000.

JULLIEN, Michel: *L'Égypte; Souvenirs Bibliques et Chrétiens*. Societé de Saint Augustin. Imprimeurs des Facultés Catholiques de Lille, Lille, 1891.

JUNGMAN, J.A.: *El sacrificio de la Misa*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1951.

KAEPPELI, Thomas y BENOIT, Pierre: *Un pèlerinage dominicain du XIV siècle: Le liber de locis et conditionibus terrae sanctae et sepulcro d'Humbert de Dijon O.P. (1332)*. Revue Biblique, Vol. 62, 1955.

KENNEDY, Hugh: *Las Grandes Conquistas Árabes*. Crítica, Barcelona, 2007.

KHATER, Antoine y LAMBELET, Edouard: *Coptic icons*. Vol. II. Lehnert & Landrock, Cairo, 1998.

KRAUTHEIMER, Richard: *Arquitectura Paleocristiana y Bizantina*. Manuales de Arte Cátedra, Madrid, 2009.

KRÜGER, Kristina: *Órdenes religiosas y monasterios; 2000 años de arte y cultura cristianos*. Traducido del alemán por varios traductores. Ullmann, Barcelona, 2008.

LABIB, P.: *El Cairo Copto*. En *Koptische Kunst; Christentum am Nil*. Essen, 1963.

LAMBELET, Edouard y KHATER, Antoine: *Coptic icons*. Vol. II. Lehnert & Landrock, Cairo, 1998.

LAMBERT, Caesar: *Relation du Sieur Caesar Lambert de Marseille de ce qu'il a veu de plus remarquable au Caire, Alexandria et autres villes d'Égypte ès années 1627, 1628, 1629 et 1652*. Publicado en *Relations veritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Bresil; avec l'Histoire de la derniere Guerre faite au Bresil, entre les Portugais & les Hollandois. Trois relatios d'Aegypte et une du Royaume de Perse*. Chez Agustin Courbe, Paris, 1651.

LAMPÉREZ Y ROMEA, Vicente: *Historia de la Arquitectura Cristiana*. Espasa-Calpe, Madrid, 1935.

LANE FOX, Robin: *Alejandro Magno; Conquistador del Mundo*. Traducción de Maite Solana. Acantilado, Barcelona, 2007.

LANE-POOLE, Stanley Edward: *Cairo, Sketches of its History, Monuments and Social Life*. London, 1898.

LAORTY-HADJI: *L'Égypte*, Paris, 1856.

LARA, Francisco de: *Heidegger y el cristianismo de san Pablo y san Agustín*. Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte, Barranquilla, 2007.

LASSUS, Jean: *Sanctuaires chrétiens de Syrie; Essai su la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du siècle III à la conquête musulmane*. Bibliothèque archéologique et historique. Tome XLII. Institut Français d'archéologie de Beyrouth, Paris, 1947.

LASSUS, Jean: *La Forteresse Byzantine de Thamugadi; Fouilles a Timgad, 1938-1956*. Vol. I. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1981.

LATTRE, Alain de: *Papyrus coptes et grecs du monastère d'apa Apollô de Baouît conservés aux Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles*. Bruxelles, 2007.

ldysinger.stjohnsem.edu/.../08_origins-combined.html: "Monks and Nuns of the Egyptian Desert" (21/04/2015).

LE BRUN, Corneille: *Voyage au Levant, c'est-à-dire dans les preincipaux endroits de l'Asie Mineure dans les isles de Chio, de Rhodes, de Chypre & c. d'Égypte, de Syrie, et de la Terre Sainte*. Delf, 1700.

LEEDER, S.H.: *Modern Sons of the Pharaohs*. Book II. Hodder and Stoughton, London, 1918.

LENGHERAND, Georges: *Voyage de Georges Lengherand (1485-1486)*. Con introducción y notas del Marqués Godefroy Ménilglaise. Société des Bibliophiles Belges. 1861.

LEVY, León: *Un viajero medieval: Benjamín de Tudela*. Aldaba, revista del Centro Asociado de la UNED de Melilla, nº 8, 1987.

LIBOIS, Ch.: Traduciendo del neerlandés, presentado y anotado el *Voyage en Egypte de Antonius Gonzales*. Vol. I. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d'Archéologie Orientale, Caire, 1977.

LIDA DE MALKIEL, María Rosa: *Jerusalén; el tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas, Buenos Aires, 1972.

LÓPEZ-CUERVO MEDINA, Gonzalo: *Desarrollos para la explotación de datos integrados mediante fotogrametría y láser escáner en proyectos de patrimonio arquitectónico*. Tesis doctoral sin publicar. Universidad Politécnica de Madrid, 2012.

LUCAS, Paul: *Voyage du Sieur Paul Lucas au Levant on y trouvera entr'autre une description de la haute Egypte, suivant le cours du Nil, depuis le Caire jusques aux Cataractes, avec une Carte exacte de ce fleuve, que personne d'avoit donnée*. Premier Volume. Paris, 1704.

LUFTI AL-SAYYID MARSOT, Afaf: *Historia de Egipto, de la conquista árabe al presente*. Akal, Madrid, 2008.

LUGAN, Bernard: *Los egipcios; de los orígenes hasta nuestros días*. Traducción de M^a Carmen Doñate. Ariel pueblos, Barcelona, 2003.

LUIS, M^a Teresa de: "Inaugurado el nuevo Instituto Español de Arqueología". Europa Press, 6/04/2009. <http://www.europapress.es/ciencia> (30/03/2015).

LURKER, Manfred: *Diccionario de dioses y símbolos del Egipto antiguo. Manual del mundo místico y mágico de Egipto*. Indigo, Barcelona, 1991.

MAE/SECIPI: *Evaluación del Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española*. Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica, Octubre 2003.

MALTESE, Corrado (Coord): *Las Técnicas Artísticas*. Traducción de José Miguel Morán y M^a de los Santos García. Manuales de Arte Cátedra. 14^a edición. Madrid, 2009.

MALLOL, Alexis: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Tomo III, 2^a parte (Ciacconio-cyzique). Cabrol y Leclerq, Paris, 1948.

MANGO, Cyril: *Arquitectura Bizantina*. Colección Historia Universal de la Arquitectura (Dirigida por Pier Luigi Nervi. Edición original, 1974), Traducción original del inglés por Juan Novella Domingo. Ediciones Aguilar, Madrid, 1975.

MARTÍN ASUERO, Pablo: *Descripción del Egipto Otomano; según las crónicas de viajeros españolas, hispanoamericanos y otros textos (1806-1924)*. Miraguano Ediciones, Madrid, 2006.

MARTÍNEZ DE AMPIÉS, Martín: *Viaje de la Tierra Santa*. Traduciendo al castellano en 1498 el original de Bernardo de Breidenbach *Peregrinatio in Terram Sanctam*. Colección primeras ediciones. Facsímil. Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1974.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M^a José: *El Santo Cristo de Burgos y los Cristos Dolorosos articulados*. Boletín del Seminario de Arte y Arqueología, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2003-2004.

MASÍA DE ROS, Ángeles: *La corona de Aragón y los estados del Norte de África (Política de Jaime II y Alfonso IV en Egipto, Ifriquía y Tremecén)*. Parte Segunda. Instituto Español de Estudios Mediterráneos, Barcelona, 1951.

MASOLIVER, Alejandro: *Historia del monacato cristiano. I Desde los orígenes hasta san Benito*. Traducido de la primera edición (1978) escrita en catalán por M^a Sira Carrasquer. Ediciones Encuentro, Madrid, 1994.

MATILLA SÉIQUER, Gonzalo y GONZÁLEZ BLANCO, Antonio: *Aspectos generales de la romanización de Siria, con particular atención a la Mesopotamia*. En "Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía. XV (Romanización y cristianismo en la Siria mesopotámica)". Universidad de Murcia, Murcia, 1998.

MAYER, Ralph: *Materiales y técnicas del arte*. Traducción de Juan Manuel Ibeas. Tursen Hermann Blume Ediciones, Madrid, 1993.

MEINARDUS, Otto F.A.: *The Historic Coptic Churches of Cairo*. Philopatron-Translation and Publishing House, Cairo, 1994.

MENESES, Rosa: "Los ganaderos egipcios se rebelan; la minoría copta se enfrenta a los antidisturbios para evitar sacrificar a sus cerdos". *El Mundo*, 4/05/2009.

MENIS, Gian Carlo: *La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metrópoli d'aquileia*. Pontificio instituto di archeologia cristiana, Roma, 1958.

MIGNE, J.P.: *Eutychii Patriarchae Alexandrini. Annales. Patrologiae Graecae*. Tomo 111. Paris, 1863.

MINGORANCE, Lorena: *Hilos de la historia de Egipto; los tejidos coptos*. Tendencias del Mercado del Arte, N^o 29, Enero 2010.

MOMMSEN, Theodor: *El Mundo de los Césares*. (Primera edición en alemán, 1885). Versión directa de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, Madrid, Buenos Aires. Madrid, 1983.

MONNERET de VILLARD, Ugo: *Old Cairo*, en Handbook for travelers by Karl Baedeker, *Egypt and the Sûdân*. Leipzig, 1929.

MONZÓN, Ismael: “Egipto se enfrenta a los arqueólogos por la restauración de la pirámide de Saqqara”, *el País*, 17/09/2014.

MOUSSA, Sarga: *Le voyage en égypte. Anthologie de voyageurs européens de Bonaparte à l'occupation anglaise*. Éditions Robert Laffont, S.A., Paris, 2004.

NÁCAR FUSTER, Eloíno y COLUNGA CUETO, Alberto: *Nuevo Testamento; Traducción directa del texto original griego*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.

NAU, François: *Un martyrologe et douze ménologes syriaques édités et traduits. Martyrologes et ménologes orientaux I-XIII*. Patrologia Orientalis, Tome X, Fascicule 1, n° 46. Firmin-Didot et Cie, Paris, 1915.

NAU, François: *Monologe du Manuscrit A*. Patrologia Orientalis, Tome X, Fascicule 1, n° 46. Firmin-Didot et Cie, Paris, 1915.

NAU, François: *Martyrologes et ménologes orientaux: Les ménologes des évangélistes coptes-arabes*. Patrologia Orientalis, Tome X, Fascicule 1, n° 46. Firmin-Didot et Cie, Paris, 1915.

NICHOLSON, P. y SHAW, I.: *Diccionario del Antiguo Egipto*. Traducción de J.M. Serrano. Londres, 2004.

O'CALLAGHAN, José: *El cristianismo popular en el antiguo Egipto*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

O'KENE, Bernard: *Domestic and Religious Architecture in Cairo: Mutual Influences*. En “The Cairo Heritage”. Éd. Doris Behrens-Abouseif, Cairo, 2000.

OPPENHEIMER, Walter: “El cambio de pesetas por euros se hará en las dos primeras semanas de 2002”. *El País*, 17/07/2000. elpais.com (4/06/2015).

PALOL, Pedro de: *Basílicas paleocristianas en la isla de Menorca, Baleares*. En *Kunsthistorische Studien: Festschrift Friedrich Gerke*. Soderdruck, Holle-Verlag Baden-Baden, 1962.

PEPE, Enrico: *Vidas santas y ejemplares de mártires, santos y beatos*. Oceano, Barcelona, 2006.

PIJOAN, José: *Historia del Arte*. Vol. I. Salvat Ediciones, Barcelona, 1971.

PIJOAN, José: *Summa Artis*, Vol. VII. Espasa Calpe, Madrid, 1974.

PLAZA ESCUDERO, Lorenzo de la (Coord.): *Diccionario de términos arquitectónicos*. Cátedra, Madrid, 2008.

PONS MELLADO, Esther: *Una moneda islámica en un enterramiento femenino en la Necrópolis Copta del Yacimiento Arqueológico de Oxirrinco, El Bahnasa, Egipto*. Actas del XV Congreso Nacional de Numismática, Madrid, 2014 (en prensa).

PORCHER, E.: *Histoire d'Isaac, patriarche jacobite d'Alexandrie*. En *Patrologia Orientalis*, Tomus XI. Firmin-Didot et Cie, Paris, 1915.

POWER, Conor M.: *Preliminary Assessment of the Physical State of the Old Cairo Structures*. Development Alternatives Inc., Cairo, 2001.

PRIETO, Mónica: "Sangrienta Navidad copta en Egipto". *El Mundo*, 8/01/2010.

RAE.: *Diccionario de la Lengua Española*. Edición del Tricentenario. Real Academia Española de la Lengua, Barcelona, 2014.

RÉAU, Louis: *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia: Nuevo Testamento*. Traducción de Daniel Alcoba. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996.

RÉAU, Louis: *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los Santos. De la A a la Z*. Traducción de Daniel Alcoba. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1997.

RÉAU, Louis: *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los Santos. De la G a la O*. Traducción de Daniel Alcoba. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1997.

RÉAU, Louis: *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los Santos. De la P a la Z*. Traducción de Daniel Alcoba. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1998.

RÉAU, Louis: *Iconografía del arte cristiano: Introducción general*. Traducción de José M^a Sousa Jiménez. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2000.

REUTERS: "Chenuda III celebra la Navidad copta ante 11.000 fieles y un emisario de Mubarak". *El País*, 8/01/1985.

elpais.com/diario/1985/01/08internacional/473986822_850215html (20/04/2011).

REZENDE, Regina Helena: *Formas Arquitetônicas Clássicas em Edifícios Religiosos do Período Bizantino*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Universidade do São Paulo, São Paulo, 2008.

RIEGL, Alois: *El arte industrial tardorromano*. Colección la balsa de la Medusa, Madrid, 1992, pp. Láminas XVII-XXII.

RIMLI, Eugen Th. y FISCHER, Karl (Directores de la colección): *Historia del Arte*. Vols. 2 y 5. Traducción de Abilio Echeverría. Asuri, Bilbao, 1971.

RITNER, Robert Kriech: *The Coptic Alphabet. The World's Writing Systems*. Oxford University Press, Oxford, 1996.

RODRÍGUEZ SOBRINO, Matías: *Historia de la Tierra Santa*. Imprenta de D. José Cosme de la Peña, Madrid, 1853.

ROJAS DE MOLLINA, F. L. M^a de: *Historia de las Traslaciones Milagrosas de la Santa Casa de Nazareth en Loreto y mi viaje Tierra Santa*. Imprenta de la Casa Provincial de Caridad, Barcelona, 1897.

ROSAS, Paula: “Gobierno e islamistas dicen adiós al líder copto”. *El Norte de Castilla*, 21/03/2012.

ROSAS, Paula: “Cadena perpetua para Mubarak”. *El Norte de Castilla*, 3/06/2012.

ROSAS, Paula: “Los islamistas ganan la batalla de la Constitución”. *El Norte de Castilla*, 1/12/2012.

ROSAS, Paula: “El Egipto laico protesta contra Mursi”. *El Norte de Castilla*, 5/12/2012.

ROSAS, Paula: “La fractura de Egipto se agudiza”. *El Norte de Castilla*, 7/12/2012.

ROSAS, Paula: “La oposición desafía a Mursi”. *El Norte de Castilla*, 8/12/2012.

ROSAS, Paula: “Los egipcios se quedan indefensos ante las denuncias por blasfemia”. *El Norte de Castilla*, 17/06/2013.

ROSAS, Paula: “El Ejército acorralla al presidente egipcio”. *El Norte de Castilla*, 2/07/2013.

ROSAS, Paula: “El Ejército toma el control de Egipto”. *El Norte de Castilla*, 4/07/2013.

ROSAS, Paula: “El Ejército se apresura a ajustar cuentas”. *El Norte de Castilla*, 5/07/2013.

RUNCIMAN, Steven: *Historia de las Cruzadas*. Alianza Editorial, Madrid, 2008.

RUTSCHOWSCAYA, Marie-Hélène y BÉNAZETH, Dominique: Catálogo de la exposición *Otro Egipto, colecciones coptas del Museo del Louvre*. Fundación “la Caixa”, Barcelona, 2011.

SAINT-GENOIS, Baron Jules de: *Voyages faits en Terre-Sainte par Thetmar, en 1217, et Burchard de Strasbourg, en 1175, 1189 ou 1225*. En *Mémoires de L’Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique*. Bruxelles, H. Hayez, Imprimeur de L’Académie Royale. Vol. XXVI, 1851.

SALAMA, Sayed: *La Huida de la Sagrada Familia a Egipto; Escritura, tradición y arqueología*. Colección Raíces de la Fe, nº 3, Bilbao, 2001.

SALES CARBONELL, Jordina: *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía; Topografía, arqueología e historia*. Universidad de Barcelona, Barcelona, 2012.

SÁNCHEZ-BARRIGA, Antonio, y SANCHO RODA, José: *Iglesia copta de Abu-Sirga. El Cairo*. Revista R&R, nº 35, Madrid, diciembre 1999.

SÁNCHEZ-BARRIGA, Antonio, y SANCHO RODA, José: *La iglesia de Abu-Sirga; los orígenes del cristianismo en Egipto*. Ars Sacra, Revista del Patrimonio Cultural de la Iglesia, N° 13, mayo 2000.

SANCHO RODA, José: *Carta dirigida a D. José Laviña, Consejero Cultural y de Cooperación de la Embajada de España en El Cairo*. 22/09/1999. Archivo Sancho-Roda.

SANCHO RODA, José y SÁNCHEZ-BARRIGA, Antonio: *Iglesia copta de Abu-Sirga. El Cairo*. Revista R&R, n° 35, Madrid, diciembre 1999.

SANCHO RODA, José y SÁNCHEZ-BARRIGA, Antonio: *La iglesia de Abu-Sirga; los orígenes del cristianismo en Egipto*. Ars Sacra, Revista del Patrimonio Cultural de la Iglesia, N° 13, mayo 2000.

SANTOS OTERO, Aureliano de: *Los Evangelios Apócrifos; Edición crítica y bilingüe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996

SANTOS OTERO, Aureliano de: *Los Evangelios Apócrifos*. Bibliotecas de Autores Cristianos, Madrid, 2009.

SAUNERON, Serge: Haciendo la presentación y notas de la obra *Voyage en Egypte de Jean Coppin*. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d'Archéologie Orientale, Caire, 1971.

SAUNERON, Serge: Haciendo la presentación y notas de la obra *Le voyage en Egypte de Pierre Belon du Mans*. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d'Archéologie Orientale, Caire, 1976.

SAVARI, Claude: *Lettres sur l'Égypte*, Vol. I, Seconde Édition, Onfroi Libraire, Paris, 1786.

SCHATZ, Klaus: *Los Concilios Ecuménicos, encrucijadas en la historia de la Iglesia*. Traducción de Santiago Madrigal Terrazas. Colección Estructuras y Procesos, Madrid, 1999.

SCHEFER, M. Ch.: *Le voyage de Monsieur d'Aramon, ambassadeur pour le Roy en Levante script par Noble homme Jean Chesneau*. Ernest Leroux Éditeur, Paris, 1887.

SCHULLER, Wolfgang: *Cleopatra, una reina en tres culturas*. Traducción del alemán de María Condor. Siruela, Madrid, 2008.

SEDANO ESPÍN, Pilar: *La conservación de las Obras de Arte en los Museos. Funciones del departamento de restauración*. Revista Arbor, n° 645, Madrid, septiembre 1999.

SEGOVIA, Carlos A.: *Los manuscritos del Mar Muerto; La biblioteca oculta de las cuevas de Qumrán*. Revista Historia National Geographic, n° 88, 2011.

SEN, Felipe: *Josefo y Egipto*. En *Aegyptica Complutensia; De Narmer a Ciro (3.150 a.C. – 645 d.C.)*. Revista de la Universidad de Alcalá, Nº 1/1992, Madrid, 1992.

SEVERIN, H-G.: *The Coptic Encyclopedia*. ATIYA, A.S.: (Coord.), Vol I. Macmillan Publishing Company, New York, 1991.

SHAW, I. y NICHOLSON, P.: *Diccionario del Antiguo Egipto*. Traducción de J.M. Serrano. Londres, 2004.

SHEEHAN, Peter: *Babylon of Egypt; The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*. An American Research Center in Egypt Edition. The American University in Cairo Press, Cairo-New York, 2010.

SIMAIKA, Marcus H.: *Guide sommaire du Musée Copte et des principales églises du Caire*. Imprimerie Nationale, Boulaq, 1937.

SONNINI, Charles Nicolas Sigisbert: *Voyage dans la Haute et Basse Egypte*, Vol. III, Paris, 1799.

TAGHER, Jacques: *Christians in Muslim Egypt; An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640-1922*. Arbeiten zum spätantiken und Koptischen Ägypten, Altenberge, 1998.

THÉVENOT, Jean: *Relation d'un voyage fait au Levant, contenant diverses particularités de l'Archipel, Constantinople, Terre Sainte, Egypte, Pyramides, mumies, désert d'Arabie, la Mecque....* Chez Louis Bilaine, Paris, 1664.

TORRE SUÁREZ, Juan de la: *Los hicsos (1645-1537 a.C.)*, en www.egiptomania.com/historia/hicsos.htm (5/04/2015).

VANDIER, Jacques y DRIOTON, Étienne: *Historia de Egipto*. Biblioteca del Universitario. Traducción de Yole de Vázquez-Presado Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1977.

VAN MOORSEL, P.: *Treasures of the coptic museum; the icons. Catalogue général du musée copte*. Published with financial support from the Netherlands. Supreme Council of Antiquities Press, Leiden University, 1991.

VANSLEB, Johan Michael: *Nouvelle Relation en forme de journal d'un voyage fait en Egypte en 1672 et 1673*. Compagnie des Libraires Associés. Paris, 1698.

VELASCO DELGADO, Argimiro: En la introducción de la *Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.

VIAUD, Gérard: *Les Pèlerinages coptes en Égypte*. Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Caire, 1979.

VITRUVIO: *Arquitectura*. Libros I-IV. Traducción y notas de Francisco Cano. Colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.

VORÁGINE, Santiago de la: *La leyenda dorada*. Vol. 1. Traducción del latín de Fray José Manuel Macías. Alianza Forma, Madrid, 1992.

VV.AA.: *Biografía eclesiástica completa. Vidas de los personajes del Antiguo y Nuevo Testamento; de todos los santos que venera la Iglesia, Papas y eclesiásticos celebres por sus virtudes y talentos, en orden alfabético*. Tomo XXVI. Redactada por dignidades eclesiásticas y literatos bajo la dirección del Sr. D. Basilio Sebastián Castellanos de Losada. Alejandro Gómez Fuentenebro, Impresor de la Real Academia de Arqueología y Geografía del Príncipe Alfonso, Madrid, 1865.

VV.AA.: *Coptos; L'Égypte Antique aux portes du désert*. Lyon, musée des Beaux-Arts. 3 février – 7 mai. Dominique Royer, Antonne Éditoriale, Lyon, 2000.

VV.AA.: *Égypte romaine. L'autre Égypte*. Marseille, Musée de la Vieille Charité, 4 avril-13 juillet 1997, Marsella, 1997.

VV.AA.: *Historia del Arte. Vol. 7. Arte cristiano y bizantino*. Salvat, Barcelona, 2000.

VV.AA.- *El Egipto del crepúsculo; de Tanis a Meroe (1070 a.C.- siglo IV a.C.)*. Colección el Universo de las Formas, Aguilar, 1980.

VV.AA.: Catálogo de la exposición *Koptische Kunst; Christentum am Nil*. Essen, 1963.

VV.AA.: *Los mundos del Islam en la colección del Museo Aga Khan*. Fundación “la Caixa”, Barcelona, 2009.

WILD, Johann: *Le voyage en Égypte de Johann Wild*. Traducido del alemán, presentado y anotado por Olag V. Volkoff. Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Caire, 1973.

WILDUNG, Dietrich: *Egipto; de la prehistoria a los romanos*. Traducción de Carlos Verdager. Taschen, Madrid, 2009.

WIPSZYCKA, Ewa: *Archeology and Egyptian Monasticism*. En la revista *Coptic Church. A Quarterly of Contemporary Patristic Studies*, Vol. 19, Number 4, 1998.

WISSA WASSEF, Cérès: *Pratiques rituelles et alimentaires des coptes*. Publications de L'institut français d'archéologie orientale du Caire, Caire, 1970.
www.conferenciaepiscopal.es/index/php/lista-papas.html (8/08/2014)

www.coptic-cairo.com (20/03/2015).

www.egiptomania.com/historia/hicsos.htm (5/04/2015).

www.getty.edu (The Getty Research Institute): *Félix Bonfils* (26/12/14).

www.ipce.mcu.es/pdfs/1931_Carta_Atenas.pdf (15/03/2013).

www.islamic-art.org/comitte/comite.asp (17/11/2014).

www.ldysinger.stjohnsem.edu/.../08_origins-combined.html (21/04/2015).

www.menorca.es/contigut.aspx?idpub=9974 (25/03/2015).

YOUSSEF RAMADAN, Yehia: *Los iconos coptos de Egipto: Estudio analítico y técnico*. (Tesis doctoral sin publicar). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2005.

ZESLAWSKI, Margot: *Los rostros de la fe*. Revista XL Semanal, N° 1392, 29/06-5/07/2014.

9.- ÍNDICE DE FIGURAS

Fig. 1.- Esquema metodológico aplicable a la moderna conservación-restauración. Revisión del publicado por el doctorando en <i>Conservación y Restauración Paso a Paso</i> , p. 10.....	13
Fig. 2.- Busto fundido en bronce de Alejandro Magno en el exterior de la Nueva Biblioteca de Alejandría. Fotografía del doctorando.....	49
Fig. 3.- Octodracma con las efigies de Ptolomeo II y su esposa-hermana Arsínoe conservado en el Museo Metropolitano de Nueva York. Fotografía del doctorando.....	50
Fig. 4.- Mapa de Egipto en el siglo II de nuestra era. Publicado por Bernard Lugan, p. 97.....	53
Fig. 5.- Enterramientos coptos de época árabe en las excavaciones de Oxirrincó. Imagen cedida por la Misión Arqueológica Española de Oxirrincó (El-Bahnasa), Egipto.....	55
Fig. 6.- Columna central y detalle del nilómetro de la isla de Roda. Fotografías del doctorando.	59
Fig. 7.- Estado parcial de las excavaciones de Fustat en el año 2003. Fotografía del doctorando.	61
Fig. 8.- Mural en una calle de El Cairo. Fotografía del doctorando.	77
Fig. 9.- La Huida a Egipto. Óleo sobre tabla pintado por Vittore Carpaccio hacia 1515. Colección Andrew Mellon en la National Gallery de Washington. Fotografía del doctorando.....	86
Fig. 10.- El Prendimiento. Óleo sobre cobre conservado en el convento vallisoletano de la Concepción del Carmen. Fotografía de Julio César García Rodríguez.	88
Fig. 11.- Maqueta de la ciudad de Jerusalén en tiempo de los romanos. Museo de Israel (Jerusalén). Fotografía del doctorando.....	89
Fig. 12.- Detalle de uno de los relieves del Arco de Tito con el candelabro de siete brazos, uno de los símbolos de la religión judía. Fotografía del doctorando.	90
Fig. 13.- Dos páginas escritas en papiro del Códice II de Nag Hammadi publicadas por Gabra & Eaton-Krauss en <i>The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and churches of Old Cairo</i> , p. 133.	92
Fig. 14.- Horus lanceando a un cocodrilo que simboliza al dios Setekh. Relieve cerámico fechado en el siglo IV conservado en el Museo del Louvre (París). Imagen obtenida de la web http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/horus-horseback (26/04/2015).....	96
Fig. 15.- Relación entre los distintos tipos de escritura que tuvo Egipto en la antigüedad, hasta llegar al alfabeto copto en tipografía bohaírica. www.proel.org (15/12/2013).....	100
Fig. 16.- La piedra Roseta tal y como se expone en la actualidad en el Museo Británico. Fotografía del doctorando.....	101
Fig. 17.- Fotograma del vídeo difundido por el DAESH tras la decapitación de trabajadores coptos egipcios secuestrados en Libia. http://www.infoboe.com/2015/02/15/1627000-el-estado-islamico-difundio-la-decapitacion-21-rehenes-egipcios-Libia (28/03/2015).	103
Fig. 18.- Chenuda III durante la visita privada que con motivo de la restauración de la iglesia de los Santos Sergio y Baco hizo el equipo español a la sede del patriarcado copto el día 6 de noviembre de 2000. Fotografía del doctorando.....	107
Fig. 19.- Detalle del letrero del patriarcado copto ortodoxo en Jerusalén. Fotografía del doctorando.	108
Fig. 20.- Montañas de Qumrán, junto al mar Muerto. Fotografía del doctorando.....	110
Fig. 21.- Icono fechado en 1777 representando la visita de San Antonio a San Pablo conservada en el monasterio de San Mercurio (El Cairo Viejo). Imagen obtenida de <i>The Treasures of Coptic Art in the Coptic</i> , p. 95.	112
Fig. 22.- Mapa con la localización de alguno de los emplazamientos monásticos más destacados de Egipto. Imagen obtenida de la web ldysinger.stjohnsem.edu/.../08_origins-combined.html	114
Fig. 23.- Ruinas de la iglesia “D” del monasterio de Apolo en Baouît vistas desde el sur. Imagen obtenida en ifao.egnet.net (17/04/2015). Fotografía de G. Poncet, Louvre.	116
Fig. 24.- Monasterio de Santa Catalina, situado a los pies del Monte Sinaí. Fotografía del doctorando..	128
Fig. 25.- Interior de la iglesia ortodoxa griega de Mari Girgis (San Jorge) y detalle de su iconostasio. Fotografías del doctorando.	128
Fig. 26.- Presbiterio de la iglesia de la Anunciación en Nazaret. Fotografía del doctorando.....	132
Fig. 27.- Pez tallado en cristal de roca del siglo I d.C. Museos Vaticanos. Fotografía del doctorando....	137
Fig. 28.- Representaciones del jeroglífico <i>anj</i> (vida) en un relieve de la dinastía XII conservado en el Museo Metropolitano de Nueva York. Fotografía del doctorando.....	138

Fig. 29.- Estela funeraria conservada en el Museo Copto de El Cairo con representación orante. Fotografía de Nabil Selim obtenida de la publicación <i>Coptic Icons II</i> , p. 77.....	140
Fig. 30.- María amamantando al Jesús. Fotografía de Nabil Selim obtenida de la publicación <i>Coptic Icons II</i> , p. 37.....	142
Fig. 31.- Exterior del monasterio de Deir-el-Abiad (Monasterio Blanco. Ca. 440 d.C). Fotografía publicada por Richard Krautheimer en su obra <i>Arquitectura Paleocristiana y Bizantina</i> , p. 136.....	143
Fig. 32.- Peine ritual de marfil conservado en el Museo Copto de El Cairo: (Izquierda) Personaje orante sobre un asno escoltado por ángeles. (Derecha) La resurrección de Lázaro y la curación del ciego. Fotografías de Boulos Isaac publicadas en <i>The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and Churches of old Cairo</i> , p. 152.	144
Fig. 33.- Icono de entre los siglos IV y VII identificado con los santos Sergio y Baco conservado en el Museo de la Academia de Kiev (Rusia). Imagen obtenida de la web santosqueer.blogspot.com.	145
Fig. 34.- San Pedro. Icono de los siglos VI o VII conservado en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí. Obtenido de la obra de Antonella Fuga <i>Técnicas y Materiales del Arte</i> , p. 98.	146
Fig. 35.- Detalle de una de las salas de arte copto en el Museo Metropolitano de Nueva York. Fotografía del doctorando.	148
Fig. 36.- Pintura mural originaria del monasterio de Apolo en Baowît conservada actualmente en el Museo Copto de El Cairo. Fotografía de Nabil Selim publicada en <i>Coptic Icons II</i> , p. 159.....	149
Fig. 37.- Puertas de mimbares islámicos. Detalle de un panel de madera realizado en 1296 para el mimbar de la mezquita de Ibn Tulun (Arriba), conservado actualmente en el Museo Victoria & Albert de Londres. Publicado por Robert Irwin en <i>Islamic Art</i> , p. 200. Y puertas de un mimbar conservado en el Museo Metropolitano de Nueva York originario de El Cairo y fechado entre 1325 y 1330 (Derecha), publicado en su guía-catálogo de 2012, p. 134).	151
Fig. 38.- Sala del Museo Copto de El Cairo tras la última remodelación. Fotografía del doctorando.....	154
Fig. 39.- Montaje del texto original del ejemplar latino de Bernhard von Breydenbach conservado en la Biblioteca del Escorial.....	159
Fig. 40.- Párrafo donde se habla de Abu Sirga en la traducción al castellano de Martín Martínez de Ampíes del <i>Viaje de la Tierra Santa</i> de Bernardo de Breidenbach.	160
Fig. 41.- Esquema que ayudará a distinguir por el código de colores en el apartado “cronología” el carácter de las fuentes.....	162
Fig. 42.- Plano de la fortaleza romana de Babylon. Publicado por A. J. Butler en <i>Ancient Coptic Churches of Egypt</i> . Vol I. 1884, p. 154.	192
Fig. 43.- Plano de la fortaleza romana de Babylon publicado por A.J. Butler en <i>The Arab Conquest of Egypt And the Last Thirty Years of the Roman Dominion</i> . Oxford University Press, 1978, p. 241..	192
Fig. 44.- Puerta sur de la fortaleza romana de Babylon durante los trabajos arqueológicos y de restauración. Fotografía del doctorando.	193
Fig. 45.- Fotograma del programa “Ciudades bajo tierra” dedicado a El Cairo, donde se muestra la denominada “puerta del agua” y su conexión con el río Nilo.....	194
Fig. 46.- Mapa de Egipto y Oriente Próximo en torno al año 110 d.C. Realizado por Nicholas Warner y publicado por Peter Sheehan, p. IX.	195
Fig. 47.- Puerta sur o “del agua” de la fortaleza de Babylon parcialmente enterrada en el siglo XVIII. Obtenido de la revisión de la famosa <i>Description de l’Egypte</i> realizada tras la expedición napoleónica, publicada Coulston & Dewachter (Babilone Vol. V, pl. 20).....	198
Fig. 48.- El Viejo Cairo a finales del siglo XIX. Grabado de Canedi publicado por Jullien en <i>L’Egypte; Souvenirs Bibliques et Chrétiens</i> , p. 223.....	198
Fig. 49.- Detalle del perímetro y las calles existentes en el interior de la fortaleza romana de Babylon a finales del siglo XVIII. En la revisión de la <i>Description de l’Egypte</i> (1798) publicada por Coulston & Dewachter (Babilone Vol. V, pl. 20).....	199
Fig. 50.- Plano del Viejo Cairo a finales del siglo XIX. Publicado por Jullien en <i>L’Egypte; Souvenirs Bibliques et Chrétiens</i> , 1891, p. 225.....	199
Fig. 51.- Mapa del entorno de Babylon. Obtenido de la revisión de la <i>Description de l’Egypte</i> publicada Coulston & Dewachter (Babilone Vol. V, pl. 1).	200

Fig. 52.- Plano del Viejo Cairo entre los siglos XIV y XVIII elaborado por Lenthaler y publicado por P. Casanova en <i>Essai de reconstruction topographique de la ville d'al Foustat ou Misr</i> . Tomado de la publicación de Charalambia Coquin (Plano IX).....	201
Fig. 53.- Callejero actual de El Cairo con el entorno de la fortaleza de Babylon enmarcado en la parte inferior.....	201
Fig. 54.- Localización del Viejo Cairo en Google Maps.....	202
Fig. 55.- El Cairo desde Google Earth.....	202
Fig. 56.- Reconstrucción axonométrica de la fortaleza de Babylon. Dibujo de Nicholas Warner publicado en <i>Babylon of Egypt; The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City</i> , 2010, p. 61.	203
Fig. 57.- Reconstrucción ideal de la basílica de los Santos Sergio y Baco en al-Rusafa (Sergiópolis). Publicada por Rimli, E Th. y Fischer, K: En <i>Historia del Arte</i> . Vol. 2. Moretón, Bilbao, 1971, p. 150. .	205
Fig. 58.- Postal con el icono de los santos Sergio y Baco de la iglesia de Abu Sirga.	208
Fig. 59.- Situación de la cripta de Abu Sirga con respecto a la iglesia. Plano de Peter Grossmann publicado en <i>The Coptic Encyclopedia</i> Vol. I, p. 320.	212
Fig. 60.- Planos de la cripta de Abu Sirga aportados por A.J. Butler en su obra <i>Ancient Coptic Churches of Egypt</i> (1884).....	213
Fig. 61.- Estado de la cabecera de la cripta de Abu Sirga hacia 1904, antes de la intervención del <i>Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe</i> . Postal obtenida en la web www.egyptedantan.com (4/08/2014).....	213
Fig. 62.- Cripta de la iglesia de Abu Sirga en torno a 1914. Fotografía tomada por el doctorando de la conservada en el despacho parroquial, a su vez copia de la serie encargada por el <i>Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe</i> tras la colocación del enlosado de mármol blanco en el suelo.....	215
Fig. 63.- Cabecera de la cripta de Abu Sirga en los años 30 del siglo XX. Imagen obtenida en la web www.postcardman.net (27/09/2014).	215
Fig 64.- A la izquierda, el capitel de mármol con aspecto más antiguo conservado en la cripta de Abu Sirga. A la derecha, uno de los capiteles añadidos en el siglo XX. Fotografías del doctorando.	216
Fig. 65.- Estado del nicho del ábside central de la cripta en agosto de 2010, en el que destaca en el conjunto de la iglesia el buen trabajo de sillería de piedra y mármol. Fotografía del doctorando.....	217
Fig. 66.- Pila en el nicho de la nave izquierda de la cripta, recuperada durante la restauración. Fotografía del doctorando.....	218
Fig. 67.- Cruz de mármol tallada en relieve en el nicho derecho de la cripta, recuperado durante la restauración. Fotografía del doctorando. En comparación, un ejemplo de estela funeraria con textos griegos y coptos publicadas en el <i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie</i> publicado por Cabrol y Leclercq en 1948. Tomo III, 2ª parte, pp. 2831.....	218
Fig. 68.- Pila bautismal de la cripta de Abu Sirga tras recomponer los fragmentos. Fotografía del doctorando.....	219
Fig. 69.- Estado actual de la pila bautismal que hay en la cripta de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	220
Fig. 70.- Detalle del círculo de mármol incompleto encontrado al retirar la gruesa capa de hormigón del suelo de la cripta. Fotografías del doctorando.	221
Fig. 71.- Abuna Gabriel Bestavros en la cripta. Obtenida de una colección de seis postales sin mayor referencia que "St. Sergius Church".....	222
Fig. 72.- Estado de la cripta antes de ser recubierta de cemento en los años 80. Fotografía publicada en fotocopia por Abuna Bestavros en su <i>Resumen de la Historia de la iglesia de San Sergio; la iglesia más antigua de Egipto</i>	223
Fig. 73.- Rajan Patel, uno de los responsables de la empresa de ingeniería CCJM, encargada de dirigir el proyecto de USAID, toma imágenes en el interior de la cripta, inundada cuando dejaba de funcionar la bomba de achique. Fotografía de Peter Sheehan publicada como pl. 9 en <i>Babylon of Egypt</i>	224
Fig. 74.- Imágenes en 3D de la cripta de Abu Sirga obtenidas por el arquitecto Gonzalo López-Cuervo Medina adjuntadas en la página 91 de su tesis doctoral.	225
Fig. 75.- Maqueta de la cripta de Abu Sirga realizada por el doctorando tal y como se encontraba en el año 2002. Fotografías del doctorando.	226

Fig. 76.- Capilla que tiene la comunidad copto-ortodoxa en el interior de la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén adosada al Santo Sepulcro. Fotografía de José Sancho Roda.	229
Fig. 77.- Campana de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	230
Fig. 78.- Recorrido habitual para llegar a la iglesia copta de los santos Sergio y Baco desde la calle Mar Girgis. Imagen de fondo obtenida de Google Earth.	231
Fig. 79.- Vista aérea actual del interior del fuerte Babylonia con la iglesia de Abu Sirga en el centro. Fotografía de Rayan Patel (CCJM) publicada en <i>Babylon of Egypt; The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City</i> , 2010, p. 60.	232
Fig. 80.- Ángulo noroeste de la iglesia de San Sergio a comienzos de 2001. Fotografía de María Ballesteros.	232
Fig. 81.- Muro norte de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	233
Fig. 82.- Puerta de acceso de la fachada norte de la iglesia de los Santos Sergio y Baco. Fotografía del doctorando.	234
Fig. 83.- Acceso norte de la iglesia de Abu Sirga visto desde el tejado. Fotografía del doctorando.	235
Fig. 84.- Esquina este de la iglesia de Abu Sirga desde el exterior. Fotografía del doctorando.	236
Fig. 85.- Fachada oeste de la iglesia de Abu Sirga antes de reabrirse el acceso central. Fotografía del doctorando.	237
Fig. 86.- Fachada oeste de la iglesia de San Sergio vista desde la puerta central hacia el arco de acceso al callejón. Fotografía del doctorando.	238
Fig. 87.- Restos de una cruz en relieve sobre la puerta de la nave sur de Abu Sirga junto con el dibujo publicado por el padre Jullien en 1891. Fotografía del doctorando.	239
Fig. 88.- Fachada este, correspondiente con la cabecera de la iglesia. Fotografía del doctorando.	240
Fig. 89.- Fachada sur de la iglesia de Abu Sirga desde el tejado del Museo Copto. Fotografía de José Sancho Roda.	241
Fig. 90.- Tejado de la iglesia de Abu Sirga visto desde el oeste. Fotografía de José Sancho Roda.	241
Fig. 91.- Puerta de acceso al patio desde el tramo central de la nave derecha vista desde el exterior. Fotografía del doctorando.	242
Fig. 92.- Remate exterior de la capilla situada en el lado derecho de la galería desde la terraza. Fotografía del doctorando.	243
Fig. 93.- Oficina del sacerdote de Abu Sirga, situada en el extremo sur del patio, con el retrato de Abuna Gabriel Bestravros (fallecido en 2009). Fotografía del doctorando.	243
Fig. 94.- Vista general de la iglesia de Abu Sirga desde las columnas situadas a los pies de la nave central. Fotografía del doctorando.	244
Fig. 95.- Planta de la iglesia de Abu Sirga en la actualidad con la descripción de las medidas principales tomadas con metro láser Hitachi UG 50Y. Elaborado por el doctorando.	245
Fig. 96.- Corte del lateral izquierdo de la iglesia de Abu Sirga. Elaborado por el doctorando.	246
Fig. 97.- Corte del lateral derecho de la iglesia de Abu Sirga. Elaborado por el doctorando.	246
Fig. 98.- Secciones publicadas por Sayed Hemeda en su proyecto sobre riesgos sísmicos que muestran los alzados de la iglesia de San Sergio.	247
Fig. 99.- Ménsulas de madera talladas con hojas de acanto rizado que flanquean la entrada norte de la iglesia de Abu Sirga. Fotografías del doctorando.	248
Fig. 100.- Vista de los pies de las naves norte y central desde el iconostasio antes de abrirse al público el acceso principal de la fachada oeste. Fotografía del doctorando.	249
Fig. 101.- Presbiterio de la iglesia Abu Sirga desde los pies de la galería. Fotografía del doctorando.	250
Fig. 102.- Acceso al tramo norte del coro a través del iconostasio. Fotografía del doctorando.	251
Fig. 103.- Barandilla de celosía de madera que separa la escalera izquierda de la cripta. Fotografía del doctorando.	252
Fig. 104.- Escalera norte de la cripta desde la barandilla. Fotografía del doctorando.	252
Fig. 105.- Falsa cúpula que remata el ábside izquierdo (norte.) con arranque de trompas y decoración de mocárabes. Fotografía del doctorando.	253
Fig. 106.- Disposición del altar principal de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	254

Fig. 107.- Cruz del Santo Sepulcro o de Jerusalén labrada en piedra en el muro sur del presbiterio de la iglesia de Abu Sirga. Redescubierta en los trabajos de restauración. Fotografía del doctorando.....	254
Fig. 108.- Tribuna de siete peldaños del ábside principal. Fotografía del doctorando.	255
Fig. 109.- Muro interior sur de la iglesia de San Sergio. Fotografía del doctorando.....	256
Fig 110.- Aspecto actual del tramo sur de la cabecera de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	257
Fig. 111.- Tramo sur de la galería de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	258
Fig. 112.- Iconostasio que precede a la capilla de la nave sur de la galería. Fotografía del doctorando. .	259
Fig. 113.- Estructura de madera que cierra el techo de la iglesia visto desde los pies de la galería. Fotografía del doctorando.....	259
Fig. 114.- Parte superior del muro oeste de la iglesia de Abu Sirga desde el interior. Fotografía de José Miguel Nieto.	260
Fig. 115.- Primer tramo hacia la cabecera del lado izquierdo de la galería de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	260
Fig. 116.- Dibujo de Jaroslaw Dobrowolski basado en los planos del arqueólogo Peter Shehan en el que se han destacado los elementos más característicos de la iglesia de Abu Sirga.....	261
Fig. 117.- <i>Laqqān</i> de la iglesia de Abu Sirga (Izquierda. Fotografía de José Sancho Roda) y de la iglesia de al-Muallaqa (Derecha. Fotografía del doctorando).....	262
Fig. 118.- Ambón o púlpito de la “iglesia colgante” (<i>al-Muallaqa</i>). Fotografía del doctorando.....	264
Fig. 119.- Ambón o púlpito de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	265
Fig. 120.- Iconostasio de la capilla etíope de San Miguel Arcángel en Jerusalén. Fotografía del doctorando.....	268
Fig. 121.- Panel de madera que acota la actual capilla del baptisterio de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	268
Fig. 122.- Puerta de la capilla del baptisterio de la iglesia de Abu Sirga (Izquierda. Fotografía del doctorando), junto con un panel de madera musulmán procedente de Egipto y fechado en el siglo X (Derecha. Obtenida de la web.mt-bbs.com 13/7/2016).	269
Fig. 123.- Detalle del panel del iconostasio sin taracea de marfil que contiene los relieves de la Última Cena y de la Natividad en la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	271
Fig. 124.- Relieve del Nacimiento del iconostasio de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	272
Fig. 125.- Relieve de la Última Cena del iconostasio de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	272
Fig. 126.- Relieve de San Demetrio en el iconostasio de la iglesia de los Santos Sergio y Baco. Fotografía del doctorando.	275
Fig. 127.- Relieve de san Mercurio en el iconostasio de la iglesia de los Santos Sergio y Baco. Fotografía del doctorando.....	276
Fig. 128.- Santo-soldado a caballo identificado con san Jorge. Fotografía del doctorando.....	277
Fig. 129.- Icono de san Sergio a caballo con una donante. Pintado hacia 1260 en San Juan de Acre, pero conservado en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí. Imagen obtenida de www.qantara-med.org (28/12/2015).	279
Fig. 130.- Otros paneles tallados en el iconostasio de Abu Sirga. Fotografías del doctorando.	280
Fig. 131.- Tramo central del iconostasio de Abu Sirga tras finalizarse su restauración en el año 2000. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.	281
Fig. 132.- Detalle de las taraceas y piezas de marfil insertadas en los iconostasios principales de Abu Sirga: Arriba, la del tramo central; abajo a la izquierda, la de la nave norte; y a la derecha, la de la nave sur. Fotografías del doctorando.	282
Fig. 133.- Iconostasio de la nave sur y panel de conexión a la altura de la línea de columnas con los de la nave central. Fotografía del doctorando.	283
Fig. 134.- Dibujos aportados por Carlo Menis sobre soluciones que precedieron a las tribunas absidales. A la izquierda, el banco o bema siríaco. A la derecha, en una basílica de cabecera plana.	285
Fig. 135.- Tribuna del ábside de la iglesia de Abu Sifein. Fotografía de José Sancho Roda.....	286
Fig. 136.- Paneles verticales en mosaico con nácar y piedras duras en la tribuna del ábside de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	286

Fig. 137.- Vista de la tribuna desde el nicho central. Fotografía de Jesús Arenas.....	287
Fig. 138.- Detalle de la armadura de la cubierta de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando..	288
Fig. 139.- Baldaquino de mármol de mediados del siglo XII en el Museo Metropolitano de Nueva York. Fotografía del doctorando.....	290
Fig. 140.- Decoración pictórica del interior del baldaquino de la iglesia de Abu Sirga después de la restauración. Fotografía del doctorando.	291
Fig. 141.- Frente del baldaquino de Abu Sirga orientado al este. Fotografía del doctorando.	292
Fig. 142.- Nuevo remate del baldaquino de Abu Sirga. Imagen de Boulos Isaac obtenida de la web www.360cities.net (17/09/2015)	292
Fig. 143.- Situación actual del altar de la iglesia de Abu Sirga con todos sus elementos. Fotografía del doctorando.....	295
Fig. 144.- Accesorios para la celebración de la liturgia en Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	295
Fig. 145.- Ejemplo de una denominada “arca del cáliz”. Imagen publicada por Lamerlet y Khater en <i>Coptic icons</i> . Vol. II, p. 52.	296
Fig. 146.- Detalle de las pinturas del dintel de madera que hay sobre las columnas de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía de José Sancho Roda.	297
Fig. 147.- Interpretación de estructuras adinteladas de madera de edificios de época faraónica publicadas por Choisy, que podrían recordar el sistema adintelado que se encuentra en la iglesia de Abu Sirga.....	298
Fig. 148.- Detalle de uno de los capiteles corintios de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	300
Fig. 149.- Capitel corintio de hojas lisas en el patio central de la denominada torre romana de Babylon. Fotografía del doctorando.....	301
Fig. 150.- Columna adosada al muro entre el ábside izquierdo y el central (izquierda) y pareja de columnas ocultas tras el iconostasio de Abu Sirga (derecha). Fotografías del doctorando.	302
Fig. 151.- Columna de granito rojo sin capitel ni basa en el tramo izquierdo de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	303
Fig. 152.- Pinturas de las columnas del tramo este. Fotografía publicada en travelwaysonline.bogspot.com	305
Fig. 153.- Localización de las columnas que cuentan con pinturas en la iglesia de Abu Sirga. Plano elaborado por el doctorando.	306
Fig. 154.- Detalle de las pinturas que decoran algunas de las columnas de la iglesia de Abu Sirga. Fotografías del doctorando.....	306
Fig. 155.- Acceso principal de la fachada oeste de la iglesia de Abu Sirga con la cisterna de la Epifanía tapada por un cristal en segundo término. Imagen obtenida en www.annemarie-in-arabia.com	307
Fig. 156.- Nicho pintado del monasterio de San Antonio. Fotografía de Alberto Guerrero.	308
Fig. 157.- Huevos de avestruz colgados frente al iconostasio de la iglesia de la Natividad (Belén). Fotografía del doctorando.....	309
Fig. 158.- Antiguo huevo de avestruz con soporte de hojalata que se utilizaría en la decoración de alguno de los iconostacios de Abu Sirga (fig. 221). Fotografía del doctorando.	310
Fig. 159.- Cruz procesional de plata conservada en Abu Sirga. Fotografías del doctorando.	312
Fig. 160.- Lámparas mamelucas para mezquita fechadas a mediados del siglo XIV. A la izquierda una colgante conservada en el Museo Británico. A la derecha, la conservada en la Colección Al-Sabah de Kuwait. Publicadas en ambos casos por Robert Irwin, pp. 63 y 154 respectivamente.	313
Fig. 161.- Icono de la Virgen con el Crucificado en sus manos. Fotografía del doctorando.....	314
Fig. 162.- Icono de San Ciriaco el Megalas publicado por Sánchez-Barriga y Sancho Roda en la revista <i>Ars Sacra</i>	314
Fig. 163.- (Izquierda) Icono del Arcángel Miguel conservado en la iglesia de Abu Sirga. Fotografía de Sherif Sonbol publicada en <i>The History and Religious Heritage of Old Cairo</i> , p. 110; (Derecha) Icono del Arcángel Miguel con vestimenta militar en la iglesia de los Santos Sergio y Baco. Fotografía del doctorando.....	316
Fig. 164.- (Izquierda) Icono de San Esteban; (Derecha) San Jorge matando al dragón. Fotografías del doctorando.....	317
Fig. 165.- Icono de la Huida a Egipto atribuido a Yuhanna al-Armani. Fotografía del doctorando.....	318

Fig. 166.- Icono de la Huida a Egipto atribuible a Anastasi al-Rumi. Fotografía de José Sancho Roda.	318
Fig. 167.- Iconos que decoran el muro norte. Fotografía del doctorando.	319
Fig. 168.- Icono de San Juan Bautista que decora el tramo central del iconostasio de la iglesia de Santa Bárbara, atribuido a Yuhanna al-Armani. Imagen obtenida de la obra <i>Coptic Icons</i> Vol. II, p. 101.	320
Fig. 169.- La Anunciación. Colección de postales sin referencia de autor.	321
Fig. 170.- La Natividad. Colección de postales sin referencia de autor.	322
Fig. 171.- Presentación de Jesús en el templo. Colección de postales sin referencia de autor.	323
Fig. 172.- El Bautismo. Colección de postales sin referencia al autor.	324
Fig. 173.- Las Bodas de Caná. Colección de postales sin referencia al autor.	325
Fig. 174.- La Transfiguración. Colección de postales sin referencia al autor.	326
Fig. 175.- La Resurrección de Lázaro. Colección de postales sin referencia al autor.	327
Fig. 176.- La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Colección de postales sin referencia al autor.	328
Fig. 177.- La Última Cena. Colección de postales sin referencia al autor.	329
Fig. 178.- La Crucifixión. Colección de postales sin referencia al autor.	330
Fig. 179.- La Resurrección. Colección de postales sin referencia al autor.	331
Fig. 180.- La duda de Santo Tomás. Colección de postales sin referencia al autor.	332
Fig. 181.- La Ascensión. Colección de postales sin referencia al autor.	333
Fig. 182.- Pentecostés. Colección de postales sin referencia al autor.	334
Fig. 183.- A la izquierda el Calvario de la iglesia griega de San Jorge; a la derecha el de Anba Bidada (Nag Hammadi), atribuidos en ambos casos a Anstasi al-Rumi. Fotografías obtenidas del libro <i>Coptic icons</i> . Vol. II, pp. 62 y 63 respectivamente.	336
Fig. 184.- Llanto sobre Cristo muerto. Fotografía del doctorando.	337
Fig. 185.- <i>Koimesis</i> conservada en la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	337
Fig. 186.- Nártex de la iglesia de San Vital en Roma. Fotografía del doctorando.	341
Fig. 187.- Iglesia de Abu Mina (en la parte inferior derecha del complejo). Imagen obtenida de la web www.touregypt.net	342
Fig. 188.- Detalle del alzado de Abu Sirga publicado por Jullien.	342
Fig. 189.- Interior de la basílica romana de San Pietro in Vincoli. Fotografía del doctorando.	343
Fig. 190.- Sección de la iglesia siria de los Santos Sergio y Baco en Oumm-es-Sorab, publicada por Lassus (p. 52)	344
Fig. 191.- Sección longitudinal del baptisterio de San José en Ezra (Siria). Publicado por Vicente Lampérez, pág. 33.	345
Fig. 192.- Plantas de basílicas sirias “similares” a Abu Sirga publicadas por Lessus: (1) Mchabbak, siglo V; (2) Roweïha, siglo IV; y (3) Btirsá, del siglo IV	345
Fig. 193.- Plano de la cabecera de la iglesia de Abu Sirga publicado por Alfred J. Butler en 1884.	346
Fig. 194.- Cabecera de la iglesia siria de Qal´at Kalôta. Publicada por Lassus (1947, p. 175).	347
Fig. 195.- Algunas plantas de construcciones sirias publicadas por Lassus (1947): (1) iglesia de Et-Touba; (2) iglesia de Bosra; (3) sala de la audiencia de al-Mondir en Rusafa-Sergiopolis; (4) e iglesia de Andarin.	347
Fig. 196.- Planta de la basílica de Son Bou, en Menorca. Obtenida de <i>Kunsthistorische Studien: Festschrift Friedrich Gerke</i> , Sonderdruck, Holle-Verlag Baden-Baden, 1962, p. 40.	348
Fig. 197.- Restos arqueológicos de la basílica menorquina de Son Bou (Siglo V). Imagen obtenida de www.visitmenorca.com (4/5/2015).	348
Fig. 198.- Arco exterior de acceso al recinto de la iglesia de al-Muallaqa (“la colgante”). Fotografía del doctorando.	350
Fig. 199.- Fachada-campanario de la iglesia de al-Muallaqa. Fotografía del doctorando.	351
Fig. 200.- Escalinata y pórtico de acceso a la iglesia de al-Muallaqa. Fotografía del doctorando.	351
Fig. 201.- Nártex de la <i>iglesia colgante</i> . Fotografía del doctorando.	352
Fig. 202.- Interior de la iglesia de al-Muallaqa (“la colgante”) tras la última restauración. Fotografía del doctorando.	352
Fig. 203.- Detalles constructivos del monasterio de San Antonio. Fotografía de Alberto Guerrero.	355

Fig. 204.- Andamios y cimbras de madera en una iglesia copta en construcción a principios del siglo XXI. Fotografía del doctorando.....	358
Fig. 205.- Pirámide escalonada de Zóser. Fotografía de José Antonio Martínez Perruca.	358
Fig. 206.- A la izquierda, un operario labra las nuevas bases para el iconostasio de Abu Sirga a la manera tradicional. A la derecha, el transporte de los sillares labrados. Fotografías del doctorando.	359
Fig. 207.- Patio de la mezquita de al-Azhar. Imagen obtenida de www.artehistoria.com (28/03/2015) ..	360
Fig. 208.- Plano de la iglesia de los Santos Sergio y Baco publicado por A.J. Butler en 1884. Adaptación del doctorando.	364
Fig. 209.- Planta de la iglesia de Abu Sirga publicada por Ugo Monneret de Villard en la guía de viajes de Karl Baedeker (1929), p. 115.	365
Fig. 210.- Planta publicada por Richard Krautheimer en su obra dedicada a la arquitectura paleocristiana y bizantina, p. 356.	366
Fig. 211.- Plantas de la iglesia de Abu Sirga proyectadas por Peter Grossmann. A la izquierda, la publicada en <i>The Coptic Encyclopedia</i> (1991). A la derecha, la publicada en <i>Christliche Architektur in Ägypten</i> (2001).	367
Fig. 212.- Pilares cruciformes a los pies de las líneas de columnas de separación de las naves en la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	368
Fig. 213.- Planta de Abu Sirga realizada por José Sancho Roda al comienzo de los trabajos de restauración del equipo español (1999).	369
Fig. 214.- Variante de Peter Grossmann de la planta de la iglesia de los Santos Sergio y Baco publicada por Otto Meinardus, p. 21.....	369
Fig. 215.- Planta de Deir-el-Abiad (Monasterio Blanco), levantado hacia el año 440. Publicado por Richard Krautheimer en su obra <i>Arquitectura Paleocristiana y Bizantina</i> , p. 136.	370
Fig. 216.- Plano de la iglesia de los Santos Sergio y Baco publicado por A.J. Butler en 1884 adaptado para mostrar la correspondencia con las fotografías antiguas localizadas. Elaboración propia.....	372
Fig. 217.- Fotografía de Paul Dittrich publicada en 1918. Obtenida en la web www.commonsm.wikimedia.org (14/12/2014).....	373
Fig. 218.- Fotografía de Paul Dittrich publicada en 1918, pero sin duda realizada antes de 1908. Obtenida de la web www.commonsm.wikimedia.org (14/12/2014).	374
Fig. 219.- Fotografía de Félix Bonfils que muestra la puerta de acceso al coro antes de la modificación espacial llevada a cabo por el <i>Comité</i> . Subida por dioscorus-boles a www.tumblr.com (26/12/2014).	376
Fig. 220.- Iconos representando la Crucifixión (izquierda) y la Lanzada y el Llanto sobre Cristo muerto (derecha) que en su momento se situaron sobre la puerta de acceso al coro de Abu Sirga. Fotografías del doctorando.	376
Fig. 221.- Fotografía de Félix Bonfils en la que se muestra el iconostasio de la capilla izquierda del ábside antes de la intervención del <i>Comité</i> . Obtenida en www.gopixpic.com (13/10/2014).....	377
Fig. 222.- Icono de la Virgen con el Niño entre los arcángeles Gabriel (a la izquierda de la imagen) y Miguel (a la derecha). Fotografía del doctorando.....	378
Fig. 223.- Postal de Abu Sirga editada por L. Scorzis & Co (aunque no se detalla el lugar al que corresponde). Colección José Sancho Roda.	379
Fig. 224.- Galería y techumbre de Abu Sirga anterior a 1918. Archivo del <i>Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe</i> . Publicada por Peter Sheehan en <i>Babylon of Egypt</i> , p. 131.....	380
Fig. 225.- Relación de fotografías encargadas por el <i>Comité</i> de la iglesia de Abu Sirga en 1914 y su correspondiente formato.....	384
Fig. 226.- Planta de la iglesia de Santa Bárbara proyectada por A.J. Butler. Publicada en <i>Ancient Coptic Churches of Egypt</i> . Vol. I, p. 236.	387
Fig. 227.- Planta de la iglesia de Santa Bárbara proyectada por Peter Grossmann, publicada por Otto Meinardus en <i>The Historic Coptic Churches of Cairo</i> , p. 27.	387
Fig. 228.- Conjunto de imágenes en torno a 1920 en las que se muestra el exterior y el interior de la iglesia de Abu Sirga. Obtenidas en la web www.ebay.ca/itm/1918-Print-Sait-Sergius-Bacchus-Coptic-Church-Abu-Serga (20/10/2014).....	388

Fig. 229.- Nave principal de la iglesia de Abu Sirga después de la readaptación de los iconostasios a su estado actual. Publicada en el libro-memoria editado por el Ministerio de Asuntos Exteriores, p. 26.....	389
Fig. 230.- Nave principal de la iglesia de Abu Sirga después de la readaptación de los iconostasios. Publicada en el libro-memoria editado por el Ministerio de Asuntos Exteriores, p. 17.	389
Fig. 231.- Entorno del <i>haykal</i> de Abu Sirga tras la intervención del <i>Comité</i> . Imagen obtenida de la web www.english.ahram.org.eg (27/09/2014).	390
Fig. 232.- Vista de la nave norte y parcialmente de la nave central firmada por L. Cherman y fechada hacia 1940. Colgada en Flickr por Swazi Rose.	391
Fig. 233.- Detalle de los peldaños de la escalera de acceso lateral a la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	392
Fig. 234.- Capilla de la Lengua de Alemania en la catedral de San Juan (La Valeta. Malta). Fotografía del doctorando.	393
Fig. 235.- Ábside derecho de Abu Sirga en el verano de 2005. Fotografía del doctorando.	396
Fig. 236.- Pinturas murales descubiertas en el ábside derecho después de su restauración. Fotografía del doctorando.	396
Fig. 237.- Detalle de las pinturas murales del ábside de la iglesia del monasterio de San Antonio. Fotografía de Alberto Guerrero.	398
Fig. 238.- Detalle de la paja trillada mezclada con el yeso en el enfoscado de las pinturas murales descubiertas del ábside derecho de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.	399
Fig. 239.- Primitivo altar de la iglesia de Abu Sirga, actualmente en el Museo Copto. www.coptic-cairo.com (20/03/2015).	401
Fig. 240.- Altar procedente de la iglesia de Abu Sirga tal y como se expone en la actualidad en el Museo Copto de El Cairo. Fotografía del doctorando.	402
Fig. 241.- Relieve de la colección Kevorkian representando el Sacrificio de Isaac. Imagen obtenida de la obra de Jhon Beckwith <i>Coptic Sculpture (300-1300)</i> , lámina 140.	403
Fig. 242.- Situación actual de las reliquias de San Bashnouna (al fondo a la izquierda) y de los Santos Sergio y Baco (al fondo a la derecha). Captura de pantalla de la digitalización en 360° tomada por Boulos Isaac.	407
Fig. 243.- Mezquita del sultán Qaytbay vista desde el minarete de la mezquita del Sultán Hassan. Fotografía del doctorando.	417
Fig. 244.- Sede del Instituto Arqueológico Español de El Cairo. Fotografía del doctorando.	418
Fig. 245.- Letrero del proyecto de reforma del Instituto Arqueológico Español de El Cairo en Instituto Español de Arqueología. Fotografía del doctorando.	419
Fig. 246.- Esquema de los principios básicos que deben cumplir las intervenciones de conservación-restauración en el patrimonio cultural. Elaboración propia.	420
Fig. 247.- Reflectograma de uno de los ángeles pintados en el baldaquino de Abu Sirga. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.	422
Fig. 248.- Detalle del mismo ángel del baldaquino limpio y tras eliminar los estucos mal nivelados. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.	422
Fig. 249.- Reintegración cromática del interior del baldaquino en el verano de 1999 por parte de restauradores españoles y egipcios. Fotografía de José Sancho Roda.	424
Fig. 250.- Detalle de la restauración de las pinturas de las caras externas del baldaquino en el año 2001. Fotografía de José Sancho Roda.	424
Fig. 251.- Detalle del taller montado en el tramo oeste de la galería para restaurar los iconos. Fotografía de José Sancho Roda.	425
Fig. 252.- Detalle de uno de los iconos que rematan el iconostasio principal de la iglesia de Abu Sirga expuesto a luz tangencial. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.	426
Fig. 253.- El equipo de restauradores españoles trabajando en el verano de 1999 en la restauración de iconos. Fotografía de José Sancho Roda.	427
Fig. 254.- Comparativa entre el estado inicial y final del denominado “Tríptico de la Virgen”, atribuible a Anastasi al Rumi. Fotografías de Antonio Sánchez-Barriga.	428

Fig. 255.- Evolución de los procesos esenciales de restauración llevados a cabo en todos los iconos, mostrados en un icono del siglo XVIII que representa al “coro celestial”. Fotografías de José Sancho Roda y Antonio Sánchez-Barriga.	429
Fig. 256.- Reverso del icono de los santos Sergio y Baco. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.	430
Fig. 257.- Una restauradora copta muestra complacida el resultado final tras la restauración del icono de Santa Catalina. Fotografía de Santiago Mijangos.	431
Fig. 258.- Detalle del proceso de limpieza en el tramo central del iconostasio de Abu Sirga. Fotografía de Alberto Guerrero.	433
Fig. 259.- Detalle de la denominada “columna sangrante”. Fotografía del doctorando.	434
Fig. 260.- Detalle de una cata de limpieza a punta de bisturí en las columnas de la cripta para eliminar los restos de cemento. Fotografía de Alberto Guerrero.	435
Fig. 261.- Antonio Sánchez-Barriga realizando los test de limpieza en las pinturas del entablamento de la iglesia de San Sergio en presencia de Santiago Mijangos (izquierda) y Alberto Guerrero (derecha). Fotografía de María Ballesteros.	437
Fig. 262.- Restauradora musulmana realizando labores de consolidación en la decoración pintada del dintel de madera de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.	438
Fig. 263.- Restaurador copto realizando labores de limpieza en las pinturas del dintel de madera policromada de la iglesia de Abu Sirga. Destacar el tatuaje de la cruz bajo la muñeca. Fotografía de Antonio Sánchez-Barriga.	438
Fig. 264.- Estado de los muros interiores de Abu Sirga en el año 2010. Fotografía del doctorando.	439
Fig. 265.- Interior de la iglesia de Abu Sirga tras eliminarse recientemente los enfoscados. Fotografía de Joe AZ obtenida de Google (15/12/2015).	440
Fig. 266.- Progresión de los trabajos de consolidación del muro que hay sobre la escalera del muelle sur y del enfoscado final con cal y arena. Fotografías del doctorando.	441
Fig. 267.- Primera cata en el remate del ábside derecho previa a descubrir los restos de pinturas murales medievales. Fotografía del doctorando.	442
Fig. 268.- Detalle de uno de los personajes representados en las pinturas murales del ábside derecho tras ser completamente descubierto. Fotografía del doctorando.	443
Fig. 269.- Letrero colocado en el área del Viejo Cairo informando sobre las entidades participantes en el proyecto 102. Fotografía del doctorando.	444
Fig. 270.- Sistema de desagüe alternativo propuesto para la cripta según el dibujo del pintor ucraniano Boris Lugovskoi.	447
Fig. 271.- Letrero del contrato 102 expuesto en el interior de la iglesia de Abu Sirga mientras tuvieron lugar los trabajos de desecación del subsuelo del Viejo Cairo. Fotografías del doctorado.	449
Fig. 272.- Desmontaje del altar colocado durante la restauración llevada a cabo por el <i>Comité</i> a principios del siglo XX antes de la excavación del suelo del <i>haykal</i> . Fotografía del doctorando.	450
Fig. 273.- El inspector de antigüedades Ahmed Abdelrazik (en el centro) comenta las labores realizadas por Mohamed Khalifa (a la izquierda de la imagen), ayudante del arqueólogo Peter Sheehan, en el suelo del <i>haykal</i> al comenzarse su excavación. Fotografía de Jesús Arenas.	451
Fig. 274.- El arqueólogo español Jesús Arenas documentando las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el suelo del <i>haykal</i> central. Fotografía del doctorando.	451
Fig. 275.- Detalle de los trabajos llevados a cabo en el subsuelo de la iglesia de los Santos Sergio y Baco entre los años 80 y 90. Fotografía de Jesús Arenas.	452
Fig. 276.- Estado de la nave izquierda de la cripta a finales del año 2000. Fotografía del doctorando.	453
Fig. 277.- Plano aportado en el informe de Egy-Tech con las cotas en distintos puntos del entorno del Viejo Cairo y la localización del lago de Ain El Sira.	455
Fig. 278.- Planos de la propuesta de Egy-Tech para una nueva intervención para el secado de la cripta. Publicado en <i>Protection and strengthening of the Holy Family Cript at Abu-Serga Church</i>	456
Fig. 279.- Propuesta de drenaje de la cripta de la iglesia de los Santos Sergio y Baco proyectado por José Sancho Roda en junio de 1998 y dibujos en Autocad de Alberto Tardón. Archivo Sancho Roda.	458
Fig. 280.- Detalles de la primera cata en el suelo de la cripta. Fotografías del doctorando.	459

Fig. 281.- Mapa utilizado sobre el terreno para identificar la localización de las losas de mármol del suelo de la cripta y su estado de conservación. Fotografía del doctorando.....	460
Fig. 282.- Detalles de la extracción de las losas de mármol del suelo de la cripta. Fotografías de Jesús Arenas.....	460
Fig. 283.- Pieza del pavimento de mármol de la cripta colocado por el <i>Comité</i> a principios del siglo XX tras ser recuperada. Fotografía del doctorando.....	461
Fig. 284.- Almacenamiento del pavimento de mármol de la cripta tras su extracción. Fotografía del doctorando.....	461
Fig. 285.- Cruz del nicho principal de la cripta parcialmente descubierta. Fotografía del doctorando. .	463
Fig. 286.- Eliminación de las capas de cemento hidrófugo de las paredes de la cripta de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	463
Fig. 287.- Plano de Peter Sheehan con la localización de restos del canal de Trajano en Babylon. Publicado en <i>Babylon of Egypt</i> (Figura 19).....	465
Fig. 288.- Alzado axonométrico de la iglesia de Abu Sirga con la localización del muro este del canal de Trajano, las tumbas y los restos de la iglesia anterior. Diseño de Nicholas Warner publicado por Peter Sheehan en <i>Babylon of Egypt</i> (Figura 41).	465
Fig. 289.- Restos de la bóveda que cubría la cámara funeraria en la que aparecieron una cruz de bronce y un anillo de plata. Fotografía del doctorando.	466
Fig. 290.- Escalera de acceso a la misma cámara funeraria aludida en la imagen anterior. Fotografía del doctorando.....	466
Fig. 291.- Hueco a los pies de la cripta consecuencia de la eliminación de sillares. Fotografía de Tim Loveless.....	467
Fig. 292.- Sucesión de estratos en el entorno de la cabecera de la cripta. Fotografía del doctorando.	467
Fig. 293.- Impronta en el borde izquierdo del ábside central de lo que podrían haber sido unos espacios semicirculares. Fotografía de Peter Sheehan publicada en <i>Babylon of Egypt</i> , p. 107.	468
Fig. 294.- Planta propuesta por Peter Sheehan tras las excavaciones arqueológicas realizadas entre los años 2003 y 2004. Publicada en <i>Babylon of Egypt</i> , p. 90.....	469
Fig. 295.- Peter Sheehan supervisando los trabajos arqueológicos en el <i>haykal</i> de Abu Sirga. Fotografía de Jesús Arenas.	470
Fig. 296.- Disposición original de las columnas en la nave derecha de la cripta. Fotografía de Tim Loveless publicada en <i>Babylon of Egypt</i> , pl. 42.....	471
Fig. 297.- Excavación de la línea de drenaje creada en torno a 1990 frente al banzo de mármol que cruza la iglesia de norte a sur. Fotografía del doctorando.....	472
Fig. 298.- Sucesión de estratos en base a las excavaciones arqueológicas. Elaboración propia.....	473
Fig. 299.- Vista axonométrica de los monumentos y restos arqueológicos de la fortaleza romana en el entono de Babylon. Dibujo de Nicholas Warner publicado por Peter Sheehan (Introducción).....	474
Fig. 300.- Reconstrucción de la basílica de Hermópolis publicado en <i>Koptische Kunst; Christentum am Nil</i> . Plano 1.....	475
Fig. 301.- Iglesias del monasterio de Alahan. Plantas obtenidas en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura escrito por Ciryng Mango, p. 71.	477
Fig. 302.- Reconstrucción en perspectiva de la iglesia bizantina de San Tito. Imagen obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 160.....	478
Fig. 303.- Perspectiva de la iglesia de San Clemente (Ankara). Imagen obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 170.....	480
Fig. 304.- Monasterio del Cristo Pantocrátor (Constantinopla). Imagen obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 235.....	480
Fig. 305.- Planta de la iglesia de San Andrés (Peristerai). Imagen obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 208.....	481
Fig. 306.- Iglesia <i>Katholikon</i> (Dafni). Imagen obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 224.	481

Fig. 307.- Planta de la iglesia meridional del monasterio de Constantino Lips (Constantinopla). Imagen obtenida en el tomo dedicado a la arquitectura bizantina de la colección Historia Universal de la Arquitectura, p. 199.....	481
Fig. 308.- Imágenes de Google Earth con la localización de la fortaleza bizantina de Thamugadi (539-540), actual Timgad, entre Argel y Túnez.....	482
Fig. 309.- Capilla de la fortaleza bizantina de Thamugadi. Dibujo de J. Lenne publicado por Jean Lassus en <i>La Forteresse Byzantine de Thamugadi; Fouilles a Timgad, 1938-1956</i> , p. 149.....	483
Fig. 310.- Vista de las ruinas de la capilla de Thamugadi desde los pies. Publicado por Jean Lassus en <i>La Forteresse Byzantine de Thamugadi; Fouilles a Timgad, 1938-1956</i> , p. 148.....	484
Fig. 311.- Vista de las ruinas de la capilla de Thamugadi desde el costado derecho. Publicado por Jean Lassus en <i>La Forteresse Byzantine de Thamugadi; Fouilles a Timgad, 1938-1956</i> , p. 155.....	484
Fig. 312.- (Arriba) Capilla del complejo militar bizantino de Qasr ibn Wardan (Siria). Imagen obtenida de la web www.abiertoporvacaciones.com . (Izquierda) Planta de la capilla de Qasr ibn Wardan (Siria). Imagen obtenida de la web www.brynmaur.edu	486
Fig. 313.- Cruz de bronce y anillo de plata encontrados en una de las capillas funerarias del subsuelo de Abu Sirga antes de ser restaurados. Fotografía del doctorando.....	488
Fig. 314.- Cruces de bendición conservadas en el Museo del Louvre. Publicadas por Rutschowskaya y Bénazeth, p. 213.....	490
Fig. 315.- Pieza circular de vidrio encontrada en las excavaciones del suelo del <i>haykal</i> . Fotografía del doctorando.....	491
Fig. 316.- Recipientes cerámicos aparecidos en la excavación arqueológica bajo la cabecera de la cripta. Fotografía del doctorando.....	492
Fig. 317.- Reconstrucción de los arcos de la cripta con ladrillos similares a los que dispuso el <i>Comité</i> durante su intervención a principios del siglo XX. Fotografía del doctorando.....	492
Fig. 318.- Propuesta realizada por Egy-Tech en junio de 2004 para el suelo de la cripta de Abu Sirga. .493	493
Fig. 319.- Estado de la cripta de Abu Sirga en mayo de 2005. Fotografía del doctorando.....	494
Fig. 320.- Estado de los pies de las naves de la cripta tras la restauración. Fotografía del doctorando....	494
Fig. 321.- Ladrillo arenizado en la fachada oeste. Fotografía del doctorando.....	496
Fig. 322.- Acabado actual del arco de acceso al callejón en el que se encuentra la fachada principal de la iglesia de Abu Sirga. Fotografía del doctorando.....	497
Fig. 323.- Panel de control del sistema anti-incendio de la iglesia de San Sergio. Fotografía del doctorando.....	498
Fig. 324.- Diseños previos elaborados por el doctorando para elevar el baldaquino antes de proceder a la excavación arqueológica del <i>haykal</i>	499
Fig. 325.- Baldaquino de la iglesia de Abu Sirga suspendido del techo. Fotografía de Jesús Arenas.....	500
Fig. 326.- Retirada de las columnas del baldaquino una vez elevada la estructura principal. Fotografía de José Miguel Nieto.....	501
Fig. 327.- Almacenamiento de las columnas del baldaquino y del pavimento de piedra del suelo retirado de las zonas excavadas. Fotografía del doctorando.....	501
Fig. 328.- Recolocación de las columnas una vez realizada la excavación arqueológica y la nueva estructura metálica que hace de suelo. Fotografía de Alberto Guerrero.....	502
Fig. 329.- Detalle del tensado de las cintas de nylon con las cuerdas conectadas a las vigas del techo como protección del iconostasio antes de las excavaciones arqueológicas. Fotografía de Jesús Arenas.....	503
Fig. 330.- Desmontaje de los iconos del iconostasio principal, restaurados en el año 2000, como medida preventiva ante los trabajos arqueológicos. Fotografía del doctorando.....	504
Fig. 331.- Protecciones de los iconostasios, entablamiento de madera y columnas durante el desarrollo de los trabajos arqueológicos. Fotografías del doctorando.....	504
Fig. 332.- Detalle del apeo de la cripta como medida preventiva ante posibles daños derivados de los trabajos arqueológicos en el suelo del <i>haykal</i> . Fotografía del doctorando.....	505
Fig. 333.- Frecuencias de vibración y factor de amplificación registradas por Sayed Hemeda en los suelos de los distintos niveles de la iglesia en 2014.....	506

Fig. 334.- Registro de sismicidad histórica entre el 2200 a.C. y el 2006 d.C. en torno al área de Abu Sirga. Publicado por Sayed Hemeda en el Journal of Civil Engineering and Science, Junio de 2014, p. 120.....	507
Fig. 335.- Componentes del equipo español de restauración mostrando el progreso en los trabajos a miembros de la AECI a finales del año 2000. Fotografía de Alberto Guerrero.....	508
Fig. 336.- Esquema de los criterios de evaluación del proyecto de Abu Sirga elaborado por el doctorando en base al informe de la Evaluación del Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española.	510
Fig. 337.- Relación entre el presupuesto y el gasto realizado en las fases I y II, publicado en la página 49 de la Evaluación del Programa de Patrimonio Cultural de la Cooperación Española.	512
Fig. 338.- Sistema RAPIDOsec instalado en la cripta de Abu Sirga para favorecer el secado de los muros después de la restauración. Fotografía del doctorando.	517
Fig. 339.- José Sancho Roda (sentado a la izquierda) y Antonio Sánchez-Barriga (derecha) durante la entrevista grabada por Televisión Española en Abu Sirga en febrero de 2001. Fotografía de María Ballesteros.	519
Fig. 340.- La reina Sofía de España acompañada de Abuna Bestravros en la iglesia de Abu Sirga durante una visita oficial a Egipto en 2008. Fotografía EFE (4/2/2008).	520
Fig. 341.- Trabajos realizados en noviembre de 2015 sobre los muros interiores de la iglesia de Abu Sirga. Imágenes obtenidas del Facebook de Ibrahim Morgan (20/3/2016).	521
Fig. 342.- Propuesta de planta para el origen de la actual iglesia elaborada por el doctorando en base a la excavación arqueológica, las fuentes y los nuevos paralelismos arquitectónicos establecidos.	536
Fig. 343.- Propuesta de planta elaborada por el doctorando en base a las evidencias formales (marcadas en color rojo) y los datos aportados por las fuentes de la situación en planta de la iglesia de Abu Sirga entre los siglos XIV y XV.	536

ANEXOS

I.- LÍNEA DEL TIEMPO

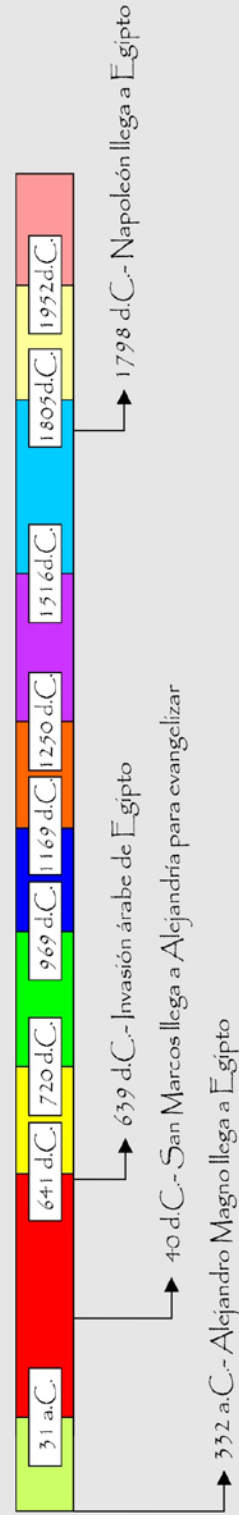
PERIODOS HISTÓRICOS

Línea del Tiempo en Egipto

(Desde su helenización)



HITOS



Relación cronológica de Papas Católicas, Papas Coptos (Patriarcas de Alejandría) y Gobernantes de Egipto desde el inicio de su evangelización a la actualidad

Periodo Romano

Año	Sumo Pontífice	Papa Copto	Gobernante	Año
33	San Pedro		Tiberio (14-37)	33
40	Bethsaida (Galilea). Murió mártir en el año 64 o 67	Marcos (43-68) Murió mártir	Calígula (37-41) Claudio (41-54)	40
50			Nerón (54-68)	50
60				60
70	San Lino (68-92) Volterra, Toscana	Aniano (68-85) Alejandría	Galba (68-69) Otón (69) Vitelio (69)	70
80	San Anacleto (80-92) Roma	Abilio (85-98) Alejandría	Vespasiano (69-79) Tito (79-81)	80
90	San Clemente I (92-99) Roma	Cerdón (98-109) Alejandría	Domiciano (81-96)	90
100	San Evaristo (99-108) Grecia		Nerva (96-98) Trajano (98-117)	100
105	San Alejandro I (108-117) Roma	Apertura del Canal de Trajano (Annis Traianus) hacia el año 100		105
110		Primo (109-122) Desconocida		110
115	San Sixto I (117-128) Roma		Adriano (117-138)	115
120				120
125	San Telesforo (128-138) Grecia	Justo (122-130) Desconocida		125
130		Eumenes (130-142) Desconocido		130
135	San Higinio (138-149) Atenas, Grecia		Antonino Pío (138-161)	135
140	San Pío I (149-157) Aquilea, Italia	Marciano (143-154) Desconocido		140
145				145
150				150
155	San Aniceto (157-168) Siria	Celadio (157-167) Desconocido		155
160			Marco Aurelio y Lucio Vero (161-169)	160
165	San Sotero (168-177) Campania, Italia	Agripino (167-180) Desconocido		165
170			Marco Aurelio (169-177)	170

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
175	San Eleuterio (177-185) Epiro, Grecia		Marco Aurelio y Cómodo (177-180)	175
180		Juliano (180-189) Desconocida	Cómodo (180-192)	180
185				185
190	San Víctor I (186-197) África	Demetrio I (189-231) Desconocida	Pértinax (193)	190
195			Didio Juliano (193)	195
200	San Ceferino (197-218) Roma		Septimio Severo (193-211)	200
205				205
210			Geta y Caracalla (211-212) Caracalla (212-217)	210
215	San Calixto I (218-222) Roma			215
220	San Urbano I (222-230) Roma		Macrino (217-218)	220
225			Heliogábalo (218-222)	225
230	San Ponciano (230-235) Roma	Heraclas (231-247) Desconocida	Alejandro Severo (222-235)	230
235	San Antero (235-236) Grecia			235
240	San Fabián (236-250) Roma		Maximino (235-238)	240
245		Dionisio (247-264) Desconocida	Gordiano I (238)	245
250	San Cornelio (251-253) Roma		Gordiano II (238)	250
255	San Lucino I (253-254) Roma		Balbino y Pupieno (238)	255
260	San Esteban (254-257) Roma		Gordiano III (238-244)	260
265	San Sixto II (257-258) Grecia		Filipo el Arabe (244-249)	265
270	San Dionisio (259-268) Origen desconocido	Máximo (264-282) Desconocida	Trajano Decio (249-251)	270
275	San Félix (269-274) Roma		T. Galo y Volusiano (251-253)	275
280	San Eutiquiano (275-283) Luni, Italia		Valeriano (253-260)	280
285	San Cayo (283-296) Salonia, Dalmacia	Theanas (282-300) Desconocida	Galieno (260-268)	285
290			Claudio II El Gótico (268-270)	290
295			Aureliano (270-275)	295
			Tacito (275-276)	
			Floriano (276)	
			Probo (276-282)	
			Caro (282-283)	
			Numeriano (283-284)	
			Diocleciano (284-305)	
		Comienzo de la Era de los Mártires (284)		

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
300	San Marcelino (296-304) Roma	Pedro I (300-311) Desconocida	Martirio de los santos Sergio y Baco de al-Rusafah (303)	300
305	San Marcelo I (306-309) Roma	Aquilas (311-312) Desconocida	Galerio (305-310)	305
310	San Eusebio (309) Casano, Grecia	Alejandro I (312-326) Desconocida	Constantino I (306-337)	310
313	San Melquiades (311-314) África		Licinio (308-324)	313
			Edicto de Nicomedia (311)	
			Edicto de Tolerancia (313)	

En relación con este trabajo es esencial la infraestructura romana del canal de Trajano, creada a comienzos del siglo II para conectar el río Nilo con el Mar Rojo. Su embocadura se encontraba en lo que en época de Diocleciano se convertiría en el Fuerte Babilonia, y aunque queda mucho por saber sobre este enclave estratégico en el presente trabajo se ha mostrado algo fundamental: que el canal hasta que se cegó pasaba por el interior de la fortaleza. El motivo de su cierre pudo estar en la inestabilidad política y religiosa del país, pero lo que habría que establecer en el futuro es la progresión temporal de su cierre, algo que se intuye pero de lo que no se tienen fechas claras para este tramo en concreto.

Este periodo se corresponde con los primeros siglos del cristianismo, marcado en su última etapa por la persecución y castigo extremo a sus fieles; así como por una profunda crisis territorial en la periferia del Imperio.

De hecho, a este periodo se corresponde el martirio de los personajes bajo cuya advocación se puso la iglesia de Abu Sirga, los oficiales de la legión Sergio y Baco de al-Rusafah. Ocurrió en el año 303 por orden del coemperador Maximiano, personaje que compartió el cargo de Augusto con Diocleciano.

La persecución llevada a cabo en ese momento fue tan grande que los coptos dieron comienzo a su calendario el año de la llegada al poder de Diocleciano (año 284), dándose inicio con ello a la Era de los Mártires, aunque tras el Edicto de Tolerancia (313) la situación de los cristianos se fue normalizando.

Período Cristiano (Copto y Romano/Bizantino)

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
315	San Silvestre I (314-335) Roma			315
320				320
325	Concilio de Nicea (325)			325
330		Atanasio I (326-373) Desconocida		330
335	San Marcos (336) Roma	Sínodo de Tiro (335)	Constantino II (337-361)	335
340	San Julío I (337-352) Roma	Sínodo de Antioquia (341)		340
345		Concilio de Síchara (342-345)		345
ARRIANOS				
350	Liberio	Pisto (355-357)		350
355	(352-366) Roma	Gregorio (339-346)		355
360		Jorge (357-361)		360
365	San Dámaso I (366-384) Roma	Sínodo de Seleucia (359)	Juliano (361-363)	360
370		Lucío (365-361) (375-378)	Jovian (363-364)	365
375		Pedro II (375-380) Desconocida	Valens (364-378)	370
380	Concilio de Constantinopla (381)		Gratiano (375-383)	375
385	San Siricio (384-399) Roma	Timoteo I (380-385) Desconocida	Valentino II (375-392)	380
390		Teófilo (385-412) Desconocida	Teodosio I (379-395)	385
395			Edicto de Tesalónica (380)	390
400	San Anastasio I (399-401) Roma		Arcadio (395-408)	395
405	San Inocencio I (401-417) Albano, Italia			400
410			Teodosio II (408-450)	405
415		Cirilo I (412-444) Anba Maqar		410
420	San Zósimo (+17-418) Grecia			415
425	San Bonifacio I (+18-422) Roma			420
430	San Celestino I (422-432) Campania, Italia			425
435	Concilio de Éfeso (431)			430
440	San Sixto III (432-440) Roma			435

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
440	San León I (El Magno) (440-461) Toscana	Dióscoro (444-451) Desconocida		440
445				445
	Concilio de Éfeso II (449)			
450			Marcian (450-457)	450
	Concilio de Calcedonia (450-451)			
455		Proterio (451-457) Desconocida		455
460	San Hilarión (461-468) Cerdeña	Tímoteo Eluro II "El Gato"	León I (457-474)	460
465		(458-480) Desconocida		465
470	San Simplicio (468-483) Tivoli, Italia	Selló el Cisma en el 457		470
475			Zeno (474-491)	475
480	San Félix II (483-492) Roma	Pedro III (480-488) Desconocida		480
485				485
490	San Gelasio I (492-496) África	Atanasio II (488-494) Desconocida	Anastasio (491-518)	490
495	Anastasio II (496-498) Roma	Juan I (494-503) Anba Maqar		495
500	San Simmaco (498-514) Cerdeña	Juan II (503-515) al-Zujaj (Enaton)		500
505				505
510				510
515	San Hormisdas (514-523) Frosinone, Italia	Dioscoro II (515-517) Desconocida	Justin I (518-527)	515
520		Tímoteo III (517-535) Desconocida		520
525	San Juan I (523-526) Toscana			525
	San Félix III (526-530) Samnio, Italia		Justiniano (527-565)	
530	Bonifacio II (530-532) Roma			530
	Juan II (533-535) Roma			
535	San Agapito I (535-536) Roma	Teodosio I (535-567) Desconocida		535
	San Silverio (536-537) Frosinone, Italia			
540	Vigilio (537-555) Roma			540
545				545
550				550
555	Pelagio (556-561) Roma			555

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
565	Juan III (561-574) Roma	Pedro IV (567-569) al-Zujaj (Enaton)	Justin II (565-578)	565
570		Damián (569-605) Tabur Abu Yuhannis		570
575	Benedicto I (575-579) Roma			575
580	Pelagio II (579-590) Roma		Tiberio (578-582)	580
585			Mauricio (582-602)	585
590	San Gregorio I			590
595	"El Magno" (590-604) Roma			595
600	Sabiniano (604-606) Toscana		Focas (602-610)	600
605	Bonifacio III (607) Roma	Anastasio (605-616) Desconocida		605
610	San Bonifacio IV (608-615) Abruzos, Italia		Heraclio (610-634)	610
615	San Adeodato I (615-618) Roma	Andronico (616-622) Desconocida		615
620	Bonifacio V (619-625) Nápoles, Italia			620
625	Honorio I (625-638) Campania, Italia	Benjamín I (622-661) Qibriyus		625
630				630

Una vez legalizado el cristianismo (313) tardó relativamente poco tiempo en convertirse en religion oficial del Imperio (380). Empezó entonces el intento de manipulación por parte de los gobernantes y una confrontación teológica entre distintos territorios con trasfondo político. El resultado fue que la unidad de la Iglesia se rompió tras el concilio de Calcedonia (451) pero dentro de un marco político-territorial distinto; lo que hizo que en territorios dominados por Bizancio se sometiera por la fuerza a todos aquellos que se opusieran a sus intereses. El caso de Egipto puede ser uno de los más representativos, siendo replanteado el territorio por Justiniano (527-565), quién marginó a los coptos a la vez que tuvo que intentar reforzar las fronteras ante las amenazas externas. La situación fue progresivamente a peor, hasta que finalmente Egipto cayó en manos de los árabes desde el año 641, dando comienzo una profunda islamización del país que marginó a los coptos y los relegó a ser una minoría.

Periodo Medieval (Inicio del dominio musulmán)

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
635			Omar (634-644)	635
640	Severino (640) Roma		Ocupación Árabe del Valle del Nilo (639-641)	640
645	Juan IV (640-642) Dalmacia		'Othman (644-656)	645
	Teodoro I (642-649) Jerusalén			
	San Martín I (649-655) Todi, Italia			
650	San Eugenio I (654-657) Roma		'Ali (656-661)	650
655	San Vitaliano (657-672) Segni, Italia		Al-Hasan b. 'Ali (661)	655
660			Mu'awiyah I (661-681)	660
665		Agatón (661-677) Alejandría		665
670	Adeodato II (672-676) Roma			670
675	Dono (676-678) Roma	Juan III (677-686) Anba Maqar		675
680	San Agatón (678-681) Sicilia		Yazid I (680-683)	680
	San León II (682-685) Sicilia		Mu'awiyah II (683)	
685	S. Benedicto II (684-685) Roma	Atanasio de Edesa promueve la fundación de la iglesia de Abu Sirga en Misr (685-686)	Marwan I (684-685)	685
	Juan V (685-686) Antioquia		'Abd-al-Aziz ibn Marwan (685-705)	
690	Conón (686-687) Desconocido	Isaac (686-689) Anba Maqar		690
	San Sergio I (687-701) Antioquia	Simón I (689-701) al-Zujaj (Enaton)		
695				695
700	Juan VI (701-705) Grecia	Alejandro II (705-730) al-Zujaj (Enaton)		700
705	Juan VII (705-707) Grecia		al-Walid ibn 'Abd al-Malik (705-715)	705
	Sisínio (708-708) Siria			
710	Constantino (708-715) Siria			710
715	San Gregorio II (715-731) Roma		Sulayman (715-717)	715
			'Umar ibn 'Abd al-Aziz (717-720)	
720			Yazid II (720-724)	720
			Hisham (724-743)	
725				725
730	San Gregorio III (731-741) Siria	Cosmas I (730-731) Anba Maqar		730
735		Teodoro (731-743) Tamnurah (Marcotis)		735
740	San Zacarías (741-752) Grecia	Miguel I (743-767) Anba Maqar	al-Walid ibn Yazid (743-744)	740
			Yazid III (744)	
745			Ibrahim (744)	745
			Marwan II (744-750)	
750			al-Saffah (750-754)	750

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
755	Esteban II (752-757) Roma		al-Mansur (754-775)	755
760	San Pablo I (757-767) Roma			760
765	Esteban III (768-772) Sicilia			765
770		Mina I (767-774) Anba Maqar		770
775	Adriano I (772-795) Roma	Juan IV (775-799) Anba Maqar	Al-Mahdi (775-785)	775
780				780
785			Al-Hadi (785-786) Harun al-Rashid (786-809)	785
790				790
795	San León III (795-816) Roma			795
800		Marcos II (799-819) Anba Maqar		800
805				805
810			Al-Amin (809-813)	810
815	Esteban IV (816-817) Roma		Al-Ma'mun (813-833)	815
820	San Pascual I (817-824) Roma	Jacobo (819-830) Anba Maqar		820
825	Eugenio II (824-827) Roma			825
830	Valentín (827) Roma	Simón II (830) Anba Maqar		830
835	Gregorio IV (827-844) Roma	Yusab I (830-849) Anba Maqar	Al-Mu'tasim (833-842)	835
840				840
845	Sergio II (844-847) Roma		Al-Wathiq (842-847)	845
850	San León IV (847-855) Roma	Miguel II (849-851) Anba Maqar	Al-Mutawakil (847-861)	850
855	Benedicto III (855-858) Roma	Cosmas II (851-858) Anba Maqar		855
860	San Nicolás I "El Magno" (858-867) Roma	Chenuda I (858-880) Anba Maqar	Al-Muntasir (861-862) Al-Musta'in (862-866)	860
865	Adriano II (867-872) Roma		Al-Mu'tazz (866-869)	865
870	Juan VIII (872-882) Roma		Al-Muhtadi (869-870) Ahmed ibn Tulun (870-884)	870

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
880	Marino I (882-884) Toscana	Miguel III (880-907) Anba Maqar		880
885	San Adriano III (884-885) Roma Esteban V (885-891) Roma		Khamarawaih (884-896)	885
890	Formoso (891-896) Desconocida			890
895	Bonifacio VI (896) Roma		Jaysh ibn Khamarawaih (896)	895
900	Esteban VI (896-897) Roma Romano (897) Toscana		Harun ibn Khamarawaih (896-904)	900
905	Teodoro II (897) Roma Juan IX (898-900) Tivoli, Italia		Shayban ibn Ahmad (904)	905
910	Benedicto IV (900-903) Roma León V (903) Ardea, Italia	Gabriel I (909-920) Anba Maqar	Al-Muktafi (904-908) Al-Muqtadir (908-932)	910
915	Sergio III (904-911) Roma Anastasio III (911-913) Roma			915
920	Landón (913-914) Sabina, It. Juan X (914-928) Imola, Italia	Cosmas III (920-932) Desconocida		920
925				925
930	León VI (928) Roma Esteban VII (928-931) Roma		Al-Muhtadi (932-934) Al-Radi (935)	930
935	Juan XI (931-936) Roma León VII (936-939) Roma	Macario I (932-952) Anba Maqar	Tughg al-Ikhshid al-Ikhshid (936-946)	935
940	Esteban VIII (939-942) Roma Marino II (942-946) Roma			940
945	Agapito II (946-955) Roma		Abu al-Qasim Anujur (946-960)	945
950				950
955	Juan XII (955-964) Roma	Teófanos (952-956) Anba Maqar		955
960		Mina II (956-974) Anba Maqar	Abu al-Hasan 'Ali (960-966)	960
965	León VIII (963-965) Roma Benedicto V (964-965) Roma		Abu al-Misk Kafur (966-968)	965
970	Juan XIII (965-972) Roma Benedicto VI (973-974) Roma	Efrén (974-975) Anba Maqar	Abu al-Fawaris ibn 'Ali (968-969)	970
975	Benedicto VII (974-983) Roma	Abraham (975-978) Layman	Al-Muizz li Din Allah al-Fatimi (969-975)	975
980	Juan XIV (983-984) Pavia, It.	Philotheus (979-1003) Anba Maqar	Al-'Aziz (975-996)	980
985	Juan XV (985-996) Roma			985
990				990
995	Gregorio V (996-999) Sajonia, Alemania		Al-Hakim Bi-Amr Allah (996-1021)	995
1000	Silvestre II (999-1003) Aquitania (Francia)			1000

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
1005	Juan XVII (1003) Roma Juan XVIII (1003-1009) Roma	Zacarías (1004-1032) Desconocida		1005
1010	Sergio IV (1009-1012) Roma			1010
1015	Benedicto VIII (1012-1024) Roma			1015
1020			Al-Zahir (1021-1035)	1020
1025	Juan XIX (1024-1032) Roma			1025
1030	Benedicto IX (1032-1044) Roma	Chenuda II (1032-1046) Anba Maqar		1030
1035			Al-Mustansir Abu Tamim (1035-1094)	1035
1040	Silvestre III (1045) Roma			1040
1045	Benedicto IX (1045) Roma Gregorio VI (1045-46) Roma	Christódulo (1047-1077) al-Baramus		1045
1050	Clemente II (1046-47) Sajonia Benedicto IX (1047-1048) R.			1050
1055	Dámaso II (1048) Tirol San León IX (1049-57) Alsacia, Fr.	Traslado de la sede patriarcal de Alejandría a El Cairo		1055
1060	Victor II (1055-57) Baviera, Al. Esteban IX (1057-58) Lorena			1060
1065	Nicolás II (1059-1061) Borgoña Alejandro II (1061-73) Milán			1065
1070	San Gregorio VII (1073-1085) Toscana			1070
1075				1075
1080		Cirilo II (1078-1092) Anba Maqar		1080
1085	Beato Victor III (1086-1087) Benevento, Italia			1085
1090	Beato Urbano II (1088-1099) Francia	Mikha'il IV (1092-1102) Anba Maqa		1090
1095			Al-Musta'li (1094-1101)	1095
1100	Pascual III (1099-1118) Bieda (Ravena)	Macario II (1102-1128) Anba Maqa		1100
1105				1105
1110				1110
1115	Gelasio II (1118-1119) Gaeta, Italia			1115
1120	Calixto II (1119-1124) Borgoña, Francia			1120

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
1130	Honorio II (1124-1130) Ímola, Italia	Gabriel II (1131-1143) Layman	Al-Hafiz (1130-1149)	1130
1135	Inocencio II (1130-1143) Roma			1135
1140				1140
1145	Celestino II (1143-1144) Umbria, Italia	Mikha'il V (1145-1146) Anba Maqar		1145
1150	Lucio II (1144-1145) Bolonia	Juan V (1147-1167) Abu Yuhannis	Al-Zafir (1149-1154)	1150
1155	Beato Eugenio III (1145-1153) Montemano, Pisa		Al-Fa'iz (1154-1160)	1155
1160	Anastasio IV (1153-54) Roma		Al-Adid (1160-1171)	1160
1165	Adriano IV (1154-1159) Langley (Inglaterra)			1165
1170	Alejandro III (1159-1181) Siena	Marcos III (1167-1189) Layman	Salah al-Din Al-Ayyubi (1171-1193)	1170
1175		Hanna el-Abah, ministro copto de Saladino, promueve la restauración de la iglesia de Abu Singa (1171)		1175
1180	Lucio III (1181-1185) Luca			1180
1185	Urbano III (1185-1187) Milán			1185
1190	Gregorio VIII (1187) Benevento	Juan VI (1189-1216) Layman	Al-Aziz 'Imad al-Din (1193-1198)	1190
1195	Clemente III (1187-1191) Roma		Al-Mansur Muhammad (1198-1200)	1195
1200	Celestino III (1191-1198) Roma		Al-'Adil (1200-1218)	1200
1205	Inocencio III (1198-1216) Roma			1205
1210				1210
1215	Honorio III (1216-1227) Roma		Al-Kamil (1218-1238)	1215
1220				1220
1225				1225
1230	Gregorio IX (1227-1241) Anagni, Italia			1230
1235		Cyrilo ibn Laqlaq III (1235-1243) Desconocida	Al-'Adil II (1238-1239)	1235
1240	Celestino IV (1241) Milán		Al-Salih Najm al-Din (1239-1249)	1240
1245	Inocencio IV (1243-1254) Génova			1245
1250		Atanasio III (1250-1261) Anba Maqar	Shajarat al-Durr (1250-1252)	1250

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
1255	Alejandro IV (1254-1261) Roma		'Izz al-Din Aybak (1252-1257) Al-Mansur Nur al-Din - Ali (1257-1259)	1255
1260				1260
1265	Urbano IV (1261-1264) Troyes, Francia	Juan VII (1262-1268) Desconocida	Al-Zahir Baybars (1260-1277)	1265
1270	Clemente IV (1265-1268) Saint Giles, Francia	Gabriel III (1268-1271) Desconocida		1270
1275	Beato Gregorio X (1272-1276) Piacenza, Italia			1275
1280	Beato Inocencio V (1276) Sutron (Saboya)		Barakah Khan (1277-1279) Salamish (1279) Qalawun (1279-1290)	1280
1285	Adriano V (1276) Génova			1285
1290	Juan XXI (1276-77) Lisboa			1290
1295	Nicolás III (1277-80) Roma	Teodosio II (1294-1300) Abu Fanah	Al-Ashraf Khalil (1290-1293) Al-Nasir Muhammad (1294) Al-Adil Kitbugha (1294-1296) Husam al-Din Lajin (1296-1299)	1295
1300	Martín IV (1281-85) Francia	Juan VIII (1300-1320) Shahrán	Al-Nasir Muhammad (1299-1309) Baybars-Jashankir (1309-1310) Al-Malik an-Nasir (1310-1341)	1300
1305	Honorio IV (1285-87) Roma			1305
1310	Nicolás IV (1288-92) Ascoli S. Celestino V (1294-94) Molise			1310
1315	Bonifacio VIII (1294-1303) Anagni			1315
1320	Beato Benedicto XI (1303-1304) Treviso			1320
1325	Clemente V (1305-1314) Villadraut, Francia			1325
1330	Juan XXII (1316-1334) Cahors, Francia	Juan IX (1320-1327) Desconocida		1330
1335		Benjamín II (1327-1339) Jabal Turah		1335
1340	Benedicto XII (1335-1342) Saverdum, Francia	Pedro V (1339-1348) Anba Maqar	Sayf al-Din Abu Bakr (1341) al-Ashraf Kujuk (1342) Al-Nasir Ahmad (1342) Al-Salih Isma'il (1342-1345) Al-Kamil Sha'ban (1346) Al-Muzaffar Hajji (1347) Al-Nasir Hasan (1347-1351) Salih Salah al-Din (1351-1354)	1340
1345	Clemente VI (1342-1352) Maumont, Francia			1345
1350	Inocencio VI (1352-1362) Braisahmont, Francia	Marcos IV (1349-1363) Shahrán		1350
1355				1355
1360	Beato Urbano V (1362-1370) Francia	Juan X (1363-1369) Desconocida	Al-Nasir Hasan (1354-1361) Al-Mansur Muhammad (1361-1363)	1360
1365				1365
1370	Gregorio XI (1370-1378) Maumont, Francia	Gabriel IV (1370-1378) al-Muharraq	Al-Ashraf Sha'ban (1363-1377)	1370

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
1380	Urbano VI (1378-1389) Nápoles LOS PAFAS REGRESAN A ROMA	Mateo I (1378-1409) al-Muharraq	'Ala 'al-Din 'Ali (1377-81) Al-Mansur (1377-1381) Al-Salih al-Din Ajji (1382) Barquq (1383-1389)	1380
1385			Salah Hajji (1389-1390) Barquq (1390-1398)	1385
1390	Bonifacio IX (1389-1404) Nápoles			1390
1395				1395
1400			Al-Nasir Faraj (1398-1405)	1400
1405	Inocencio VII (1404-1406) Sulmona, Italia		Al-Mansur 'Abd al-'Aziz (1405) Al-Nasir Faraj (1406-1412)	1405
1410	Gregorio XII (1406-1417) Venecia	Gabriel V (1409-1427) Qalamun	Al-Adil Musta'in (1412) Shaykh al-Muzaffar (1412-1421)	1410
1415	Martín V (1417-1431) Roma			1415
1420			Ahmad (1421) Sayf al-Din Tatar (1421) Nasir al-Din Muhammad (1421-1422)	1420
1425		Juan XI (1427-1452) Desconocida	Al-Ashraf Barsbay (1422-1438)	1425
1430	Eugenio IV (1431-1447) Venecia		Jamal al-Din Yusuf (1438) Jaqmaq (1438-1453)	1430
1435				1435
1440				1440
1445	Concilio de Florencia (1439-1442)			1445
1450	Nicolás V (1447-1455) Sarzana, Italia	Mateo II (1452-1465) al-Muharraq	Fakhr al-Din 'Uthman (1453)	1450
1453				1453

Tras un primer siglo de tolerancia religiosa los musulmanes convirtieron a los coptos en una minoría que sin llegar a ser exterminada sufriría las consecuencias en determinados momentos. Las cruzadas serían, sin duda, uno de los momentos más delicados, pero con todo no impidieron que los cristianos de Egipto pudieran desarrollar con limitaciones su culto y costumbres.

El Viejo Cairo se convirtió desde que se trasladara la sede patricarcal de Alejandría en un importante enclave cristiano en el que se fundaron varias Iglesias. Una de ellas fue Abu Sirga, que ya había sido inaugurada a finales del siglo VII, pero a la que en torno al siglo XIII se asoció a la presencia de la Sagrada Familia en su cripta.

Edad Moderna

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
1455	Calixto III (1455-1458) Játiva (España)			1455
1460	Pío II (1458-1464) Siena		Shihab al-Din Ahmad (1460)	1460
1465	Pablo II (1464-1471) Venecia	Gabriel VI (1466-1475) Antunigus	Sayf al-din Khushqadam (1460-1467)	1465
1470	Sixto IV (1471-1484) Savona, Italia		Sayf al-Din Yalbay (1467)	1470
1475		Mikha'il VI (1476-1478) Desconocida	Timurbugha (1467)	1475
1480		Juan XII (1479-1482) al-Muharraq	Qa'itbay (1468-1495)	1480
1485	Inocencio VIII (1484-1492) Génova	Juan XIII (1484-1524) al-Muharraq		1485
1490	Alejandro VI (1492-1503) Jativa (España)			1490
1495			Al-Nasir Muhammad (1495-1498)	1495
1500	Pío III (1503) Siena		Al-Zahir Qansuh (1498-1499)	1500
1505	Julio II (1503-1513) Savona, Italia		Al-Ashraf Janbalat (1499-1500)	1505
1510			Qansuh al-Ghuri (1500-1516)	1510
1515	León X (1513-1521) Florencia		Explosión cometida por los Turcos (1517)	1515
1520	Adrián VI (1522-1523) Utrecht (Holanda)		Tuman-bay (1516-1517)	1520
1525	Clemente VII (1523-1534) Florencia	Gabriel VII (1525-1568) Surgan	Selim I (1517-1520)	1525
1530			Sulayman I (1520-1566)	1530
1535	Pablo III (1534-1549) Roma			1535
1540				1540
1545				1545
1550	Julio III (1550-1555) Roma			1550
1555	Marcelo II (1555) Montepulciano			1555
1560	Pablo IV (1555-1559) Nápoles			1560
1565	Pío IV (1560-1565) Milán			1565
1565	San Pío V (1566-1572) Alessandria, Italia	Juan XIV (1570-1585) al-Baramus	Selim II (1566-1574)	1565
1570				1570

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
1575	Gregorio XIII (1572-1585) Bolonia		Murad III (1574-1595)	1575
1580				1580
1585	Sixto V (1585-1590) Áncora, Italia	Gabriel VIII (1586-1601)		1585
1590	Urbano VIII (1590) Roma	Bishoi		1590
	Gregorio XIV (1590-91) Cremona			
1595	Inocencio IX (1591) Bolonia		Muhammad III (1595-1603)	1595
	Clemente VIII			
1600	(1592-1605) Florencia	Marcos V (1602-1618)		1600
		Anba Maqar	Ahmad I (1603-1617)	
1605	León XI (1605) Florencia			1605
	Pablo V (1605-1621) Roma			
1610				1610
1615				1615
1620	Gregorio XV (1621-1623) Bolonia	Juan XV (1619-1634)	Mustafá I (1617-1618)	1620
		Antunigus	Uthman II (1618-1620)	
1625	Urbano VIII (1623-1644) Florencia		Mustafá II (1620-1623)	1625
			Murád IV (1623-1640)	
1630				1630
1635		Mateo III (1634-1649)		1635
		al-Baramus		
1640			Ibrahim I (1640-1648)	1640
1645	Inocencio X (1644-1655) Roma			1645
1650		Marcos VI (1650-1660)	Muhammad IV (1648-1687)	1650
		Antunigus		
1655	Alejandro VII (1655-1667) Siena			1655
1660		Mateo IV (1660-1675)		1660
		al-Baramus		
1665	Clemente IX (1667-1669) Pistoia			1665
1670	Clemente X (1670-1676) Roma			1670
1675	Beato Inocencio XI (1676-1689) Como, Italia	Juan XVI (1676-1718)		1675
		Antunigus		
1680				1680
1685			Sulayman II (1687-1691)	1685
	Alejandro VIII			
1690	(1689-1691) Venecia			1690
	Inocencio XII		Ahmad II (1691-1695)	
1695	(1691-1700) Spinazola, Italia		Mustafá II (1695-1703)	1695

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
1700	Clemente XI (1700-1721) Urbino, Italia		Ahmad III (1703-1730)	1700
1705				1705
1710				1710
1715				1715
1720	Inocencio XIII (1721-1724) Roma	Pedro VI (1718-1726) Antunigus		1720
1725	Benedicto XIII (1724-1730) Bari, Italia	Juan XVII (1726-1745) Antunigus-Bula		1725
1730	Clemente XII (1730-1740) Florencia		Mahmud I (1730-1754)	1730
1735				1735
1740	Benedicto XIV (1740-1758) Bolonia, Italia			1740
1745		Marcos VII (1745-1769) Antunigus		1745
1750				1750
1755			'Otman III (1754-1757)	1755
1760	Clemente XIII (1758-1769) Venecia		Mustafa III (1757-1774)	1760
1765				1765
1770	Clemente XIV (1769-1774) Rimini, Italia	Juan XVIII (1769-1796) Antunigus		1770
1775	Pío VI (1775-1799) Cesena, Italia		'Abd al-Hamid I (1774-1789)	1775
1780				1780
1785				1785
1790			Salim III (1789-1805)	1790
1795				1795

Desde el siglo XIII la iglesia de Abu Sirga ya estuvo asociada para los peregrinos occidentales con la tradición de la presencia de la Sagrada Familia, pero será en la Edad Moderna cuando las referencias se hagan mucho más abundantes y claras. También será su relación con los franciscanos uno de los aspectos más importantes, lo que permitió que el enclave tuviera un nuevo momento de esplendor.

Edad Contemporánea

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
1799	Pío VII (1800-1823) Cesena	Marcos VIII (1796-1809) Antunigus		1799
1805			Muhammad 'Ali (1805-1848)	1805
1810		Pedro VII (1809-1852) Antunigus		1810
1815				1815
1820				1820
1825	León XII (1823-1829) Genga, Spoleto			1825
1830	Pío VIII (1829-1830) Áncona, Italia			1830
1835	Gregorio XVI (1831-1846) Belluno, Italia			1835
1840				1840
1845	Pío IX (1846-1878) Senigallia, Italia		Ibrahim (1848) 'Abbas I (1848-1854)	1845
1850				1850
1855		Cirilo IV (1854-1861) Antunigus	Said (1854-1863)	1855
1860				1860
1865		Bemetrio II (1862-1870) Anba Maqar	Ismail (1863-1882)	1865
1870				1870
1875		Cirilo V (1874-1927) al-Baramus		1875
1880	León XIII (1878-1903) Carpineto romano, Italia		Tawfiq (1882-1892)	1880
1885				1885
1890				1890
1895			'Abbas II (1892-1914)	1895
1900				1900
1905	S. Pío X (1903-1914) Treviso, Italia			1905
1910				1910
1915	Benedicto XV (1914-1922) Génova		Musayn Kamil (1914-1917)	1915

Año	Sumo Pontífice	Patriarca Copto	Gobernante	Año
1920	Pío XI (1922-1939) Milán	Juan XIX (1928-1942) al-Baramus	Foad (1917-1936)	1920
1925			1925	
1930	Pío XII (1939-1958) Roma	Macario III (1944-1945) Bishoi Yusab II (1946-1956) Antunigus	Farouk (1936-1952)	1935
1935			1940	
1940	Juan XXIII (1959-1963) Bergamo, Italia	Cirilo VI (1959-1971) al-Baramus	Muhammad Naguib (1952-1954) Jamal' Abd al-Naser (1954-1970)	1945
1945				1950
1950	Pablo VI (1963-1978) Concesio (Brescia)	Chenuda III (1971-2012) Surjan	Anwar al-Sadat (1970-1981)	1955
1955				1960
1960	Juan Pablo I (1978) Forno di Canale (Belluno)	Husni Mubarak (1981-2011)		1965
1965				1970
1970	San Juan Pablo II (1978-2005) Wadowice, Polonia			1975
1975				1980
1980				1985
1985				1990
1990				1995
1995				2000
2000	Benedicto XVI (2005-2013) Markt am Inn, Alemania	Restauración integral de la iglesia de los Santos Sergio y Baco (1999-2004) y proyecto de desecación del subsuelo del Viejo Cairo con excavación arqueológica de ARCE (2001-2005)		2000
2005		Tesis doctoral: "La iglesia de los Santos Sergio y Baco de Old Cairo y su restauración 1999-2004" (2009-2016).		2005
2010	Francisco (2013 - Momento actual) Buenos Aires, Argentina	Tawadros II (2012 - Momento actual) Bishoy	Husein Fantauí (2011-2012) Mohamed Mursi (2012-2013) Abdel Fatah el-Sisi (2013 - Momento actual)	2010
2011				2011
2012				2012
2013				2013
2014				2014
2015				2015
2016				2016

La relación de papas coptos y de gobernantes egipcios ha sido obtenida en su mayor parte en *The Coptic Encyclopedia*, mientras que la de papas coptos en www.conferenciaepiscopal.es/index/php/papas.html.

II.- CALENDARIO COPTO 2016

enero 2016

1 vie:	22 Koiak 1732
2 sáb:	23 Koiak 1732
3 dom:	24 Koiak 1732
4 lun:	25 Koiak 1732
5 mar:	26 Koiak 1732
6 mié:	27 Koiak 1732
7 jue:	28 Koiak 1732
8 vie:	29 Koiak 1732
9 sáb:	30 Koiak 1732
10 dom:	1 Tobi 1732
11 lun:	2 Tobi 1732
12 mar:	3 Tobi 1732
13 mié:	4 Tobi 1732
14 jue:	5 Tobi 1732
15 vie:	6 Tobi 1732
16 sáb:	7 Tobi 1732
17 dom:	8 Tobi 1732
18 lun:	9 Tobi 1732
19 mar:	10 Tobi 1732
20 mié:	11 Tobi 1732
21 jue:	12 Tobi 1732
22 vie:	13 Tobi 1732
23 sáb:	14 Tobi 1732
24 dom:	15 Tobi 1732
25 lun:	16 Tobi 1732
26 mar:	17 Tobi 1732
27 mié:	18 Tobi 1732
28 jue:	19 Tobi 1732
29 vie:	20 Tobi 1732
30 sáb:	21 Tobi 1732
31 dom:	22 Tobi 1732

febrero 2016

1 lun:	23 Tobi 1732
2 mar:	24 Tobi 1732
3 mié:	25 Tobi 1732
4 jue:	26 Tobi 1732
5 vie:	27 Tobi 1732
6 sáb:	28 Tobi 1732
7 dom:	29 Tobi 1732
8 lun:	30 Tobi 1732
9 mar:	1 Meshir 1732
10 mié:	2 Meshir 1732
11 jue:	3 Meshir 1732
12 vie:	4 Meshir 1732
13 sáb:	5 Meshir 1732
14 dom:	6 Meshir 1732
15 lun:	7 Meshir 1732
16 mar:	8 Meshir 1732
17 mié:	9 Meshir 1732
18 jue:	10 Meshir 1732
19 vie:	11 Meshir 1732
20 sáb:	12 Meshir 1732
21 dom:	13 Meshir 1732
22 lun:	14 Meshir 1732
23 mar:	15 Meshir 1732
24 mié:	16 Meshir 1732
25 jue:	17 Meshir 1732
26 vie:	18 Meshir 1732
27 sáb:	19 Meshir 1732
28 dom:	20 Meshir 1732
29 lun:	21 Meshir 1732

marzo 2016

1 mar:	22 Meshir 1732
2 mié:	23 Meshir 1732
3 jue:	24 Meshir 1732
4 vie:	25 Meshir 1732
5 sáb:	26 Meshir 1732
6 dom:	27 Meshir 1732
7 lun:	28 Meshir 1732
8 mar:	29 Meshir 1732
9 mié:	30 Meshir 1732
10 jue:	1 Paremhat 1732
11 vie:	2 Paremhat 1732
12 sáb:	3 Paremhat 1732
13 dom:	4 Paremhat 1732
14 lun:	5 Paremhat 1732
15 mar:	6 Paremhat 1732
16 mié:	7 Paremhat 1732
17 jue:	8 Paremhat 1732
18 vie:	9 Paremhat 1732
19 sáb:	10 Paremhat 1732
20 dom:	11 Paremhat 1732
21 lun:	12 Paremhat 1732
22 mar:	13 Paremhat 1732
23 mié:	14 Paremhat 1732
24 jue:	15 Paremhat 1732
25 vie:	16 Paremhat 1732
26 sáb:	17 Paremhat 1732
27 dom:	18 Paremhat 1732
28 lun:	19 Paremhat 1732
29 mar:	20 Paremhat 1732
30 mié:	21 Paremhat 1732
31 jue:	22 Paremhat 1732

abril 2016

1 vie:	23 Paremhat 1732
2 sáb:	24 Paremhat 1732
3 dom:	25 Paremhat 1732
4 lun:	26 Paremhat 1732
5 mar:	27 Paremhat 1732
6 mié:	28 Paremhat 1732
7 jue:	29 Paremhat 1732
8 vie:	30 Paremhat 1732
9 sáb:	1 Paremoude 1732
10 dom:	2 Paremoude 1732
11 lun:	3 Paremoude 1732
12 mar:	4 Paremoude 1732
13 mié:	5 Paremoude 1732
14 jue:	6 Paremoude 1732
15 vie:	7 Paremoude 1732
16 sáb:	8 Paremoude 1732
17 dom:	9 Paremoude 1732
18 lun:	10 Paremoude 1732
19 mar:	11 Paremoude 1732
20 mié:	12 Paremoude 1732
21 jue:	13 Paremoude 1732
22 vie:	14 Paremoude 1732
23 sáb:	15 Paremoude 1732
24 dom:	16 Paremoude 1732
25 lun:	17 Paremoude 1732
26 mar:	18 Paremoude 1732
27 mié:	19 Paremoude 1732
28 jue:	20 Paremoude 1732
29 vie:	21 Paremoude 1732
30 sáb:	22 Paremoude 1732

mayo 2016

1 dom:	23 Paremoude 1732
2 lun:	24 Paremoude 1732
3 mar:	25 Paremoude 1732
4 mié:	26 Paremoude 1732
5 jue:	27 Paremoude 1732
6 vie:	28 Paremoude 1732
7 sáb:	29 Paremoude 1732
8 dom:	30 Paremoude 1732
9 lun:	1 Pashons 1732
10 mar:	2 Pashons 1732
11 mié:	3 Pashons 1732
12 jue:	4 Pashons 1732
13 vie:	5 Pashons 1732
14 sáb:	6 Pashons 1732
15 dom:	7 Pashons 1732
16 lun:	8 Pashons 1732
17 mar:	9 Pashons 1732
18 mié:	10 Pashons 1732
19 jue:	11 Pashons 1732
20 vie:	12 Pashons 1732
21 sáb:	13 Pashons 1732
22 dom:	14 Pashons 1732
23 lun:	15 Pashons 1732
24 mar:	16 Pashons 1732
25 mié:	17 Pashons 1732
26 jue:	18 Pashons 1732
27 vie:	19 Pashons 1732
28 sáb:	20 Pashons 1732
29 dom:	21 Pashons 1732
30 lun:	22 Pashons 1732
31 mar:	23 Pashons 1732

junio 2016

1 mié:	24 Pashons 1732
2 jue:	25 Pashons 1732
3 vie:	26 Pashons 1732
4 sáb:	27 Pashons 1732
5 dom:	28 Pashons 1732
6 lun:	29 Pashons 1732
7 mar:	30 Pashons 1732
8 mié:	1 Paoni 1732
9 jue:	2 Paoni 1732
10 vie:	3 Paoni 1732
11 sáb:	4 Paoni 1732
12 dom:	5 Paoni 1732
13 lun:	6 Paoni 1732
14 mar:	7 Paoni 1732
15 mié:	8 Paoni 1732
16 jue:	9 Paoni 1732
17 vie:	10 Paoni 1732
18 sáb:	11 Paoni 1732
19 dom:	12 Paoni 1732
20 lun:	13 Paoni 1732
21 mar:	14 Paoni 1732
22 mié:	15 Paoni 1732
23 jue:	16 Paoni 1732
24 vie:	17 Paoni 1732
25 sáb:	18 Paoni 1732
26 dom:	19 Paoni 1732
27 lun:	20 Paoni 1732
28 mar:	21 Paoni 1732
29 mié:	22 Paoni 1732
30 jue:	23 Paoni 1732

Calendario obtenido de la web calendar.zoznam.sk (23/01/2016).

julio 2016

1 vie:	24 Paoni 1732
2 sáb:	25 Paoni 1732
3 dom:	26 Paoni 1732
4 lun:	27 Paoni 1732
5 mar:	28 Paoni 1732
6 mié:	29 Paoni 1732
7 jue:	30 Paoni 1732
8 vie:	1 Epip 1732
9 sáb:	2 Epip 1732
10 dom:	3 Epip 1732
11 lun:	4 Epip 1732
12 mar:	5 Epip 1732
13 mié:	6 Epip 1732
14 jue:	7 Epip 1732
15 vie:	8 Epip 1732
16 sáb:	9 Epip 1732
17 dom:	10 Epip 1732
18 lun:	11 Epip 1732
19 mar:	12 Epip 1732
20 mié:	13 Epip 1732
21 jue:	14 Epip 1732
22 vie:	15 Epip 1732
23 sáb:	16 Epip 1732
24 dom:	17 Epip 1732
25 lun:	18 Epip 1732
26 mar:	19 Epip 1732
27 mié:	20 Epip 1732
28 jue:	21 Epip 1732
29 vie:	22 Epip 1732
30 sáb:	23 Epip 1732
31 dom:	24 Epip 1732

agosto 2016

1 lun:	25 Epip 1732
2 mar:	26 Epip 1732
3 mié:	27 Epip 1732
4 jue:	28 Epip 1732
5 vie:	29 Epip 1732
6 sáb:	30 Epip 1732
7 dom:	1 Mesori 1732
8 lun:	2 Mesori 1732
9 mar:	3 Mesori 1732
10 mié:	4 Mesori 1732
11 jue:	5 Mesori 1732
12 vie:	6 Mesori 1732
13 sáb:	7 Mesori 1732
14 dom:	8 Mesori 1732
15 lun:	9 Mesori 1732
16 mar:	10 Mesori 1732
17 mié:	11 Mesori 1732
18 jue:	12 Mesori 1732
19 vie:	13 Mesori 1732
20 sáb:	14 Mesori 1732
21 dom:	15 Mesori 1732
22 lun:	16 Mesori 1732
23 mar:	17 Mesori 1732
24 mié:	18 Mesori 1732
25 jue:	19 Mesori 1732
26 vie:	20 Mesori 1732
27 sáb:	21 Mesori 1732
28 dom:	22 Mesori 1732
29 lun:	23 Mesori 1732
30 mar:	24 Mesori 1732
31 mié:	25 Mesori 1732

septiembre 2016

1 jue:	26 Mesori 1732
2 vie:	27 Mesori 1732
3 sáb:	28 Mesori 1732
4 dom:	29 Mesori 1732
5 lun:	30 Mesori 1732
6 mar:	1 Pi Kogi Enavot 1732
7 mié:	2 Pi Kogi Enavot 1732
8 jue:	3 Pi Kogi Enavot 1732
9 vie:	4 Pi Kogi Enavot 1732
10 sáb:	5 Pi Kogi Enavot 1732
11 dom:	1 Thout 1733
12 lun:	2 Thout 1733
13 mar:	3 Thout 1733
14 mié:	4 Thout 1733
15 jue:	5 Thout 1733
16 vie:	6 Thout 1733
17 sáb:	7 Thout 1733
18 dom:	8 Thout 1733
19 lun:	9 Thout 1733
20 mar:	10 Thout 1733
21 mié:	11 Thout 1733
22 jue:	12 Thout 1733
23 vie:	13 Thout 1733
24 sáb:	14 Thout 1733
25 dom:	15 Thout 1733
26 lun:	16 Thout 1733
27 mar:	17 Thout 1733
28 mié:	18 Thout 1733
29 jue:	19 Thout 1733
30 vie:	20 Thout 1733

octubre 2016

1 sáb:	21 Thout 1733
2 dom:	22 Thout 1733
3 lun:	23 Thout 1733
4 mar:	24 Thout 1733
5 mié:	25 Thout 1733
6 jue:	26 Thout 1733
7 vie:	27 Thout 1733
8 sáb:	28 Thout 1733
9 dom:	29 Thout 1733
10 lun:	30 Thout 1733
11 mar:	1 Paopi 1733
12 mié:	2 Paopi 1733
13 jue:	3 Paopi 1733
14 vie:	4 Paopi 1733
15 sáb:	5 Paopi 1733
16 dom:	6 Paopi 1733
17 lun:	7 Paopi 1733
18 mar:	8 Paopi 1733
19 mié:	9 Paopi 1733
20 jue:	10 Paopi 1733
21 vie:	11 Paopi 1733
22 sáb:	12 Paopi 1733
23 dom:	13 Paopi 1733
24 lun:	14 Paopi 1733
25 mar:	15 Paopi 1733
26 mié:	16 Paopi 1733
27 jue:	17 Paopi 1733
28 vie:	18 Paopi 1733
29 sáb:	19 Paopi 1733
30 dom:	20 Paopi 1733
31 lun:	21 Paopi 1733

noviembre 2016

1 mar:	22 Paopi 1733
2 mié:	23 Paopi 1733
3 jue:	24 Paopi 1733
4 vie:	25 Paopi 1733
5 sáb:	26 Paopi 1733
6 dom:	27 Paopi 1733
7 lun:	28 Paopi 1733
8 mar:	29 Paopi 1733
9 mié:	30 Paopi 1733
10 jue:	1 Hathor 1733
11 vie:	2 Hathor 1733
12 sáb:	3 Hathor 1733
13 dom:	4 Hathor 1733
14 lun:	5 Hathor 1733
15 mar:	6 Hathor 1733
16 mié:	7 Hathor 1733
17 jue:	8 Hathor 1733
18 vie:	9 Hathor 1733
19 sáb:	10 Hathor 1733
20 dom:	11 Hathor 1733
21 lun:	12 Hathor 1733
22 mar:	13 Hathor 1733
23 mié:	14 Hathor 1733
24 jue:	15 Hathor 1733
25 vie:	16 Hathor 1733
26 sáb:	17 Hathor 1733
27 dom:	18 Hathor 1733
28 lun:	19 Hathor 1733
29 mar:	20 Hathor 1733
30 mié:	21 Hathor 1733

diciembre 2016

1 jue:	22 Hathor 1733
2 vie:	23 Hathor 1733
3 sáb:	24 Hathor 1733
4 dom:	25 Hathor 1733
5 lun:	26 Hathor 1733
6 mar:	27 Hathor 1733
7 mié:	28 Hathor 1733
8 jue:	29 Hathor 1733
9 vie:	30 Hathor 1733
10 sáb:	1 Koiak 1733
11 dom:	2 Koiak 1733
12 lun:	3 Koiak 1733
13 mar:	4 Koiak 1733
14 mié:	5 Koiak 1733
15 jue:	6 Koiak 1733
16 vie:	7 Koiak 1733
17 sáb:	8 Koiak 1733
18 dom:	9 Koiak 1733
19 lun:	10 Koiak 1733
20 mar:	11 Koiak 1733
21 mié:	12 Koiak 1733
22 jue:	13 Koiak 1733
23 vie:	14 Koiak 1733
24 sáb:	15 Koiak 1733
25 dom:	16 Koiak 1733
26 lun:	17 Koiak 1733
27 mar:	18 Koiak 1733
28 mié:	19 Koiak 1733
29 jue:	20 Koiak 1733
30 vie:	21 Koiak 1733
31 sáb:	22 Koiak 1733

AGRADECIMIENTOS

Llegados a este punto, quisiera agradecer su colaboración a todas aquellas personas que de alguna manera han prestado su apoyo para hacer posible la realización de este trabajo de investigación:

A las directoras de la tesis, Patricia Andrés González y Esther Pons Mellado, por sus orientaciones y aportaciones.

A los directores del proyecto de restauración, José Sancho Roda y Antonio Sánchez-Barriga Fernández, por su confianza y amistad; así como a todos los miembros del equipo de restauración, entre ellos, muy especialmente a Jesús Arenas, Alfonso Arias, María Ballesteros, Carlos González, Alberto Guerrero, José Antonio Martínez, Santiago Mijangos, Alberto Navarro y José Miguel Nieto.

A Gabala Alí Gabala, Secretario General del Consejo Supremo de Antigüedades de Egipto mientras tuvieron lugar los trabajos de restauración de la iglesia de Abu Sirga, por su colaboración para hacer posible el proyecto de restauración; a mi buen amigo Mohammed Khalifa y a Peter Sheeghan, arqueólogos de *American Research Center in Egypt*; al ingeniero Rajan Patel, de *C.C. Johnson & Maltrota*; a Cristóbal López del Toro, Director de Servicios Centrales de la ONG Cooperación Internacional; a Fray Aquilino del Castillo, franciscano y miembro de Custodia de Tierra Santa; a los profesores Salvador Andrés, Julia Ara y Fernando Gutiérrez Baños, por sus consejos y orientaciones; a Teófanos Egido López, Ana María García Allúe, Luisa María Álvarez Vicente, Jaime Rello Lanchares, Víctor Alonso Fox, y María Mireya Alonso Aguilar, por sus impresiones y colaboración en las traducciones; a Mercedes Moreno y a María Cabezudo por el apoyo técnico; y a la Misión Arqueológica Española de Oxirrinco (El-Bahnasa, Egipto) y a Julio César García Rodríguez, por la cesión de imágenes.

Por último, pero muy especialmente, quisiera mostrar mi más profundo agradecimiento a mi esposa, María Jesús Doyague, y a mis padres, Jesús y M^a Antonia, por su apoyo y comprensión; así como tampoco quisiera olvidarme de todas aquellas personas que seguramente me quedaré en el tintero, o que no conozca su nombre, pero que consciente o inconsciente me han ayudado.

Esta tesis doctoral se concluyó el 1 de junio de 2016,
festividad copta de la entrada de la Sagrada Familia en Egipto;
pero como dice el Eclesiástico XVIII, 7:

Cuando un hombre ha acabado, es entonces cuando comienza