

**LA ΚΩΜΑΣΙΑ EN EL EGIPTO
GRECORROMANO. UN ANÁLISIS
RELIGIOSO, HISTORIOGRÁFICO
Y SEMÁNTICO**

THE ΚΩΜΑΣΙΑ IN GRAECO-ROMAN EGYPT.
A RELIGIOUS, HISTORIOGRAPHICAL
AND SEMANTICAL ANALYSIS

Esperanza Macarena Ródenas Perea

Universidad Pablo de Olavide
emrodper@upo.es – <https://orcid.org/0000-0004-1711-8352>

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER

Esperanza Macarena Ródenas Perea, “La κωμασία en el Egipto
grecorromano. Un análisis religioso, historiográfico y semántico”,
ARYS, 23 (2025), pp. 101-132.

DOI: <https://doi.org/10.20318/arys.2025.8857>

Recepción: 13/09/2024 | Aceptación: 30/01/2025

RESUMEN

Κωμασία (“procesión”) y sus derivados (como κωμαστής, “persona que transporta imágenes”) son términos que aparecieron de una manera completamente nueva en el Egipto grecorromano. Aunque la κωμασία pertenecía al ámbito de las procesiones, en lengua griega en Egipto se conocen igualmente otras palabras que hacen referencia al rito procesional, como πομπή, πομπαγωγία o ἐξοδεία, por lo que hoy día existe un debate sobre el significado concreto de κωμασία. Hay, así, quien considera que se trataba de una ceremonia celebrada con ocasión del *adventus* o llegada de un personaje importante, mientras que otros defienden que la κωμασία sería una procesión en la que se transportaban las imágenes de los dioses. Finalmente, algunos autores hacen hincapié en su posible vertiente oracular. De todos estos planteamientos, me centraré en particular en la definición de κωμασία como la procesión que transporta imágenes de los dioses. La movilidad de las estatuas de los dioses en Egipto, en torno a la cual se articularon algunas de sus fiestas religiosas más significativas (como el festival de Opet o la Bella Fiesta del Valle, entre muchas otras), permiten interrogarse sobre la originalidad de la κωμασία y de sus derivados. Para tratar de contribuir a aclarar su significado, en el siguiente artículo analizaré la κωμασία y sus derivados en varios frentes: su origen etimológico, su contextualización en el ámbito general de las procesiones en Egipto, el debate acerca de su significado y su evolución diacrónica, en la que pudo intervenir la convivencia entre las costumbres egipcias y la progresiva adopción de rasgos grecorromanos vinculados al culto de los dioses y de los gobernantes.

PALABRAS CLAVE

Culto imperial; Egipto grecorromano; *Komastai*; *Komastes*; Procesión.

ABSTRACT

Κωμασία (“procession”) and its derivatives (such as κωμαστής, “one who carries images”) are words that appear in an entirely new way in Graeco-Roman Egypt. However, even if the κωμασία is related to processions, many other Greek words referring to the processional rite are also attested in Egypt, such as πομπή, πομπαγωγία o ἐξοδεία, which is why there is still a debate about the specific meaning of κωμασία. Some authors claim that it was a ceremony held on the *adventus* or arrival of an important individual, whereas others believe that it was a procession where images of the gods were carried. Finally, other scholars emphasize its oracular aspect. From all of these definitions, I will focus on the κωμασία as a procession where the images of the gods were carried. The mobility of the statues of the gods in Egypt, around which some of its most important religious festivals were articulated (such as the Opet Festival, the Beautiful Feast of the Valley, among others), make us ponder about the originality of the term κωμασία and its derivatives. To try to clarify its meaning, in this paper I will analyze several aspects of the κωμασία and its derivatives: their etymology, their contextualization within the general context of processions in Egypt, the debate on its meaning as well as their diachronic evolution, where both Egyptian tradition and the progressive adoption of Graeco-Roman traits related to the cult of the gods and the rulers may have intervened.




KEYWORDS

Graeco-Roman Egypt; Imperial cult; *Komastai*; *Komastes*; Procession.

1. INTRODUCCIÓN. EL MOVIMIENTO DE LAS IMÁGENES EN LAS PROCESIONES FESTIVAS DE ÉPOCA DINÁSTICA Y LA TERMINOLOGÍA PROCESIONAL EN EGIPTO

En las procesiones egipcias – designadas comúnmente en lengua egipcia *pṛt*/*pṛw* (“salida”) o *šḥ*¹ (“causar la aparición de un dios”) –, asistimos al único momento en el que el devoto podía ver la capilla o la imagen del dios, normalmente confinada en el santuario de su templo. Los sacerdotes transportaban a cuestas la barca sagrada con la estatua del dios, que yacía atesorada dentro de una capilla de madera, alrededor de la ciudad, la aldea o el templo, en lo que se entendía como el viaje sagrado de la divinidad. Las procesiones se realizaban siguiendo un calendario, de forma regular o puntual, y solían componerse de varias partes.²

Al inicio de la procesión solía desfilan el capellán con un incensario para ahuyentar posibles fuerzas malignas. Detrás de él marchaba la barca sagrada del dios o las barcas de varios dioses. Para poder reconocer al dios que viajaba en la barca, en la proa y la popa de las barcas solían figurar la cabeza de dicho dios y otras insignias sagradas. Diversos sacerdotes desfilaban en la procesión entonando

1. Stadler, 2008, p. 3. Para los términos egipcios, consultar el TLA: *pṛt*,  (ID 60280); *pṛw*  (ID 61140), *šḥ*,  (ID 141800). En demótico también se utilizaba *pṛ* (“procesión”, TLA ID d1990), *ḥ* (“procesión, festival, ascensión, aparición”, TLA ID dm699) y el verbo *ḥ-j-q* (“procesionar”, TLA ID dm6977). Del egipcio y demótico *pṛ* surgiría la palabra copta *παγρε* (“crecer, crecimiento”, TLA ID C2944) y *πειρε* (“salida, relato”, TLA ID C2871; Černý, 1976, p. 127). El egipcio y demótico *ḥ* daría lugar al copto *Ⲭⲁ* (“festival, ascensión”, TLA ID C5684). Desconozco el término exacto para “procesión” en copto, aunque Crum traduce *ⲡⲉⲛⲓⲙⲟⲗⲉ* por “procesión con gongs” (Crum, 1939, p. 166).

2. Sauneron, 1960, pp. 107-110; Cabrol, 2001, pp. 1-4 y 711-712. La duración de la procesión dependía, naturalmente, de la fiesta.

himnos, mientras a su alrededor se aglomeraba la multitud en un ambiente de fiesta y algarabía.³

A partir del Reino Nuevo, la práctica oracular dentro de la procesión cobró predominancia. De tal modo, durante las paradas que la procesión realizaba a lo largo del trayecto, la población podía acercarse y hacerle una pregunta al dios. Los sacerdotes movían la barca a modo de respuesta: si se movía hacia adelante, la respuesta era afirmativa, mientras que si reculaba la respuesta era negativa.⁴ Si bien la vertiente oracular solo formaba parte de uno de los muchos elementos que componían la procesión y el aspecto predominante en numerosos festivales seguía siendo el traslado o la visita del dios o los dioses hacia un lugar determinado, durante el Reino Nuevo algunos faraones cuyo ascenso al poder había resultado controvertido, como Hatshepsut, Tutmosis IV o Horemheb, utilizaron el oráculo procesional como una forma de legitimación monárquica.⁵

De tal modo, Silke Roth es de la opinión de que, en mayor o menor medida, todos los grandes festivales egipcios poseían numerosos niveles de significado, y uno de ellos era la legitimación faraónica. Aunque este no era siempre el aspecto más primordial del festival o la procesión, el rey solía participar, en teoría, en las fiestas más significativas:⁶ en el festival de Opet,⁷ la tríada divina de Karnak (Amón-Ra, Mut y Khonsu) visitaba al Amón-Ra de Luxor para recuperar su energía y transmitirla al *ka* del rey – y así asegurar su naturaleza como intermediario entre la esfera humana y la divina –; en la Bella Fiesta del Valle,⁸ la imagen de Amón visitaba a los reyes difuntos y era acompañado por el gobernante; en el festival de Min⁹ se

3. Sauneron, 1960, pp. 107-110. No siempre el dios iba custodiado en una capilla dentro de una barca sagrada; en Buta el dios Min desfilaba al aire libre en un carruaje (Sauneron, 1960, p. 93). Sobre la procesión y el material arqueológico relativo a las procesiones tebanas, ver Cabrol, 2001. Sobre la iconografía de la barca procesional en época dinástica (Reino Nuevo), ver Karlshausen, 2009.

4. Sauneron, 1960, p. 95; Baines, 1991, pp. 171-172; Fukaya, 2012a, pp. 191-195.

5. Fukaya, 2012b, pp. 1-3.

6. El protagonista de la fiesta y de la procesión, por lo general, siempre es el dios (Cabrol, 2001, pp. 711-715). Para bibliografía sobre la relación entre la realeza y los festivales, ver Fairman, 1958; Refai, 1998; Roth, 2006.

7. Para bibliografía sobre el festival de Opet, ver Darnell, 2008; Fukaya, 2012a, 2012b, 2019.

8. Para bibliografía sobre la Bella Fiesta del Valle, ver Schott, 1953, LÄ: *Talfest*; Bietak, 2012; Fukaya, 2019.

9. Para bibliografía sobre el festival de Min, ver Bleeker, 1956; Marion, 2022.

celebraban ritos para velar por la continuidad del gobierno real; y en el festival *sed*¹⁰ se renovaba el poder del cargo faraónico.¹¹


La visita que se realizaban los dioses entre ellos, uno de los elementos primordiales de la procesión, también se aprecia en época ptolemaica, como se ve en el encuentro de Horus de Edfu con Hathor de Dendera, donde el rey o su representante¹² también acudían a la ceremonia.¹³ Sin embargo, que la imagen del dios visite al monarca se constata también en algunas celebraciones. Uno de los casos más conocidos es la Bella Fiesta del Valle (*hb-n-înt*)¹⁴ ya mencionada, que en griego se conocía como la διάβασις εἰς τὰ Μερνόνεια¹⁵ (“la travesía de Amón hacia las *Memnoneia*”).¹⁶ En época dinástica, la estatua de Amón era llevada hacia la orilla occidental del Nilo donde visitaba primero el “Templo de los Millones de Años” del faraón reinante para confirmar su poder, y después visitaba los templos de los gobernantes difuntos.¹⁷

10. Para bibliografía sobre el festival *sed*, ver LÄ: *Sedfest*; Uphill, 1965; Hornung & Staehelin, 2006, entre otros.

11. Roth, 2006, pp. 208-213; Stadler, 2008, p. 6. Para un análisis en detalle del componente real en el festival de Min, ver Roth 2006, pp. 220-226. Para el mismo análisis en el festival *sed*, ver Roth, 2006, pp. 226-233.

12. Tradicionalmente se ha considerado que el rey era el único intermediario entre la divinidad y la esfera humana debido a su supuesta capacidad como único sacerdote legítimo. En aquellas ceremonias donde el rey no podía acudir, su rol lo desempeñaba un sacerdote que adoptaba la función sacerdotal del rey. No obstante, esto sido rebatido por Baines, argumentando que la idea de que el faraón era el único sacerdote legítimo es una construcción moderna (Baines, 2021, pp. 73-77 y 96-97).

13. Bonnet, 1952b, pp. 610-611; Stadler, 2008, pp. 4-5. Para bibliografía sobre el festival del encuentro entre Horus de Edfu y Hathor de Dendera, ver Preys, 2000; Coppens, 2009. Para bibliografía sobre las fiestas en los templos de Edfu y Dendera, ver Alliot, 1956 para Edfu. Para Dendera, ver la colección *Le temple de Dendara I-XV* (1934-2007) y la colección *Traduction et index phraséologique I-VI* (1997-2004) del IFAO y del OLA.

14. Para el término egipcio, consultar TLA: *hb-n-jn.t*,  (ID 103440). Para el debate sobre la Bella Fiesta del Valle y su relación con el Festival de la Década en época grecorromana, ver Dogaer, 2020; Smith, 2020-2023.

15. La orilla occidental de Tebas.

16. *P.Tor.Choach*. 12: (...) εἰς τὸ Ἡραῖον εἰσιόντας τὸ ὅμοιον ἐπιτελεῖν καὶ ἐν ταῖς κατ’ ἐνιαυτὸν γινομένης τοῦ Ἄμμωνος διαβάσεσιν εἰς τὰ Μερνόνεια προάγοντος τῆς κωμασίας τὰς καθηκούσας αὐτοῖς λειτουργίας ἐπιτελεῖν καὶ χοαρχοῦντας καὶ εἶναι αὐτῶν γέρας: “(...) y (después) iban al templo de Hera y hacían lo mismo, y en las travesías anuales de Amón a las Memnoneia llevaban a cabo los servicios litúrgicos que precedían a la procesión, y también realizaban ofrendas por los muertos, y esto era para ellos un honor (...)” (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Wilcken, 1935, pp. 162, 8, 20-8, 22).

17. Stadler, 2008, p. 7; Dogaer, 2020, pp. 208-209.

Como veremos más adelante, en el *P.Tor.Choach* 12 (117 a.C.) de mediados de época ptolemaica, la procesión de la Bella Fiesta del Valle seguía celebrándose – con ciertos cambios¹⁸ – y esta era llamada *κωμασία*. También hay ejemplos de la visita de un dios al palacio real, como el viaje que realizaban Montu y Harendotes desde el templo de Medamud en Tebas a la corte del faraón, cuyas imágenes permanecían en las salas palaciegas donde se les realizaban sacrificios para luego ser devueltas al templo al día siguiente.¹⁹ Por último, en el festival *sed*, jubileo real en el que se renovaba la energía del cargo faraónico y se festejaba la continuación del reinado del gobernante vivo, las estatuas de los dioses venidos de distintas partes de Egipto también acudían, según Serge Sauneron, a la ceremonia.²⁰

Las fuentes egipcias en griego utilizan diversos términos para referirse al rito procesional aparte de *κωμασία*. En los decretos ptolemaicos, es decir, los decretos religiosos basados en los encuentros entre el sacerdocio y los gobernantes lágidas como el de Roseta²¹ o Canopo,²² el término que se utiliza es *ἐξοδεία*²³ (“salida procesional”). En la versión egipcia del decreto de Rosetta, *ἐξοδεία* es traducido por *pr* en jeroglífico (“salida”) y por *h'* en demótico (“aparecer”), por lo que sí parece haber una equivalencia semántica entre el jeroglífico y el griego.²⁴ No

18. Dogaer, 2020, pp. 211-212 y 214; Smith, 2020-2023, pp. 49-51, 53-55 y 62-63. Dogaer considera que la celebración de la Bella Fiesta del Valle desapareció probablemente en época grecorromana: bien bajo el reinado de Ptolomeo IX tras haber sofocado la revuelta tebana del año 88 a.C., bien a comienzos de la era romana cuando el prefecto Cornelio Galo pacificó la región (Dogaer, 2020, p. 214). Smith, en cambio, defiende que hay testimonios que demuestran que la Bella Fiesta del Valle continuó celebrándose hasta después del período ptolemaico y quizás hasta el siglo II d.C. (Smith, 2020-2023, pp. 46 y 63-65).

19. *P.Boulaq* 18. Para más información sobre el templo de Medamud en general, los registros arqueológicos y su actividad cultual, ver Relats Montserrat, 2016.

20. Sauneron, 1962, p. 48. Las estatuas de los dioses egipcios en los templos, receptáculos en los que venía a residir el dios, eran objeto de culto diario. Estas se lavaban, vestían y se alimentaban a través del ritual de Apertura de la Boca (Clarysse, 2010, pp. 274-277; Eaton, 2013, p. 19). Sobre el culto diario a las estatuas y su relación con el ritual de Apertura de la Boca, ver Fischer-Elfert, 1998; Moret, 1998; Eaton, 2013.

21. *OGIS* 90: ἐν αἷς ἐξοδεῖται τῶν ναῶν γίνονται.

22. *OGIS* 56: ὅταν αἱ ἐξοδεῖται καὶ πανηγύρεις.

23. De ἐξοδεύω, “salir, partir” (*LSJ*, 38574-38576). El *LSJ* traduce ἐξοδεία [τῶν ναῶν] como “procession from the shrines” (38573-38575).

24. *BM EA* 24 = *OGIS* 90, sección 43. En jeroglífico: *jr jrf hp(r) h'ḫ(w) wx(w) pr(j) ntr m qb.t=f šps r-s' pr=f*, “cuando se celebran grandes fiestas en las que el dios sale de su augusto templo y fuera de su casa” (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Quirke & Andrews, 1988). En demótico: *i.ṯr n' ḫḫ.w ḫ.w ntj-ḫw=w dj.t h' n' ntḫ.w*, “cuando se celebran festivales importantes en los que hacen

obstante, según Antonia Bellantuono, la ἐξοδεία estaba asociada a procesiones relacionadas con mujeres, y en concreto con los honores póstumos rendidos en los decretos a princesas y reinas ptolemaicas.²⁵

Françoise Dunand propuso, a la hora de establecer diferencias entre la πομπή y la κωμασία, que el uso del término πομπή, la palabra tradicional griega para referirse a la procesión, en los papiros egipcios es muy reducido²⁶ en comparación con el término κωμασία, que como veremos a continuación, aparece con frecuencia en la documentación papirológica. En cambio, Dunand considera que πομπή se ve sustituido por el término πομπαγωγία en los papiros.²⁷ Para Dunand la diferencia principal entre πομπή y κωμασία reside en quien participa en ella. En el caso de la κωμασία, los participantes fundamentales serían los sacerdotes (ἱερείς), que según el *Gnomon del Idios Logos*, una serie de regulaciones sobre el sacerdocio y disposiciones judiciales en Egipto de época augustea,²⁸ gozarían de prioridad y privilegios con respecto a los παστοφόροι, sacerdotes de rango menor. Por otro lado, en la πομπή participaría el público y no solo exclusivamente el sacerdocio.²⁹ Françoise Perpillou-Thomas y Philippe-Alexandre Broder utilizan la distinción de Dunand para recalcar la importancia del clero a la hora de mediar entre la imagen del dios y la población en Egipto y esto es lo que explica, según Broder, que la κωμασία sea una procesión que remonta a una tradición indígena egipcia y que esté liderada por sacerdotes.³⁰ Como

aparecer a los dioses” (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Quirke & Andrews, 1988). En griego: καὶ ἐν ταῖς μεγάλαις πανηγύρεσιν, ἐν αἷς ἐξοδεῖται τῶν ναῶν γίνονται, “y en los grandes festivales en los que tienen lugar las procesiones de los santuarios”. Este pasaje y todo el decreto de Rosetta en general se puede consultar en su totalidad en *The Rosetta Stone Online Project*, realizado por el Excellence Cluster Topoi y el Institut für Archäologie de la Universidad Humboldt de Berlín (Werning & Lincke). La sección 43 se puede consultar en: <http://rosettastone.hieroglyphic-texts.net/sections/section-43/>.

25. Bellantuono, 2019, pp. 64-66.

26. Hay ejemplos de πομπή en los papiros, pero todos son del s. VI d.C. en adelante y en relación con juegos circenses (*PHarrauer* 56; *PBingen* 128; *POxy.* LXXIX 5215 y XXXIV 2707). Sí que aparecen con frecuencia términos derivados de πομπή, como εκπομπή, καταπομπή, προπομπή, αναπομπή, etc. En epigrafía solo encontramos el derivado θεόπομπος (*SEG* XVI 864, 22; *SB* I 1473; *Graffites d'Abydos* 225).

27. Dunand, 1969, p. 310. No obstante, el término πομπαγωγία solo aparece en los papiros a partir del s. II d.C. y los ejemplos también son reducidos (*POxy.* XVII 2127; XVIII 2186; XXXVI 2768; XLIII 3101; XLIII 3102; *PSI* V 457; *SB* VI 9161-9162; *BGU* XI 2118). El *LSJ* traduce πομπαγωγία como “conduct of a procession” (88157-88159).

28. Speidel, 2013, pp. 1-2.

29. Dunand, 1969, p. 311.

30. Perpillou-Thomas, 1993, pp. 217-218; Broder, 2008, pp. 121-135.

veremos más adelante, Clemente de Alejandría utiliza tanto κωμασία como πομπή en sus escritos para quizás diferenciar la procesión egipcia de la procesión griega.³¹

El significado de κωμασία ha originado debate acerca de su significado. En un pasaje de Clemente de Alejandría y en el *P.Tor.Choach.* 12 se utiliza el término griego κωμασία para designar procesiones de dioses egipcios, pero hay muchos más ejemplos de κωμασία en las fuentes. Por tanto, resulta conveniente examinar este término y sus derivados para intentar determinar cuál era el significado exacto del término griego, a qué realidad cultural se aplicó en Egipto y la evolución que pudo experimentar a lo largo del tiempo.

2. SEMÁNTICA Y ETIMOLOGÍA

Κωμασία y sus derivados proceden del verbo griego κωμάζω,³² que hace referencia a la idea de celebrar en comunidad, de procesionar o de celebrar el κῶμος,³³ un tipo de desfile o canto que se caracterizaba por la algarabía festiva y la ebriedad de sus integrantes. Estos últimos eran llamados κωμασταί y estaban relacionados con Dioniso y sus festivales.³⁴ Por ende, κωμάζω significaba de forma general participar en una procesión festiva, como revelan testimonios de Píndaro³⁵ o Demóstenes.³⁶

En ocasiones, κωμάζω o κωμάζειν también podía significar de forma genérica disfrutar o divertirse. De hecho, Aristóteles explica que, si bien el género teatral de la comedia (κωμωδία) se asemeja etimológicamente a κωμάζειν, y en ambas palabras se halla la noción de divertirse, el término κωμωδία no procedería del verbo κωμάζειν, sino de los κῶμαι o aldeas por los que el κῶμος solía procesionar.³⁷ Por último, el diccionario Liddle-Scott (LSJ) recoge que, en Egipto, el verbo

31. Perea Yébenes, 2016, p. 104.

32. LSJ, s.v. “κωμάζω”, 63200-63202.

33. LSJ, s.v. “κῶμος”, 63239-63241.

34. Rothwell, 2007, pp. 7-8. De hecho, κωμαστής se utilizaba como epíteto para Dioniso: Ar., *Nub.* 606: κωμαστής Διόνυσος (LSJ, s.v. “κωμαστής”, 63213-63215).

35. Pin., *Nem.* 9, 1: Κωμάσομεν παρ’ Ἀπόλλωνος Σικωνόθε, Μοῖσαι τὰν νεοκτίσταν ἔς Αἴτναν: “Musas, procesionaremos desde el santuario de Apolo en Sicyon hasta la recién fundada Aetna” (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Svarlien, 1990) (LSJ, s.v. “κωμάζω”, 63200-63202).

36. Dem., *XIX* 287, 5: καὶ τοῦ καταράτου Κυρηβίωνος, ὃς ἐν ταῖς πομπαῖς ἄνευ τοῦ προσώπου κωμάζει: “y del abominable Cyrebio, que procesiona en las procesiones sin máscara” (LSJ, s.v. “κωμάζω”, 63200-63202).

37. Arist., *Poet.* 1148a, pp. 36-37: ποιούμενοι τὰ ὀνόματα σημειῖον: αὐτοὶ μὲν γὰρ κῶμας τὰς περιοικίδας καλεῖν φασιν, Ἀθηναίους δὲ δῆμους, ὥς κωμωδοὺς οὐκ ἀπὸ τοῦ κωμάζειν λεχθέντας ἀλλὰ τῇ

κωμάζω aparece con frecuencia y se traduce como “llevar imágenes en procesión” o “procesionar”.³⁸

Según Kenneth S. Rothwell Jr., existen diferencias notables entre el κῶμος y la πομπή, aunque la línea no siempre está tan definida. En el caso de πομπή, Rothwell considera que consistía en una ceremonia más solemne, organizada y formal, aunque reconoce que es difícil a veces establecer claramente la diferencia entre un tipo de celebración y otra en las representaciones. Mientras que el κῶμος estaba orientado al disfrute personal de los celebrantes sin ningún tipo aparente de meta ni coordinación establecida, la πομπή tenía un recorrido preciso con un objetivo final concreto, esto es, el sacrificio.³⁹

A excepción del término κωμαστής, que se había utilizado anteriormente en lengua griega para denominar a los celebrantes en el κῶμος,⁴⁰ los sustantivos que derivan del verbo κωμάζω como κωμασία o el edificio κωμαστήριον aparecen por primera vez en Egipto y con regularidad en los textos papirológicos.⁴¹ Su singularidad ha generado debate entre los académicos, y será el análisis de las fuentes y de las teorías propuestas lo que trataremos en el siguiente apartado.

3. ANÁLISIS DE LAS MENCIONES DE LA ΚΩΜΑΣΙΑ EN EGIPTO

A pesar de su similitud, κωμασία y κωμαστής aparecen en la documentación egipcia en momentos históricos distintos. En los testimonios de los que disponemos hasta el momento, κωμασία aparece por primera vez a mediados del período ptolemaico (mediados del s. II a.C.), y κωμαστής en época romana (s. II d.C.), con

κατὰ κώμας πλάνη ἀτιμαζομένους ἐκ τοῦ ἄστεως; “La prueba está en los nombres. Se dice que las aldeas reciben el nombre de κῶμαι – los atenienses las llaman Demes – y los comediantes se llaman así no por κωμάζειν (“divertirse”), sino porque salían de las ciudades y paseaban alrededor de las aldeas (κῶμα)” (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Fyfe, 1932) (Rothwell Jr., 2007, p. 214, n. 2).

38. LSJ, s.v. “κωμάζω”, 63200-63202.

39. Rothwell Jr., 2007, pp. 8 y 215, n. 13.

40. LSJ, s.v. “κωμασία”, 63210-63212; LSJ, s.v. “κωμαστής”, 63213-63215.

41. Por razones de espacio y por la complejidad de su estudio arqueológico, no analizaré en este trabajo el κωμαστήριον. El análisis del κωμαστήριον fue objeto de una ponencia que di en el XVth Celtic Conference in Classics en Cardiff el 10 de julio de 2024 y sobre la que habrá una publicación futura.

algún dudoso antecedente. Es por ello conveniente contextualizar las fuentes para ayudarnos a averiguar el significado preciso de estas palabras.⁴²

3.1. SOBRE LA ΚΩΜΑΣΙΑ/ΚΩΜΑΖΩ

El término κωμασία aparece en época ptolemaica desde mediados del s. II a.C. en los papiros, si bien también contamos con una inscripción epigráfica. La última mención del término de la que tenemos noticia data del siglo IV d.C. En lo relativo a la localización de estos testimonios, la κωμασία aparece en documentos dispersos por todo el territorio egipcio, desde Menfis hasta Tebas.⁴³

En la documentación de época ptolemaica se han conservado cuatro testimonios sobre la κωμασία: tres de dichos documentos pertenecen al ámbito judicial y tratan de resolver disputas entre egipcios o entre griegos y egipcios.⁴⁴ De tal modo, en uno de los papiros se menciona un contrato del pago mensual que el *Serapeion* de Menfis debía a un κάτοχος, un recluso voluntario que había hecho un juramento de servir al dios y residir en el templo. Entre los otros gastos del templo encontramos una κωμασία.⁴⁵ Otro de los documentos que ya se ha mencionado antes trata sobre las *Memnoneia* en Tebas: este papiro muestra la disputa de la propiedad entre una familia egipcia que trabajaba en servicios funerarios y un militar griego. Uno de los deberes religiosos de la familia egipcia era realizar los servicios litúrgicos que precedían a la procesión (κωμασίας) de Amón hacia las *Memnoneia*, el equivalente directo del festival egipcio de la Bella Fiesta del Valle (*hb-n-ʿnt*), que los griegos tradujeron por ἡ διάβασις εἰς τὰ Μεμνόνεια.⁴⁶ El último papiro trata de una demanda a un λάρχος, un comandante militar de una unidad de soldados egipcios, por parte de unos empleados en el templo de Hermes⁴⁷ en Tebtunis. Estos últimos fueron asal-

42. El índice de todos los testimonios puede consultarse al final del artículo.

43. Fuera de Egipto, se ha encontrado en Tiro una estatua de un sacerdote de Osiris con la inscripción bilingüe προφ[ίτης] Ὁσειριν κωμ[ά]ζω>ν] (Dunand, 1969, p. 311, n. 1).

44. *PLeid.* T = UPZ I 99; *TM Arch id:* 199 (Menfis, 158 a.C.); *PTor.Choach.* 12 (Tebas, 117 a.C.); *PStrash.* 91 (Tebtunis, 86 a.C.).

45. *PLeid.* T = UPZ I 99; *TM Arch id:* 119.

46. *PTor.Choach.* 12. Comentario y traducción parcial en Wilcken, *UPZ* II, 162; Bagnall & Derow, 2004, pp. 218-225. Sobre el enlace de la Μεμνόνεια con la Bella Fiesta del Valle, ver Bonnet, 1952b, p. 611; Dogaer, 2020, p. 209; Smith, 2020-2023, pp. 43-44 y 50.

47. Posiblemente, *interpretatio graeca* de Thoth.

tados en el templo por un grupo de personas que les robaron dinero y objetos, lo que les obligó a no celebrar la procesión de Año Nuevo (τοῦ νέου ἔτους κωμασίας).⁴⁸

No obstante, quizás el documento más significativo es la inscripción *OGIS* 194, inscrita en el templo de Amón-Ra en Karnak en época de Cleopatra VII, que detalla los honores que los sacerdotes tebanos habían otorgado al *epistrategos* Calímaco II por haber restaurado tanto el templo de Karnak como los ritos:

ὥστε ἀφ' ὅ<τ>ου ὁ πατήρ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Καλλιμάχου τοῦ συγγενοῦς καὶ ἐπιστρατήγου [ἀνενεώσατο αὐτὰς ποι]ηθῆναι τὰς τῶν κυρίων θεῶν κωμασίας καὶ πανηγύρεις εἰς μάλα ὁσίως καὶ [κ]α[λ]ῶς ὥσπε[ρ] ἐπὶ τῶν [ἀρχαίων χρόνων·

“puesto que, desde el tiempo de su abuelo, Calímaco, pariente y *epistrategos* [los renovó], las procesiones de los señores dioses y los festivales se han celebrado de la manera más excelente y sagrada, como [en los tiempos antiguos]” (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Burstein, núm. 111).

Calímaco II recibió honores y tributos semejantes a los de un monarca por el sacerdocio de Amón-Ra en Tebas. La ciudad había sufrido daños durante la insurrección del año 88 a.C.,⁴⁹ y Calímaco se encargó de restaurar tanto el edificio como los ritos.⁵⁰ Se entiende que la restauración de aquellas κωμασίας καὶ πανηγύρεις hacen referencia a ritos que contaban con una tradición longeva, y que según la restitución, solo puede referirse a los de época dinástica⁵¹ (ἐπὶ τῶν ἀρχαίων χρόνων). El uso de τῶν κυρίων θεῶν para referirse a los dioses en Egipto está atestiguado en otras fuentes.⁵²

48. *PStrash.* 91.

49. Las insurrecciones egipcias fueron una constante a lo largo del período tardío, sobre todo en la Tebaida. Para más información sobre esta cuestión, ver Veïsse, 2004.

50. Blasius, 2001, pp. 95-97. El decreto no especifica qué templos restaura, pues menciona “los templos de los dioses más grandes y nacionales” (τὰ τε τῶν μεγίστων καὶ πατρώων θεῶν ἱερὰ). Quizás el hecho de que se erijan tres estatuas de Calímaco II en el templo de Amón-Ra (Soter) podría indicar que restauró este templo (τοῦ ἱεροῦ τοῦ μεγίστου θεοῦ Ἀμωναρωθῆρ [τρεῖς εἰκόνας αὐτοῦ]). Blasius sospecha que el decreto se habría colocado enfrente del primer pilono del templo de Amón-Ra (Blasius, 2001, p. 95).

51. Burstein cita la restitución de Hutmacher, 1965, aunque no menciona paralelos (Burstein, 1985, núm. 111).

52. *PTebt.* II 248; *OGIS* 655; *SB* III 6940; Perdrizet & Lefebvre, 1919, núm. 504, 580; *SB* V 7933; *OGIS* 207; *SEG* VIII 841. Belayche considera que el uso del adjetivo κυρίων se usaba para enfatizar el aspecto divino o la experiencia del individuo en relación con su dios (Belayche, 2020, pp. 106-108).

En cuanto a los testimonios del período romano, las κωμασίαι podían ser tanto mensuales como anuales⁵³ y se celebraban en honor de dioses egipcios o greco-egipcios (Soknebytinis o Cronos, Soknopaiois, Isis y Serapis), con un gran número de fuentes atestiguadas en relación con inventarios y gastos de los templos egipcios o greco-egipcios del nomo arsinoíta.⁵⁴ En muchos de estos papiros, la procesión está dedicada al gran dios del templo y se deduce que se trata de una ceremonia fastuosa, lo que parece revelar la importancia de la κωμασία.⁵⁵

Aunque en algunos papiros las κωμασίαι se pueden celebrar en honor a un solo dios,⁵⁶ la mayoría de la documentación y Clemente de Alejandría hablan de la κωμασία τῶν θεῶν⁵⁷ (Clem. Al., *Strom.* V 43, 1):

Ἦδη δὲ κὰν ταῖς καλουμέναις παρ' αὐτοῖς κωμασίαις τῶν θεῶν χρυσαῖ ἀγάλματα, δύο μὲν κύνας, ἓνα δὲ ἱέρακα καὶ ἱβὶν μίαν περιφέρουσι καὶ καλοῦσι τὰ τέσσαρα τῶν ἀγαλμάτων εἴδολα τέσσαρα γράμματα.

“Y lo que entre ellos se llama la Komasía de los dioses, transportan estatuas doradas, dos de perros, una de un halcón, y las cuatro figuras de las estatuas las llaman cuatro letras” (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Wilson).⁵⁸

Como adelantábamos en la introducción, resulta sugerente que más adelante, cuando el autor cristiano se dedica a explicar los ritos egipcios, mencione también

53. Perpillou-Thomas, 1993, pp. 217-218; *CPR* VII 1; *PIFAO* I 16.

54. Por citar algunos ejemplos: *PSI* X 1151 (107/108 d.C., templo de Soknebtynis en Tebtunis); X 1152 (107/108 d.C., templo de Soknebtynis en Tebtunis), *SB* X 10564 (comienzos del s. II d.C., lugar desconocido); *SB* VI 9199 (mediados del s. II d.C., templo de Soknopaiois en Soknopaiois Nesos); *PTebt.* II 598 (finales del s. II d.C., templo de Soknebtynis en Tebtunis); *Sel.Pap.* II 242 (s. III d.C., diario de un *strategos* sobre los ritos que debe supervisar en Elefantina). Los papiros de Tebtunis dan cuenta del pago que se realizaba a los sacerdotes por las procesiones de los dioses en *artabas* por un total de 36 días (*PSI* X 1151-1152; *PTebt.* II 598).

55. Hay otros elementos que muestran la relevancia de la κωμασία: como mencioné previamente, en el papiro sobre la διάβασις εἰς τὰ Μεμνόνεια en Tebas (*PTor.Choach.* 12), la procesión de Amón, quizás uno de los momentos más esenciales de la fiesta, es llamada κωμασία. Además, el hecho de que la κωμασία de la diosa Isis en *Sel.Pap.* II 242 deba ser supervisada por el *strategos* deja entrever que se trataba de una celebración importante.

56. *PSI* X 1151-1152; *Sel.Pap.* II 242; *BGU* I 149.

57. *SB* X 10564; *Stud.Pal.* XXII 183; *PLouv.* I 4; *SB* VI 9199; *PTebt.* II 598; *BGU* I 1 y 149; y II 489. También en época ptolemaica, *OGIS* 194.

58. Wilson, 1867, p. 246.

procesiones, pero utiliza πομπών.⁵⁹ ¿Son tan solo sinónimos, o el teólogo está realizando una distinción entre la procesión griega y la egipcia?⁶⁰ El uso de καλουμέναις παρ' αὐτοῖς parece querer subrayar que el término κωμασίαις es ajeno al autor: lo que cabría preguntarse es si es ajeno por tratarse de una procesión pagana, o por ser una procesión de origen egipcio. Teniendo en cuenta que en el párrafo anterior Clemente se dedica a explicar ciertos símbolos y misterios egipcios, no debería excluirse la posibilidad de que esté aludiendo a una realidad egipcia.⁶¹ Para Perpillou-Thomas, no cabe duda de que la κωμασία es de origen egipcio no solo por los dioses⁶² a los que se les rinde culto o porque gran parte de estas κωμασίαι se celebraban en la χώρα, sino sobre todo porque las κωμασίαι tienen lugar en festivales fundamentales del calendario egipcio como el Año Nuevo, las fiestas del Nilo, festividades isíacas, etc.⁶³

No obstante, Perpillou-Thomas también defiende que al menos en las metrópolis la κωμασία estaba asociada a espacios “griegos”, pues el papiro *BGU* 362 menciona que la imagen del dios procesionaba en el contexto de una κωμασία hacia el teatro en Arsínoe.⁶⁴ En mi opinión, hay varios problemas con esta afirmación. En primer lugar, el papiro *BGU* 362 es el único documento sobre la κωμασία que menciona un teatro, por lo que asumir que el resto de estas procesiones se inscribían en un ámbito “griego” porque se dirigían hacia un teatro resulta algo arriesgado. En segundo lugar, es problemático compartimentar de manera tan rígida un *milieu* griego y un *milieu* egipcio, cuando para época grecorromana ambas culturas se habían entremezclado notablemente.⁶⁵

59. Clem. Al., *Strom.* VI 4, 36, 2: Ὅτις ἐπειτα ὁ <στολιστής> τοῖς προειρημένοις ἔπεται, ἔχων τὸν τε τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδεῖον. οὗτος <οἶδε> τὰ παιδευτικὰ πάντα καὶ <τὰ> μοσχοσφραγιστικὰ καλούμενα· δέκα δὲ ἐστὶ τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνήκοντα τῶν παρ' αὐτοῖς θεῶν καὶ τὴν Αἰγυπτίαν εὐσέβειαν περιέχοντα, οἷον περὶ θυμάτων, ἀπαρχῶν, ὕμνων, ἐλγῶν, πομπῶν ἑορτῶν καὶ τῶν τοῦτοις ὁμοίων: “Detrás de los ya mencionados viene el encargado del vestuario llevando la balanza de la justicia y lo relativa a las libaciones. Este conoce todo lo referente a la disciplina y a la marca de los becerros para el sacrificio. Diez [libros] son los que se refieren al culto de sus dioses y abarcan toda la piedad de los egipcios: lo relativo a sacrificios, primicias, himnos, oraciones, procesiones festivas y cosas semejantes” (trad. Perea Yébenes, 2016, p. 105).

60. Perea Yébenes, 2016, p. 104.

61. Perpillou-Thomas, 1993, p. 217; Perea Yébenes, 2016, p. 104.

62. *Supra* n. 53.

63. Perpillou-Thomas, 1993, p. 218.

64. *BGU* 362, 18: ἐργάταις [κ]ωμάσασι τὸ ζῶανον ἐν τ[ῷ] θεάτρ[ῳ]; Perpillou-Thomas, 1993, pp. 217-218.

65. Sobre esta cuestión, ver Clarysse 1995; 2010; 2019.

Aparte de a los dioses, a partir de mediados del s. II d.C. dichas procesiones se podían realizar para honrar la *τυχή* del emperador, lo que parece enlazar la *κωμασία* con el culto imperial.⁶⁶

παρὰ Τααρθ[ο]ώνιος ἱερᾶς παρθ[ένου] δ[ιὰ -ca.?-]
 ἱερέως Ἀθηνᾶς Θοήριδος κ[α]ὶ Ἰσιδος καὶ [Σαράπιδος καὶ τῶν συννάων θεῶν(?)]
 κεχειρισμένη ὑπὸ τοῦ πλήθ(ους) τῶν ἱερέ[ων -ca.?-]
 κωμασίας ὑπὲρ τῆς τύχης τῶν κυρίων [ἡμῶν Ἀντωνείου καὶ Οὐδήρου(?)]

“De Taarthonis, virgen sagrada, a través de [...], sacerdote de Atenea, Thoeiris e Isis y Serapis [y los dioses que comparten el templo]. Al ser elegida por el cuerpo de sacerdotes [de dicho templo] por [...] y las procesiones por la fortuna de nuestros señores Augusti (?)” (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Rowlandson).

También algunos documentos posteriores muestran que la *κωμασία* se podía celebrar para rendirle culto a los emperadores⁶⁷ y tal vez a sus estatuas,⁶⁸ como muestra para el primer caso el *P.Bad.* IV 89:

[...] [αἰῶ]- νίας ἐπιδόσεως ἐν παλαιοῖς ε[-ca.?- καὶ τῶν ἱερέων]
 κωμαζόντων ὑπὲρ μισθῶν κ[υ]ρίοι[ς -ca.?- τῶν ἀπάντων]
 \θρησκίαν/ περιγράφεσθαι ἐπὶ \χ[ρ]ηστῶν καὶ Ἀγαθοδ[αίμονος -ca.?-]/ {εἰο} τῶν
 κυρίω[ι] οὔ[τως]· τελεσθέντων]
 τῶν ἱερῶν ὑπὲρ τύχης καὶ διαμονῆς [Σεουήρου Ἀλεζάνδρου]
 Εὐσεβοῦς Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ καὶ Ἰουλί[ας Μαμαίας Σεβαστῆς]
 καὶ ἱερᾶς συνκλήτου γείνονται ἀπ’ αἰων[ίας ἐπιδόσεως κατὰ]
 τὸν πάντων Θεῶν Αὐτοκρατόρων ἐθ[ισμὸν κωμασίαι ἐπ’]
 ἀμφόδων δύο , Φρουρίου Λιβός καὶ Φρουρί[ου -ca.?- εἰς τὸ κοι-]
 νὸν ἱερὸν καὶ \ἐξ/ αἰωνίας ἐπιδόσεως εἰς πᾶλλα [καὶ τροφάς, καὶ]
 ἱερέων κωμαζόντων ὑπὲρ μισθῶν καὶ ἱεροπ[οιούντων ὑπὲρ -ca.?-]
 ρων τ[ο]ῦ κυρίου ἡ[μῶν Σεουήρου] Ἀλεζάνδ[ρου -ca.?- ἔστω]
 πᾶσιν εἰρήνη [-ca.?-]

[-ca.?-] α[-ca.?-]

[-ca.?-] τῶν ἡμ[ῶν Θεῶν -ca.?-]

66. *PMert.* II 73.

67. *P.Bad.* IV 89.

68. Sijpesteijn, 1979, pp. 25-27, sobre *P.Mich.* XV 706.

[καὶ Θεῶν] Σεο[υήρων -ca.?- ἐ]κ τῶν σαφ[-ca.?-]
[-ca.?- ἀ]πὸ ιδίω[ν ὄντων....], καὶ αἰωνίας ἐπιδόσε-
[---] [---] τῶν ἡμ[ῶν] [Θεῶν] [---]
[καὶ] [Θεῶν] Σεο[υήρων] [---] [ἐ]κ τῶν σαφ[---]
[---] [ἀ]πὸ ιδίω[ν] [ὄντων] [.] καὶ αἰωνίας ἐπιδόσε-
[ως -ca.?- τ]ῆς ἐπιδόσεως κ[αὶ τῶν ἱερέων] κωμαζόντων ὑπὲρ
[μισθῶν τῇ]ν τῶν ἀπάντων θρησκείᾳ περιγράφεσθαι
[ἐπὶ χρηστ]ῶν καὶ Ἀγαθοδαίμονος {τῆς} τῆς Αἰγύπτου καὶ [...]
[-ca.?-], καὶ συνήθια ἀπὸ δημοσίων ὀνηλα[τ]ῶν ἀμφόδο[υ]
[Φρουρίου ἀπ]ηλ(ιώτου), ἐν ᾧ ἐστὶν τόπω τὸ Καισά[ρ]ων ἱερόν, ἐξ αἰων[ίας]
[ἐπιδόσεως εἰς -ca.?-]ς καὶ τροφάς, καὶ ἱερέων κωμαζόντων ὑπὲρ [μισθῶν]
[χρῆ]]\ [πρώτον μὲ]ν/ [ἱερ]ὰ τελεῖσθαι ὑπὲρ τύχης καὶ διαμονῆ[ς] Ξεου[ήρου Ἀλε-]
[ζάνδρου Εὐσε]βοῦς Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ καὶ Ἰουλί[ας] Μα[μαί]-
[ας καὶ ἱερὰς συγκλήτου, γείνονται ἀπ' αἰων[ίας] ἐπ[ιδόσε]-
[ως κατὰ] τὸν πάντων Θεῶν Αὐτοκρατόρων [ἐθισμὸν κωμασί-]
[αι] ἀπὸ τῶν σύνταξιν [ἐ]κ τοῦ ἱερωτάτου υ[-ca.?-]
[-ca.?-]ατα ἀπὸ ιδίων ὄντων δημοσίων [.]... [-ca.?- τοῦ κυ-]
[ρίου] υἱῶν Σεουήρου [Ἀλεζάνδρου -ca.?-]
[-ca.?-]αιμ[-ca.?-]ων κα[ὶ] [-ca.?-]

“Del donativo perpetuo en los antiguos... de los sacerdotes que procesionan por el salario a los señores... fijar el rito de todos... de las cosas útiles y del Agathos Daimon al señor de este modo una vez terminados/pagados los templos en favor de la fortuna y de la permanencia del Augusto Alejandro Severo Pío Felix y la Augusta Julia Mamea y la sagrada asamblea proceden del donativo perpetuo según la costumbre de todos los dioses emperadores las procesiones por dos calles, del distrito de la ciudadela este y oeste [...] hacia el templo común y del donativo perpetuo hacia los *pallia* y los sustentos... Y de los sacerdotes que procesionan por el salario y que celebran ceremonias por.... De nuestro señor Alejandro Severo... sea para todos la paz.

De nuestros dioses... de los dioses Severos... de los que son propios... Y del donativo perpetuo y de los sacerdotes que procesionan por el salario... fijar el rito de todos de las cosas útiles y del Agathos Daimon de Egipto ... Y las costumbres del distrito de los burreros públicos de la ciudadela este, en el que está el lugar del templo de los Césares, desde el donativo perpetuo hacia.... Los sustentos.... Y de los sacerdotes que procesionan por el salario... Es necesario en primer lugar pagar/finalizar los templos por la fortuna y la permanencia del Augusto Alejandro Severo Pío Felix y la Augusta Julia Mamea y la asamblea sagrada. Proceden del donativo perpetuo según la costumbre de todos los dioses emperadores las procesiones de estos el pago del más sagrado... de los que son propios.... públicos... de nuestro señor Alejandro Severo”.

No obstante, en comparación con los testimonios que han sobrevivido sobre la κωμασία en honor de dioses egipcios, las menciones de la κωμασία dedicada o relacionada con el culto imperial son muy escasas, aunque los testimonios son interesantes.⁶⁹ Quizás el que más ha dado que hablar es el papiro *BGU* 362, que describe las cuentas del templo de Júpiter Capitolino⁷⁰ en Arsínoe en tiempos de Caracalla e incluye algunas precisiones tanto financieras como religiosas sobre el culto imperial. Ulrich Wilcken concluye que los gastos que se invierten en recibir al prefecto Septimio Heráclito forman parte de una visita de este a Arsínoe y al templo. En una parte concreta del documento (pp. 7 y 15-17), se menciona que Ἐργάταις κ[ωμά]σαςι τὸ ζῶανον τοῦ θεοῦ πρὸς [ἀ]πάντη[σιν τοῦ] ἡγεμόνος (“Unos trabajadores procesionarán con la imagen del dios por la visita del prefecto”).⁷¹

A raíz de este testimonio, Ioli Kalavrezou-Maxeiner considera que la κωμασία era una procesión que celebraba el *adventus* o la συνάντησις, esto es, la visita del emperador o de un personaje importante.⁷² Tanto es así que Kalavrezou-Maxeiner no duda en catalogar como κωμασία la procesión de Diocleciano que se observa en los murales conservados en la cámara imperial del templo de Luxor.⁷³ Según la autora, este fenómeno se remonta a las antiguas procesiones egipcias de dioses que se visitaban unos a otros y al faraón y que posteriormente fue mutando al recibimiento de un miembro de la administración o la familia imperial, aunque no cita ningún ejemplo concreto de época dinástica. El hecho de que exista un papiro del siglo III d.C. que describe al *strategos* organizando una κωμασία isíaca demuestra, según Kalavrezou-Maxeiner, que este tipo de rito encontró una posición prevalente en el ámbito militar que podría relacionarlo con el cortejo militar del mural de Diocleciano, aunque el diario atiende más a cuestiones económico-administrativas y religiosas que militares.⁷⁴ Finalmente, la autora también formula la hipótesis, basada en las acuarelas realizadas por Gardner Wilkinson a mediados del s. XIX

69. *PMert.* II 73; *BGU* 362; *PBad.* IV 8; *PMich.* XV 706.

70. Walter Otto considera que se trataría de un templo dedicado a una deidad egipcia y no un templo romano (Otto, 1905, I, p. 10), mientras que para Stefan Pfeiffer es un claro ejemplo de un “ambiente” griego (Pfeiffer, 2010, pp. 259-260).

71. Wilcken, 1885, fr. II, pp. VII, 15-19, 430-431, 436 (trad. Perea Yébenes, 2014, p. 561).

72. Kalavrezou-Maxeiner, 1975, pp. 242-243. Para el templo de Luxor en época de Diocleciano, ver la obra de Jones & McFadden, 2015.

73. Kalavrezou-Maxeiner, 1975, pp. 242-243.

74. *WChr.* 41. Quizás esto es lo que lleva a Franz Bömer, en el breve apartado dedicado a la κωμασία dentro de la voz πομπή de la *PW* (*RE* XXI), a considerar la κωμασία como un tipo de procesión mayormente teofórica – esto es, que su principal objetivo es transportar imágenes de dioses – que

de los frescos de la cámara imperial en Luxor,⁷⁵ que la κωμασία habría contado con estatuas (militares) de los dioses, incensarios, antorchas, flores y un *ferculum* con la estatua de Júpiter que habría ido a recibir personalmente al emperador,⁷⁶ teoría difícil de contrastar con otras fuentes egipcias.

Siguiendo a Kalavrezou-Maxeiner, autores que estudian el culto imperial como Duncan Fishwick establecen que la κωμασία sería una procesión que recibiría a un funcionario de la administración o miembro de la familia imperial. Según el papiro *BGU* 362, las imágenes imperiales del templo se lavaban y decoraban y posteriormente eran transportadas junto con la imagen coronada de Júpiter Capitolino para recibir primero a Septimio Heráclito y después al ἀρχιερέως Aurelio Itálico. La misma ceremonia debía llevarse a cabo durante los cumpleaños de Caracalla y del *divus* Severo, donde se desfilaba en dirección al teatro con la imagen del dios.⁷⁷ Por tanto, si bien Fishwick considera que la κωμασία se organizaba para recibir a un personaje importante, también utiliza este término para referirse a otras celebraciones ajenas al *adventus* pero siempre en consonancia con el culto imperial, como el cumpleaños del emperador o los días epónimos.⁷⁸

Cabría preguntarse hasta qué punto realmente la κωμασία celebraba el *adventus* y si realmente la representación del cortejo de Diocleciano en la cámara imperial de Luxor sería una κωμασία. Es probable que la κωμασία, estrechamente ligada con el culto egipcio y en un determinado momento también asociada al culto imperial, se utilizase para varios ritos entre los que pudo incluirse (aunque no exclusivamente) el *adventus*, como señaló también Fishwick.

Otros autores inciden en el aspecto oracular de la κωμασία, pues esta aparece citada en el contexto de la prohibición que se hace de las prácticas oraculares (μαντείας) en el *P.Coll.Youtie* I 30 = *SB* XIV 12144 de época de Septimio Severo:

[ἐντυχὼν πολλοῖς] οἱ[ηθ]εῖσιν μαντείας τρόποις ἐξαπατᾶσθ[αι]
[ε]ῖθ[έως ἀναγκ]αῖ[ον ἡγη]σάμην περὶ τοῦ μηδένα κίνδυν[ο]

se inscribía en el ámbito militar, aunque no explica el por qué (*PW*, s.v. “Pompa (πομπή)”, pp. 1901 y 1904).

75. Sobre Wilkinson y sus frescos, Kalavrezou-Maxeiner, 1975, pp. 227, 231-232. Las acuarelas de su obra no publicada (MS XXXI en el Instituto Griffith de Oxford) también se pueden vislumbrar en dicho artículo.

76. Kalavrezou-Maxeiner, 1975, pp. 242-243.

77. *BGU* 362, 8-9, 13: ις γεν[ε]θλίων θεοῦ Σεουήρου πατρὸς τοῦ κυ[ρ]ίου ἡμῶν Αὐτοκράτορος Σεουήρου Ἀν[των]ίνου [...] ἐργά[ταις] κωμάσασι τὸ ζόανον [ἐ]ν τ[ῷ] θεάτρ[ῳ] (δραχμαὶ) ις].

78. Fishwick, 1991, pp. 550-551.

τῇ ἀ[νο]ίᾳ αὐ[τ]ῶν ἐπακολουθησῇ σαφῶς πᾶσιν ἐνταῦθα
 διαγ[ορ]εῦσαι εἴρ[γεσ]θ[α]ι τῆς ἐπισφαλοῦς ταύτης περιεργίας.
 μήτ' οὖν διὰ χρη[σ]μῶν ἦτοι ἐνγράφων διὰ γραφῶν ὥς
 ἐπὶ τοῦ θεοῦ διδομένων μήτε διὰ κωμασίας ἀκαλμάτω[ν]

“[Ya que he conocido a muchas personas] que creen haber sido engañadas por medio de la adivinación, [he considerado necesario], para que no derive ningún peligro de su insensatez, estipular aquí inmediatamente a todos que se abstengan de satisfacer una curiosidad que acarrea peligros. Por tanto, que nadie pretenda conocer [lo sobrenatural ni proclame su pericia sobre el futuro], ya sea a través de oráculos (es decir, documentos escritos supuestamente originados en presencia de lo divino) o a través de la procesión de imágenes” (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Horsley).

La popularidad de la procesión debía ser considerable como para que el poder imperial la considerase una amenaza.⁷⁹ La prohibición incluía tanto los oráculos escritos como los procesionales (κωμασίας ἀκαλμάτω[ν]), y no se refería exclusivamente a las prácticas no oficiales, sino también a las ceremonias llevadas a cabo por el sacerdocio. Esto confirma que el oráculo estaba inscrito dentro de las κωμάσιαι.⁸⁰ Como vimos en la introducción, el aspecto oracular de la procesión se llevaba realizando en Egipto desde época dinástica, donde el dios respondía a una petición determinada a través del movimiento de la barca llevada por los sacerdotes.⁸¹ Perpillou-Thomas, en esta misma línea, relaciona la κωμασία con las “salidas procesionales” de las imágenes de época ptolemaica ya mencionadas, las llamadas ἐξοδεῖαι και πανεγύρεις,⁸² lo que, según ella, conllevaría de nuevo una noción oracular.⁸³

Por último, y aunque no ahondaré en esta cuestión porque el estudio teofórico es en sí mismo complejo, resulta conveniente destacar un fenómeno que se da a partir del siglo II d.C., y es que Κωμασία aparece en algunos papiros como un nombre. Se ha conservado un papiro que narra la compra de una esclava llamada Κωμασία en Hermópolis Magna.⁸⁴ Además, en una carta del archivo de Teófanis, un funcionario romano del siglo III d.C., un trabajador de Teófanis llamado Anatolio escribe

79. *SB XIV* 12144; Perpillou-Thomas, 1993, pp. 216-217; Pfeiffer, 2010, pp. 195-196.

80. Pfeiffer, 2010, pp. 195-196.

81. Sauneron, 1960, p. 95; Baines, 1991, pp. 171-172; Fukaya, 2012b, pp. 1-3.

82. *OGIS* 54.

83. Perpillou-Thomas, 1993, pp. 216-217.

84. *P.Coll. Youtie* II 75.

a su amigo Neilos sobre el viaje de Teófanos a Alejandría.⁸⁵ Anatolio le pide a Neilos que salude a sus dos hermanas Neilogeneia y Komasía.⁸⁶

Como deja entrever el pasaje de Clemente de Alejandría por un lado, que llama κωμασία a la procesión donde se transportan imágenes divinas entre los egipcios,⁸⁷ y la constante mención a dioses egipcios en los papiros por otro, la κωμασία podría haber sido un tipo de procesión egipcia que transportaba imágenes de los dioses y que en un determinado momento pasó también a denominar una procesión dedicada al culto imperial. En ambas se destaca el movimiento de la imagen y posiblemente también, el bullicio festivo de dicha procesión.

3.2. SOBRE EL ΚΩΜΑΣΤΗΣ

A diferencia de la κωμασία, el κωμαστής se registra en las fuentes en Egipto a partir de comienzos del siglo II d.C., y solo en los papiros. En el siglo IV d.C. el término deja de usarse en la documentación papirológica, aunque sobrevive en la obra de Sinesio de Cirene siempre en relación con Egipto.⁸⁸ Mientras la κωμασία se registra en diversos lugares de Egipto, la figura del κωμαστής solo figura en papiros procedentes de la ciudad de Oxirrínco o de sus alrededores, excepto un papiro localizado en Soknopaiou Nesos.⁸⁹ Esto se debe probablemente más a la buena preservación de la documentación de Oxirrínco que ha permitido la conservación de más testimonios que a un posible cargo sacerdotal que solo existía a nivel local.

La presencia de κωμασία en la documentación en el período ptolemaico y la ausencia del κωμαστής hasta el s. II d.C. podría sugerir que el cargo del κωμαστής fue una innovación de época romana, aunque existe un testimonio ambiguo de época ptolemaica que podría hablar de un *qmst.w* asociado al culto a los gobernantes.⁹⁰ En ese caso, el κωμαστής ya estaría vinculado al culto real desde el período

85. SB XII 10803.

86. Matthews, 2006, pp. 22-23. Matthews considera que todo el texto está envuelto en un lenguaje metafórico-religioso. ¿Podría tratarse de una personificación alegórica de la κωμασία, como se ve en representaciones antropomórficas de πομπή?

87. Clem. Al., *Strom.* V 43, 1.

88. Sinesio de Cirene, *De providentia* I 94d: κωμασται δὲ καὶ ζάκοροι καὶ προφῆται ψηφοφοροῦσι; “Los que llevan las imágenes sagradas, y los acólitos del templo y los intérpretes de los oráculos votan” (trad. al español de la autora, a partir de la trad. de Cameron & Long, 1993b, p. 347).

89. SB XVI 12833.

90. En un papiro demótico de época de Ptolomeo VIII se habla de la venta de una vaca entre un soldado griego y un sacerdote egipcio (Menu, 1981, pp. 230-233; Jasnow, 1986, p. 307; Vandorpe

lágida. Dadas las dudas con respecto a este último documento, si seguimos la premisa de que fue creado en época romana, el cargo quizás podría haberse creado en una época posterior a Augusto, porque de no ser así es probable que hubiese figurado en las detalladas instrucciones que recoge el *Gnomon del Idios Logos*, que sí regula a los παστώφοροι y a los ἱερείς y menciona el verbo κωμάζω, pero que en cambio no menciona al κωμαστής.⁹¹ Con todo, conviene ser cautos, pues los papiros conservados del *Gnomon del Idios Logos* son versiones del s. I-II d.C. y la escasa documentación papirológica no nos permite realizar afirmaciones certeras.

Las primeras menciones de κωμασταί relacionan la figura directamente con el culto a un dios egipcio o greco-egipcio⁹² (Soknopaios, Isis y Serapis o el Nilo). En cambio, a partir del siglo III d.C. comenzamos a ver que el cargo se asocia de manera frecuente al culto imperial (κωμαστής προ[τομῶν τοῦ] κυρί[ο]υ Σεβαστοῦ καὶ Νίκης⁹³ o el κωμαστής θείων προτομῶν,⁹⁴ “persona que transporta los bustos imperiales – y de Victoria⁹⁵ –”). La desaparición de los κωμασταί asociados a dioses egipcios a partir del siglo III d.C. es interesante: quizás se trate del sesgo parcial de la documentación conservada, o quizás el κωμαστής pudo ver transformada sus funciones y estas se enlazaron al culto imperial.

Los κωμασταί podían desempeñar a su vez el cargo de sacerdotes (ἱερείς) de dioses griegos, como demuestran varios papiros que hablan de un κωμαστής que es a la vez ἱερέυς de Zeus y Hera, y de otros dioses como Coré, Dioniso y Artagatis.

& Clarysse, 1998, p. 139). Algunos autores y el *TLA* consideran que el cargo del sacerdote podría ser *qmst.w*, el equivalente demótico prestado del griego κωμαστής. No obstante, Menu, Jasnow y el propio *TLA* plantean dudas sobre la lectura del término y consideran que es ambiguo o no está verificado (Menu, 1981, pp. 231-232; Jasnow, 1986, p. 307, *TLA* ID dm3504).

91. *Gnomon del Idios Logos* 85-86 y 93-95.

92. *SB* XVI 12833; *POxy.* III 519. De hecho, se han conservado por todo Egipto estatuillas de personajes y dioses (Harpócrates, sobre todo) transportando imágenes divinas de época tardía. Estas imágenes pueden aparecer bien custodiadas en capillas o nichos (algunos ejemplos en: *Louvre* E 26922; E 20615 = *MG* 3116), bien en brazos del individuo o dios representado (algunos ejemplos en: *Louvre* AF 977; E 20805 = *MG* 3306).

93. *POxy.* XII 1449.

94. *POxy.* LXI 1265 y 4125; *PPalau.Rib.* 3.

95. Price, 1984, p. 189: “official who carried the imperial busts”, frente al LSJ, *s.v.* “κωμαστής”: “one who carries sacred images in procession” (63213-63215). Cabe citar que el *TLA* traduce *qmst* por *Prozessionsteilnehmer* (ID dm3504), aunque alude al término demótico. La mayoría de los autores traducen κωμαστής por *carrier* (*POxy.* LXI 4125), *bearer* (*PMich.* XI 610) *celebrant* (*POxy.* XII 1449), *porteur* (*PSI* XVI 1635) o simplemente *komastes* (Sijpejstein & Hermann, 1983, *BASP* 20). Ante la traducción tan variada de la palabra, he optado por utilizar un término más amplio.

Una de estas fuentes además revela que el cargo podía ser hereditario, elemento habitual del sacerdocio de época tardía en Egipto.⁹⁶ Además, autores como Otto, Dunand y Perpillou-Thomas consideran que el κωμαστής era un sacerdote egipcio porque en algunos testimonios hay una relación entre la κωμασία y la αγνεία (“pureza”).⁹⁷ La purificación era un paso esencial que el sacerdote debía realizar antes de rotar con otros sacerdotes e ingresar en el templo, como se ve en el papiro BGUI 149, donde se menciona que los sacerdotes de Thoth que procesionan al dios en una κωμασία deben estar purificados:

εἰς ἔκπεφιν ἱερεῦσι πενταφυλ(ίας) Σοκνοπαίου
θεοῦ μεγάλου μεγάλου (πυροῦ) (ἀρτάβαν) α (γίνονται) (πυροῦ) (ἀρτάβαι) τξε
καὶ ταῖς κωμασίαις τῶν θεῶν τοῖς ἀγνεύουσι ἐκ
περιτροπῆς ἱερεῦσι Θῶθ α ὑπὲρ ἀγνείας
ἡμερῶν ζ ἐξ ἡμερησίων (ἀρτάβας) δ (γίνονται) (πυροῦ) (ἀρτάβαι) κη
Φαῶφι θ ὑπὲρ χρυσώσεως ναοῦ Σοκνοπαίου

“Destinado al cocinado/guiso para los sacerdotes de la quinta *phylé* del gran (gran) dios Soknopaios son una artaba de trigo [y] 365 artabas de trigo... Y para las procesiones de los dioses a los sacerdotes de Thoth que se purifican por la rotación 1 para la purificación de los 7 días son 4 artabas de cada día [y] 28 artabas de trigo, Paophi 9 para el dorado del santuario de Soknopaios”.

Por un lado, cabría preguntarse hasta qué punto es cierta la afirmación de Dunand de que la κωμασία es una ceremonia reservada a los sacerdotes y la πομπή a la población.⁹⁸ Si, como defiende, la κωμασία es de origen egipcio, los sacerdotes desempeñarían un rol más que notorio en la procesión pues llevarían a cuestras la imagen del dios,⁹⁹ pero si la κωμασία tiene lugar fuera del templo, como revelan algunos papiros, no se debe desdeñar la importancia del público. Por otro, sería conveniente definir qué tipo de sacerdote es el que lideraba la κωμασία. Otto hace hincapié en

96. *POxy*: X 1265 y XII 1449; *POslo* 94.

97. Otto, 1905, II, p. 31, n. 3; Dunand, 1969, p. 311, n. 1; Perpillou-Thomas, 1993, p. 216. Ejemplos en BGUI 149, 8; *PTebt*. 298, 68.

98. Dunand, 1969, pp. 310-311.

99. La terminología en lengua egipcia para aquel que porta la imagen o la barca del dios es rica y variada. Algunos ejemplos son *rmn(w)* (𓄏𓄏𓄏: Alliot, 1949, p. 402; *TLA* ID 94310), *ḥꜣt* (𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏: *TLA* ID 63530) o *ḥꜣw* (*TLA* ID 21450).

diferenciar al κωμαστής del παστόφορος, un sacerdote menor.¹⁰⁰ Aún con ello, en época ptolemaica, el *P.Leid.* T demuestra que los παστόφοροι podían organizar una κωμασία, ya que son los que transportan la barca procesional, pero el *Gnomon del Idios Logos* les prohíbe tal derecho en favor de los ἱερείς.¹⁰¹ ¿Son solo estos últimos los que están habilitados para organizar dicha procesión o también los κωμασταί?

Louis Robert asegura que la verdadera función del κωμαστής era transportar exclusivamente las imágenes de culto a la familia imperial en Egipto.¹⁰² Es más, Robert no duda en asociarlo con el σεβαστόφορος, el sacerdote que transporta los bustos imperiales en algunas ciudades griegas.¹⁰³ No obstante, Simon R.F. Price insiste en establecer una diferencia entre el κωμαστής y el σεβαστόφορος basado en la función oracular de la procesión en la que el primero participaba. Como veíamos, en Egipto la imagen del dios normalmente permanecía resguardada en la parte sacra del templo y esta era inaccesible salvo durante las procesiones. Son estas ocasiones festivas, recalca Price, los únicos momentos en los que un devoto podía solicitar algún tipo de servicio oracular, algo que no sucedía en el mundo griego. Es más, Price considera que la tradición de transportar la imagen del dios estaba mucho más extendida en Egipto que en Grecia.¹⁰⁴ Por este motivo, Price establece que “against the Greek background such carrying would have divine associations, but was not invested with the same mystique as in Egypt”.¹⁰⁵ En el contexto imperial, es conveniente preguntarse si el κωμαστής estuvo asociado a algún tipo de función oracular a la hora de transportar las imágenes de los emperadores o no.

Brian Madigan aporta dos contribuciones interesantes al debate. Por un lado, si el κωμαστής puede llevar tanto imágenes de la Victoria como bustos imperiales, entonces el tamaño de la imagen de la Victoria debía ser portátil. Por otro, ante la falta de menciones a un contexto local, Madigan se opone a autores que ven una tradición egipcia en el κωμαστής y propone que esta hace alusión exclusivamente al contexto del culto imperial. Para él, los κωμασταί no serían sacerdotes, sino funcionarios imperiales, y el cargo estaría relacionado con la administración romana, pero no contaría con influencia local alguna.¹⁰⁶

100. Otto, 1905, I, pp. 94-95, ns. 1-2.

101. *P.Leid.* T: τῆς κωμασίας τῶν παστοφόρων; *Gnomon del Idios Logos* 85 y 94.

102. Robert, 1960, p. 320, n. 7.

103. Robert, 1960, p. 323.

104. Price, 1984, pp. 189-190.

105. Price, 1984, p. 190.

106. Madigan, 2013, pp. 26 y 49.

En mi opinión, esta división tan categórica entre lo puramente local y lo “estatal” y entre lo administrativo y lo religioso es una construcción moderna fruto del debate historiográfico sobre el culto imperial en Egipto. Si la κωμασία era una procesión que transportaba imágenes de los dioses, tiene sentido que la palabra κωμαστής se acabase utilizando para denominar a la persona que transportaba la imagen del emperador. Con el desarrollo del culto imperial se precisaba un término que resaltase el privilegio de llevar las imágenes imperiales y quizás por ello se empleó el término κωμαστής.¹⁰⁷ El aumento de las menciones al κωμαστής podría ser consecuencia de lo importante que era llevar la imagen del emperador, algo que tanto dentro como fuera de Egipto gozaba de gran reconocimiento.

4. CONCLUSIONES

Se pueden extraer con cautela varias conclusiones sobre el significado de los términos κωμασία y κωμαστής, y sobre la evolución de las procesiones en el Egipto grecorromano. Para comenzar, κωμασία era un término que aludía a la procesión de los dioses egipcios donde se transportaban sus imágenes. Visto que en los decretos ptolemaicos se utilizaba el término ἐξοδεία (“salidas procesionales”) para referirse a las procesiones, y esta era la traslación del jeroglífico *pr(t)/pr(w)* (“salida”),¹⁰⁸ cabe preguntarse si la κωμασία haría referencia a otro elemento, como quizás el aspecto “jubiloso” de la procesión egipcia. En el mundo griego, el κῶμος del que procede la palabra designaba un tipo de ceremonia informal caracterizada por la diversión. ¿Se utilizó κωμασία para aludir a la procesión de los dioses egipcios con el fin de destacar la algarabía de los festivales egipcios, pues muchos testimonios de época dinástica resaltan el ambiente “alegre” de sus festividades?¹⁰⁹ Un futuro trabajo sobre esta cuestión sería precisamente el análisis de los términos demóticos y coptos para procesión y ver qué tipo de cambios pudieron producirse en aquellas fases de la lengua egipcia.

Aunque solo tenemos un testimonio explícito al respecto, es posible que la κωμασία fuera también una procesión con vertiente oracular, ya que se incluyó

107. Si se cuenta como válido el testimonio ptolemaico donde reza el término demótico *qmst.w* (Menu, 1981, pp. 230-233), y este es un préstamo de un término griego (Vandorpe & Clarysse, 1998, p. 139) que alude a un tipo de sacerdocio de culto real, se podría también argumentar que dicho sacerdocio estaba vinculado en ambas épocas al culto a los gobernantes.

108. Ver n. 24.

109. Varios casos en Roth, 2006, p. 213. Quizás κωμασία también haga alusión al aspecto alborotado y festivo que Heródoto describe sobre algunas procesiones egipcias (Hdt., II 59; 60; 63).

dentro de una prohibición hacia las prácticas oraculares (μαντείας) una vez en época imperial.¹¹⁰ A partir de mediados del s. II d.C. se documenta la celebración de la κωμασία por el emperador o su τυχή. En mi opinión, fue en este período (ante la falta de documentos que la sitúen incluso antes) cuando la función de la κωμασία, ligada previamente a la cultura egipcia y greco-egipcia, se convierte también en una procesión de culto imperial.

Por otro lado, el término κωμαστής aparece a partir del s. II d.C. en los papiros sobre todo del nomo oxirrinquia y ligado a cultos egipcios o greco-egipcios. Es a comienzos del s. III d.C. cuando asume de manera prácticamente exclusiva la función de aquel que transporta los bustos imperiales y de Victoria. Los papiros evidencian que el cargo de κωμαστής podía ser hereditario y podía desempeñarse al mismo tiempo que el de ἱερεὺς. Es por tanto probable que el término κωμαστής procediese de aquel sacerdote que en la κωμασία habría llevado en brazos las imágenes de los dioses y que ahora pasaba a convertirse en el cargo honorífico de aquel que transportaba la imagen del emperador.

Suponer que la κωμασία ve transformada sus funciones al mismo tiempo que aparece la figura del κωμαστής resulta demasiado arriesgado por varios motivos: las fechas no terminan de coincidir, ya que la primera mención a una κωμασία por la τυχή del emperador data de mediados del s. II d.C.¹¹¹ y el primer κωμαστής προτομῶν se atestigua a comienzos del s. III d.C., sin tener en cuenta el ambiguo *qmst.w* que supuestamente aparece en época ptolemaica. En segundo lugar, la relación de la κωμασία con el culto imperial es mucho más precaria en las fuentes en comparación con el κωμαστής, pues la mayoría de los testimonios sobre la κωμασία siempre aluden a dioses egipcios o greco-egipcios mientras que la mayoría de los testimonios del κωμαστής están dedicados al culto imperial. En mi opinión, y siendo consciente de la parcialidad de las fuentes, esto permite suponer que, aunque ambos términos fuesen parecidos e hicieran referencia tanto a la procesión como al transporte de imágenes, la vinculación al “ámbito” egipcio no era igual, aunque una división estática entre lo egipcio y lo grecorromano resulte artificiosa y más en este período. No obstante, el término κωμασία siguió utilizándose sobre todo para designar a las procesiones que honraban a dioses egipcios, mientras que el κωμαστής terminó por convertirse principalmente en la persona que transportaba los bustos imperiales y de Victoria.

110. *SB XIV* 12144.

111. *PMert.* II 73.

Para finalizar, considero que la κωμασία y sus derivados son ejemplos de cómo entre los honores dedicados a los emperadores se utilizaron y transformaron mecanismos locales para difundir la devoción al emperador entre súbditos que provenían de culturas diversas, pero que comprendían bien la veneración del monarca. En Egipto, donde el rito de transportar las imágenes de los dioses contaba con una gran tradición, y donde el faraón acompañaba a dichas imágenes o recibía la visita de las estatuas de los dioses, la procesión de bustos imperiales habría encontrado un lugar idóneo para desarrollarse como forma autóctona del culto a los emperadores.

ANEXO. ÍNDICE DE TESTIMONIOS

TESTIMONIOS DE ΚΩΜΑΣΙΑ/ΚΩΜΑΖΩ

FUENTES LITERARIAS

Gnomon del Idios Logos 85 (Augusto).
Gnomon del Idios Logos 86 (Augusto).
Gnomon del Idios Logos 93 (Augusto).
Gnomon del Idios Logos 94 (Augusto).
Gnomon del Idios Logos 95 (Augusto).
 Clem. Al., *Strom.* V 43, 1 (s. III d.C.).

INSCRIPCIONES

OGIS 194 (Karnak – 39 a.C.).

PAPIROS

P.Leid. T = *UPZ* I 99 (Menfis – 158 a.C.).
P.Tor.Choach. 12 (Tebas – 117 a.C.).
P.Strasb. 91 (Tebtunis – 86 a.C.).
CPR VII 1 (Soknopaiou Nesos – 7-4 a.C.).
P.IFAO I 16 (50-99 d.C.).
PSI X 1151 (Tebtunis – 107/108 d.C.).
PSI X 1152 (Tebtunis – 107/108 d.C.).
P.Tebt. 298 (Tebtunis – 108 d.C.).
SB X 10564 (comienzos del s. II d.C.).
Stud.Pal. XXII 183 (Soknopaiou Nesos – 138 d.C.?).
P.Mert. II 73 (Oxirrincos – 163/164 d.C.).
P.Louvre I 4 (Soknopaiou Nesos – antes del 166 d.C.).
SB XIV 12144 / *P.Call.Youtie* I 30 (198/199 d.C.).
SB VI 9199 (Soknopaiou Nesos – s. II d.C.).
P.El. 97 (nomo Arsinoíta – s. II d.C.).
BGU 489 = *Berl.Pap.* 2407 (nomo Arsinoíta – s. II d.C.).
Berl.Pap. 2488 (s. II d.C.).
SB XVIII 13118 = *P.Tebt.* II 598 (Tebtunis – finales del s. II d.C.).
BGU 362 (nomo Arsinoíta – 214/215 d.C.).
W.Chr. 41 / *P.Par.* 69 / *Sel.Pap.* II 242 (232 d.C. – Elefantina).
P.Bad. IV 89 (Hermópolis – 225-232 d.C.).

SB I 421 (Menfis? – 236 d.C.).
P.Laur. I 13 (nomo Arsinoita – 249/250 d.C.).
P.Mich. XV 706 (s. II-III d.C.).
BGU I 149 (Soknopaiou Nesos – s. II-III d.C.).
BGU I 1 (Fayum – s. III d.C.).
P.Coll.Youtie II 75 (Hermópolis – s. III d.C.).
P.Herm. 2 (Hermópolis? – 317-323 d.C.).
SB XII 10803 (Hermópolis – s. IV d.C.).

TESTIMONIOS DE ΚΩΜΑΣΤΗΣ

FUENTES LITERARIAS

Sinesio de Cirene, *De providentia* I 94s (s. IV d.C.).

PAPIROS

SB XX 14409 = *P.Oxy.* VI 985 (Oxirrínco – 106 ca.).
SB XVI 12833 (Soknopaiou Nesos – 115-119 d.C.).
P.Oxy. III 519 (Oxirrínco – s. II d.C.).
P.Oxy. XII 1449 (Oxirrínco – 213-219 d.C.).
PSI XVI 1635 (Oxirrínco – 258-260 d.C.).
P.Mich. XI 610 (Oxirrínco – 282 d.C.).
P.Oxy. XXXVIII 2855 (Oxirrínco – 291 d.C.).
P.Oslo III 94 (Oxirrínco – s. II-III d.C.).
P.Oxy. XXIV 2421 (nomo Oxirrínquita? – 312-323 d.C.).
P.Oxy. LXI 4125 (Oxirrínco – 322 d.C.).
P.Oxy. X 1265 (nomo Oxirrínquita – 336 d.C.).
P.PalauRib. 3 = *SB* X 10231 (Oxirrínco – s. III-IV d.C.).

OTROS TESTIMONIOS

(κωμαστικαίς) *P.Berl.Leihg.* II 44 (Teadelfia – 157/158 d.C.).

BIBLIOGRAFÍA

- Alliot, Maurice (1949). *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, 1. Bibliothèque d'étude, 20.1. El Cairo: IFAO.
- Bagnall, Roger S. & Derow, Peter (2004). *The Hellenistic Period. Historical Sources in Translation*. Malden, Oxford & Carlton: Wiley-Blackwell.
- Bagnall, Roger *et alii* (ed.) (2013). *Encyclopedia of Ancient History*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Baines, John (1991). Society, Morality and Religious Practice. En Shafer, 1991, pp. 123-200.
- Baines, John (2021). Was the King the Sole Qualified Priest of the Gods? En Collombert *et al.*, 2021, pp. 73-97.
- Belayche, Nicole (2020). *Kyrios and Despotes*. Addresses to Deities and Religious Experiences. En Gasparini *et al.*, 2020, pp. 87-116.
- Bellantuono, Antonia (2019). "Εξοδος nei papiri e nelle iscrizioni. En Bons, Mambelli & Scialabba, 2019, pp. 53-66.
- Bietak, Manfred (2012). Das schöne Fest vom Wüstentale. Kult zur Vereinigung mit den Toten in der thebanischen Nekropole. En Danek & Irmtraud, 2012, pp. 23-35.
- Bleeker, Class J. (1956). *Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest*. Studies in the History of Religions. Supplements to *Numen*, 3. Leiden: Brill (traducido por M. Freie).
- Blasius, Andreas (2001). Army and Society in Ptolemaic Egypt. A Question of Loyalty. *Archiv für Papyrusforschung*, 47.1, pp. 81-98.
- Bonnet, Hans (ed.) (1952a). *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin & Nueva York: De Gruyter.
- Bonnet, Hans (1952b). Prozession. En Bonnet, 1952a, pp. 610-614.
- Bons, Eberhard, Mambelli, Anna & Scialabba, Daniela (eds.) (2019). *Exodos. Storia di un vocabolo*. Bolonia: Il Mulino.
- Bröckelmann, Dirk & Klug, Andrea (eds.) (2006). *In Pharaos Staat. Festschrift für Rolf Gundlach zum 75. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Broder, Philippe-Alexandre (2008). La manipulation des images dans les processions en Grèce ancienne. En Estienne *et al.*, 2008, pp. 121-135.
- Burstein, Stanley M. (1985). *The Hellenistic Age from the Battle of Ipsos to the Death of Kleopatra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cabrol, Agnès (2001). *Les voies processionnelles de Thèbes*. Lovaina: Peeters.
- Calderón Dorda, Esteban & Perea Yébenes, Sabino (eds.) (2016). *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*. Madrid: Signifier Libros.
- Cameron, Alan & Long, Jacqueline (eds.) (1993a). *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley: University of California Press. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft729007zj/>.
- Cameron, Alan & Long, Jacqueline (1993b). Translation of *De Providentia* - Egyptians, or on Providence". En Cameron & Long, 1993a, <https://publishing.cdlib.org/ucpresse-books/view?docId=ft729007zj&chunk.id=d0e20248&toc.id=&brand=ucpress>.

- Černý, Jaroslav (1976). *Coptic Etymological Dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarysse, Willy (1995). Greeks in Ptolemaic Thebes. En Vleeming, 1995, pp. 1-19.
- Clarysse, Willy (2010). Egyptian Temples and Priests. Graeco-Roman. En Lloyd, 2009, pp. 271-290.
- Clarysse, Willy (2019). Ethic Identity. Egyptians, Greeks and Romans. En Vandorpe, 2019, pp. 299-313.
- Collombert, Philippe, Coulon, Laurent, Guermeur, Ivan & Thiers, Chritophe (eds.) (2021). *Questionner le Sphinx. Mélanges offerts à Christiane Zivie-Coche*. El Cairo: IFAO.
- Coppens, Filip (2009). Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Period. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles: <https://escholarship.org/content/t4cd7q9mn/qt4cd7q9mn.pdf>.
- Crum, Walter E. (1939). *A Coptic Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Danek, Georg & Hellerschmid, Irmtraud (eds.) (2012). *Rituale - identitätsstiftende Handlungskomplexe: 2. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2./3. November 2009*, 2012. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Darnell, John C. (2010). Opet Festival. En Dieleman & Wendrich, 2008-2010: <https://escholarship.org/uc/item/4739r3fr>.
- Dieleman, Jacco & Wendrich, Willeke (eds.) (2008-2010). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles: https://escholarship.org/uc/nelc_uee.
- Dogaer, Lauren (2020). The Beautiful Feast of the Valley in the Graeco-Roman Period. A Revised Perspective. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 146, pp. 205-214.
- Dunand, Françoise (1969). Une plainte de pastophores. *Chronique d'Égypte*, 44, pp. 301-312.
- Eaton, Katherine (2013). *Ancient Egyptian Temple Ritual. Performance, Pattern, and Practice*. Nueva York & Londres: Routledge.
- Estienne, Sylvia, Jailard, Dominique, Lubtchansky, Natacha & Pouzadoux, Claude (eds.) (2008). *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*. Nápoles: Publications du Centre Jean Bérard.
- Fairman, Herbert W. (1958). The Kingship Rituals of Egypt. En Hooke, 1958, pp. 74-104.
- Fischer-Elfert, Hans W. (1998). *Die Vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual*. Heidelberg: Winter.
- Fishwick, Duncan (1991). *Imperial Cult in the Latin West. II.1*. Leiden, Nueva York, Copenhagen & Colonia: Brill.
- Fukaya, Masashi (2012a). Oracular Sessions and the Installations of Priests and Officials at the Opet Festival. *Orient*, 47, pp. 191-211.
- Fukaya, Masashi (2012b). Re-examination of the Egyptian Oracle. *哲学・思想論叢*, 30, pp. 1-14.
- Fukaya, Masashi (2019). *The Festivals of Opet, the Valley, and the New Year. Their Socio-Religious Functions*. Archaeopress Egyptology, 28. Oxford: Archaeopress.

- Fyfe, W. Hamilton (1932). *Aristotle*, 23. Harvard: Harvard University Press.
- Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg & Urciuoli, Emiliano (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Hooke, Samuel H. (ed.) (1958). *Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East*. Oxford: Clarendon Press.
- Hornung, Erik & Staehelin, Elisabeth (2006). *Neue Studien zum Sedfest*. Basilea: Schwabe Verlag Hasel.
- Hutmacher, Rudolf (1965). *Das Ehrendekret für den Strategen Kallimachos*. Beiträge zur klassischen Philologie, 17. Meisenheim am Glan: Hain.
- Jasnow, Richard (1986). Reviewed Work(s). Études sur l'Égypte et le Soudan anciens by l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille. *Journal of Near Eastern Studies*, 45, pp. 305-307.
- Jones, Michael & McFadden, Susanna (2015). *Art of Empire. The Roman Frescoes and Imperial Chamber in Luxor Temple*. New Haven & Londres: Yale University Press.
- Kalavrezou-Maxeiner, Ioli (1975). The Imperial Chamber at Luxor. *Dumbarton Oak Papers*, 29, pp. 225-251.
- Karlshausen, Christina (2009). *L'iconographie de la barque procesionnelle divine en Égypte au nouvel Empire*. Orientalia Lovaniensia Analecta, 182. Lovaina: Peeters.
- Lloyd, Alan B. (ed.) (2010). *A Companion to Ancient Egypt*. Malden, Oxford & Chichester: Wiley-Blackwell.
- Madigan, Brian (2013). *The Ceremonial Sculptures of the Roman Gods*. Leiden: Brill.
- Mangas Manjarres, Julio & Novillo López, Miguel A. (eds.) (2014). *Santuarios suburbanos y el territorio en las ciudades romanas*. Madrid: Instituto Universitario de Investigación en Ciencias de la Antigüedad de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Marion, Claude (2022). Vivre une fête religieuse en Égypte. L'exemple de la fête de Min. *Égypte, Afrique & Orient*, 108, pp. 11-22.
- Matthews, John (2006). *The Journey of Theophanes. Travel, Business and Daily Life in the Roman East*. New Haven: Yale University Press.
- Menu, Bernadette (1981). Vente d'une vache de labour sous Ptolémée VII Evergète II. *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, 6, pp. 229-242.
- Moret, Alexandre (1988). *Le rituel du culte divin journalier en Égypte. D'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti Ier à Abydos*. Paris: Ernest Leroux.
- Otto, Walter (1905). *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus, I-II*. Leipzig & Berlin: Teubner.
- Perdrizet, Paul & Lefebvre, Gustave (1919). *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*. Nancy, Paris & Strasbourg: Berger-Levrault.

- Perea Yébenes, Sabino (2014). Las cuentas del santuario de Júpiter Capitolino en Arsínoe (Egipto) en época de Caracalla (papiro de Fayum BGU 362). El templo, motor económico de una villa agrícola. En Mangas Manjarres & Novillo López, 2014, pp. 561-596.
- Perea Yébenes, Sabino (2016). Una procesión de sacerdotes y libros “herméticos” en Alejandría (Clem. Alex. *Strom.* 6 [4] 35-37). Sentido léxico y religioso. En Calderón Dorda & Perea Yébenes, 2016, pp. 101-130.
- Perpillou-Thomas, Françoise (1993). *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*. Studia Hellenistica, 31. Lovaina: Universitas Catholica Lovaniensis.
- Pfeiffer, Stefan (2010). *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. – 217 n. Chr.)*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Preys, René (2000). Les montants du Per-Nou et la fête de la Bonne Réunion à Dendera. *Revue d'Égyptologie*, 51.1, pp. 195-221.
- Price, Simon R.F. (1984). *The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quirke, Stephen & Andrews, Carol (1988). *The Rosetta Stone*. Nueva York: Abrams.
- Refai, Hosam (1998). Die Bestätigung im Fest. Zur Rolle der thebanischen Feste bei der Erneuerung der Königsmacht. *Memnonia*, 9, pp. 181-189.
- Relats Montserrat, Felix (2016). *Les fouilles françaises de Médamoud. Synthèse historique et archéologique*. Tesis doctoral. Universidad de París-Sorbonne, 21 de noviembre de 2016.
- Robert, Louis (1960). Recherches épigraphiques. *Revue des Études Anciennes*, 3-4.62, pp. 276-361.
- Roth, Silke (2006). Der Herrscher im Fest. Zur rituellen Herrschaftslegitimation des ägyptischen Königs und ihrer Außendarstellung im Rahmen von Festen. En Bröckelmann & Klug, 2006, pp. 205-249.
- Rothwell Jr., Kenneth S. (2007). *Nature, Culture, and the Origins of Greek Comedy. A Study of Animal Choruses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sauneron, Serge (1960). *The Priests of Ancient Egypt*. Londres: Evergreen Book. Traducido por Anne Morrisett.
- Sauneron, Serge (1962). *Esna. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*. El Cairo: Institute français d'archéologie orientale.
- Schott, Siegfried (1953). *Das schöne Fest vom Wüstentale. Festbräuche einer Totenstadt*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz): Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 11. Stuttgart: Franz Steiner.
- Shafer, Byron E. (ed.) (1991). *Religion in Ancient Egypt*. Londres: Routledge.
- Sijpesteijn, Pieter J. (1979). Some Michigan Papyri. *Aegyptus*, 59.1-2, pp. 25-62.
- Sijpesteijn, Pieter J. y Hermann, Harrauer (1983). Drei Ostraka aus der Sammlung Moer. *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 20, pp. 49-54.

- Smith, Mark (2020-2023). The Beautiful Festival of the Valley in the Graeco-Roman Period. Another Perspective. *Enchoria*, 37, pp. 39-65.
- Speidel, Michael A. (2013). Gnomon of the Idios Logos. En Bagnall *et al.*, 2013, pp. 1-2.
- Stadler, Martin (2008). Processions. En Dieleman & Wendrich, 2008. <https://escholarship.org/uc/item/679146w5>.
- Svarlien, Diane A. (1990). *Odes-Pindar*. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.01.0162:book=N.:poem=9> [Consultado el 9 de enero de 2024].
- Uphill, Eric (1965). The Egyptian Sed-Festival Rites. *Journal of Near Eastern Studies*, 24.4, pp. 365-383.
- Vandorpe, Katelijn (ed.) (2019). *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*. Malden, Oxford & Chichester: Wiley-Blackwell.
- Vandorpe, Katelijn & Clarysse, Willy (1998). A Greek Winery for Sale in a Fayum Demotic Papyrus. En Verhoogt & Vleeming, 1998, pp. 127-139.
- Veïsse, Anne-Emmanuelle (2004). *Les révoltes égyptiennes. Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine*. Lovaina: Peeters.
- Verhoogt, Arthur M.F.W. & Vleeming, Sven P. (eds.) (1998). *The Two Faces of Graeco-Roman Egypt. Greek and Demotic and Greek-Demotic Texts and Studies Presented to P.W. Pestman*. Leiden: Brill.
- Vleeming, Sven P. (ed.) (1995). *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*. Leiden & Boston: Brill.
- Werning, Daniel & Lincke, Eliese-Sophia (eds.). *The Rosetta Stone Online Project*. <http://hdl.handle.net/21.11101/0000-0001-B537-5> [Consultado el 27 de enero de 2025].
- Wilcken, Ulrich (1885). Arsinoitische Tempelrechnungen aus dem J. 215 n. Chr. *Hermes*, 3.20, pp. 430-476.
- Wilcken, Ulrich (1935). *Urkunden der Ptolemäerzeit (ältere Funde), II. Papyri aus Oberägypten (URK II)*, 2. Berlín: De Gruyter.
- Wilson, William (1867). *The Writings of Clement of Alexandria*. Whitefish: Kessinger.