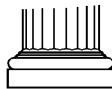


**Luisa Lesage Gárriga
Antonio D. Pérez Zurita
(eds.)**

**INSTITUCIONES LOCALES,
RELIGIÓN CÍVICA
Y ÉLITES URBANAS
EN EL EGIPTO ROMANO
(siglos II-IV d.C.)**



EDICIONES CLÁSICAS

Primera edición 2022

Ediciones Clásicas S.A. garantiza un riguroso proceso de selección y evaluación de los trabajos que publica.

La publicación de esta obra colectiva se ha realizado en el marco del Proyecto “Instituciones locales, religión cívica y élites urbanas en el Egipto romano (s. II-IV d.C.)” (UCO-FEDER 20. Referencia: 1380044-F) y ha sido cofinanciada por el Programa Operativo FEDER 2014-2020 y por la Consejería de Economía, Conocimiento, Empresas y Universidad de la Junta de Andalucía.



UNIÓN EUROPEA
Fondo Europeo de Desarrollo Regional



Junta de Andalucía

- © Los autores
- © Luisa Lesage Garriga - Antonio D. Pérez Zurita (eds.)
- © Alfonso Martínez Díez, *Editor & Publisher*
- © Ediciones Clásicas, S.A.
 - c/ San Máximo 31, 4º 8
 - Edificio 2000
 - 28041 Madrid
 - Tlfs: 91-5003174 / 5003270.
 - E-mail: edicionesclasicas@gmail.com
 - Web: www.edicionesclasicas.com

Ilustración de la cubierta: *Papiro de Colonia 25v.*

I.S.B.N. 978-84-7882-889-0
Depósito Legal: M-30001-2022
Impreso en España por CIMAPRESS

ÍNDICE

Presentación: L. Lesage Gárriga y A. D. Pérez Zurita.....	7
Nota sobre los colaboradores	10

MATERIAL Y USO

A. Aksu, <i>Opisthographic Papyri and Practices of Collection in Ancient Egypt</i>	11
--	----

ÉLITES E INSTITUCIONES

F. Garrido Domené – A. D. Pérez Zurita, El testamento de <i>Safinnius Herminus</i> , <i>Miles de la Classis Augusta Alexandrina (BGU VII 1695 = CPL 223)</i>	25
E. Melchor Gil – D. Romero-González, Sobre el arriendo de <i>Agri Vectigales</i> en las ciudades romanas: entre la legislación municipal de Occidente y los papiros de Hermópolis Magna	43
V. A. Torres-González – J. P. Ruiz-Montiel – M. Flores Rivas, El autogobierno de las <i>metropoleis</i> del Egipto romano: la <i>boule</i> y el <i>prytanis</i>	65

RELIGIÓN

A. Romero Criado, El rol del Mago en τὰ λεγόμενα del <i>PGM VIII</i>	89
M. Flores Rivas, La figura del «cara de perro» (<i>kynōpēs</i>) en el Egipto romano	111
L. Lesage Gárriga – A. Álvarez-Melero, <i>P.Köln IV 202</i> : una consulta al oráculo sobre viajes por trabajo	129
S. López Calero – I. Muñoz Gallarte, Los <i>libelli</i> de Decio y el conflicto religioso en Egipto (250 d. C.) I: raíces, contexto y testimonios directos	143

VIDA COTIDIANA

M. T. Luque Morales, El oficio de la <i>nutrix</i> en el Egipto romano	213
M. I. Panosa Domingo, El himno del <i>P.Oxy. XV 1786</i> . Música y producción documental de entorno cristiano en el Egipto romano bajo-imperial	231
A. Villegas Becerril, Óstraca de Edfa. Las aves en la alimentación del Egipto romano	271

ÍNDICES

1. ÍNDICE DE ANTROPÓNIMOS Y TEÓNIMOS	279
2. ÍNDICE DE FUENTES	286
A. Papirológicas (<i>tabulae ceratae et ostraka</i>)	286
B. Literarias	292
C. Jurídicas y epigráficas	295

PRESENTACIÓN

La papirología en España no ha gozado tradicionalmente de un excesivo predicamento en la investigación, si bien en los últimos años distintas iniciativas, instituciones e investigadores han venido a paliar en parte dicha situación. En el año 2019 los profesores Enrique Melchor Gil, Israel Muñoz Gallarte y Dámaris Romero González, de las Áreas de Historia Antigua y Filología Griega, respectivamente, de la Universidad de Córdoba, tomaron la iniciativa de solicitar un proyecto de investigación que tuviera como objetivo principal el trabajo multidisciplinar por parte de filólogos e historiadores de distintos documentos papirológicos ocupándose de la traducción, análisis y contextualización histórica de los mismos. Paralelamente, se pretendía relacionar las distintas líneas de investigación que han venido siendo tradicionales en dichas Áreas, involucrando a investigadores con una dilatada trayectoria y colaboradores más jóvenes que pudieran iniciarse y dar continuidad a medio y largo plazo a dicho campo de conocimiento.

El Proyecto “Instituciones locales, religión cívica y élites urbanas en el Egipto romano (s. II-IV d. C.)” fue valorado muy positivamente por sus evaluadores, lo que permitió obtener la oportuna financiación y, en última instancia, el inicio de esta nueva línea de investigación en nuestra Universidad que esperamos tenga un amplio recorrido temporal. Entre los objetivos de este Proyecto estaba la celebración de sendas reuniones científicas que sirvieran como foro de debate en el que los integrantes del mismo, junto a otros investigadores invitados, pudieran poner en común los resultados de sus respectivos trabajos. Es así como a principios de junio de 2022 se celebró el I Congreso Internacional *Papiros greco-egipcios de época imperial romana. Instituciones, sociedad y religión*, que tuvo lugar en las instalaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba, a cuyas autoridades, especialmente su Sr. Decano, D. Ricardo Córdoba de la Llave, agradecemos las facilidades y el apoyo recibido. Asimismo, la Universidad de Córdoba, a través de su Plan Propio, aportó financiación complementaria para la celebración del encuentro. Finalmente, no podemos dejar de mostrar nuestro reconocimiento a los miembros del Comité Científico del Congreso, a sus secretarios, D. Víctor A. Torres González y D. Sergio López Calero y,

especialmente, a todos los ponentes por su entera predisposición a colaborar con sus inestimables aportaciones.

El volumen que presentamos recopila once contribuciones realizadas por dieciséis investigadores vinculados a diferentes Universidades españolas y europeas. Los trabajos han sido distribuidos en tres bloques a los que se añade, a modo introductorio, un capítulo dedicado a los usos que se podían dar al soporte papiráceo, concretamente a la práctica opistógrafa, las relaciones entre textos de diferente naturaleza en un mismo documento y los vínculos de éstos con la colección de textos.

Tres de los estudios han sido englobados en un primer bloque consagrado al estudio de diferentes instituciones. En concreto, se analiza un documento original transmitido en una tablilla encerada que nos informa de las últimas voluntades de un miembro de la *classis Alexandrina* bajo la forma clásica romana del testamento *per aes et libram*. Además, se estudia el arrendamiento de los *agri vectigales*, fundamentales para la financiación de la vida municipal, realizando una comparación entre el marco legislativo que regulaba dichas propiedades, conservado en los distintos estatutos municipales y coloniales procedentes de la Bética, con casos prácticos documentados en diferentes papiros recuperados de Hermópolis Magna. La última contribución de este bloque está dedicada al análisis de la figura del prítano y su relación con la *boulé* en el marco del autogobierno de las comunidades del Egipto romano analizando el acta de una de las sesiones del Consejo de Oxirrinco.

El segundo bloque recopila cuatro trabajos dedicados al análisis de distintos aspectos del mundo religioso a través de diferentes documentos papiro-lógicos. El primero de ellos versa sobre el rol de autoridades religiosas, en concreto el del mago, como guía y medio de comunicación entre los humanos y la divinidad. Para ello se realiza un detallado análisis de los actos de lenguaje en *PGM VIII*. Le sigue un trabajo sobre otras figuras religiosas presentes en rituales y festivales, en este caso la del misterioso y elusivo *kynopes*, a través de un estudio del único testimonio griego donde aparece mencionado, el papiro *SB IV 7336*. El tercer trabajo se centra en el recurso al oráculo para consultas prácticas de la vida laboral, ejemplificado a través de un estudio histórico-semántico de los términos más problemáticos en el papiro *Köln IV 202*. Finalmente, el bloque concluye con el análisis pormenorizado y la traducción de los denominados *libelli*, certificados en papiro que ratificaban el cumplimiento de los sacrificios oportunos, como testimonios directos del conflicto religioso presente en el s. III d. C.

El bloque tercero recoge tres aportaciones referentes a otras tantas manifestaciones de la vida cotidiana del Egipto romano. En la primera de ellas se

muestra el papel de las nutrices en dicho contexto, las características del oficio o la extracción social de quienes lo ejercieron, especialmente a través del análisis de algunos documentos contractuales y recibos que documentan el abono por los servicios de estas mujeres. El segundo trabajo presenta un extenso análisis de un himno cristiano, único en su género, conservado en un papiro reutilizado de Oxirrinco, en el que se ha transmitido la notación griega para musicar un texto teológico cristiano y se compara y contrasta con otros documentos musicales griegos, así como algunos otros ejemplos conservados de himnos cristianos. Este bloque concluye con una contribución en la que, a través del recibo de un carnicero, se analiza la existencia de distintas técnicas culinarias y el uso que se hacía de las aves en diferentes contextos de la vida cotidiana en el Egipto romano.

El lector reparará, además, en que el volumen se cierra con unos índices que esperamos faciliten la consulta del mismo.

No podemos concluir esta presentación sin reiterar nuestro agradecimiento a todas las personas e instituciones que, con su ayuda, han contribuido a la edición de esta monografía colectiva, que ha sido publicada gracias al Proyecto de Investigación “Instituciones locales, religión cívica y élites urbanas en el Egipto romano (s. II-IV d.C.)”, cofinanciado por el Programa operativo FEDER 2014-2020 (UCO-FEDER 20, referencia 1380044-F) y por la Consejería de Economía, Conocimiento, Empresas y Universidad de la Junta de Andalucía. En especial, a los principales responsables de este, los profesores de la Universidad de Córdoba Enrique Melchor Gil e Israel Muñoz Gallarte y la profesora Dámaris Romero González, sin cuyo concurso e inestimable ayuda la publicación de este volumen no hubiera sido posible. Asimismo, a todo el personal de Ediciones Clásicas y, en especial, a su Director, D. Alfonso Martínez Díez, por su buena predisposición desde el inicio para que este libro pudiera ver la luz.

LUISA LESAGE GÁRRIGA
ANTONIO D. PÉREZ ZURITA
Córdoba, noviembre de 2022

NOTA SOBRE LOS COLABORADORES

Ayhan Aksu es Investigador Postdoctoral en la Universidad de Groningen, Países Bajos

Anthony Álvarez-Melero es Profesor Titular en la Universidad de Sevilla

María Flores Rivas es Investigadora Postdoctoral Margarita Salas de la Universidad Complutense de Madrid y *Visiting Fellow* en la Univerità di Pisa

Fuensanta Garrido Domené es Profesora Ayudante Doctor en la Universidad de Córdoba

Luisa Lesage Gárriga es Profesora Ayudante Doctor en la Universidad de Córdoba

Sergio López Calero es Doctorando de la Universidad de Córdoba

M^a Teresa de Luque Morales es Doctoranda de la Universidad de Córdoba

Enrique Melchor Gil es Catedrático de Historia Antigua en la Universidad de Córdoba

Israel Muñoz Gallarte es Profesor Titular en la Universidad de Córdoba

M^a Isabel Panosa Domingo es Profesora Asociada en la Universidad de Lérida

Antonio D. Pérez Zurita es Profesor en Comisión de Servicio de la Universidad de Córdoba

Alberto Romero Criado es Profesor Sustituto Interino en la Universidad de Córdoba

Dámaris Romero-González es Profesora Titular en la Universidad de Córdoba

Juan Pablo Ruiz-Montiel es Doctorando en la Universidad de Córdoba

Víctor Torres-González es Investigador Posdoctoral en la Universidad de Sevilla

Almudena Villegas Becerril es Profesora Asociada en la Universidad de Córdoba

LA FIGURA DEL «CARA DE PERRO» (*KYNŌPĒS*) EN EL EGIPTO ROMANO

MARÍA FLORES RIVAS

*Universidad Complutense de Madrid / Università di Pisa*¹

ORCID: 0000-0001-6208-2003

Resumen: El papiro *SB IV 7336* (TM III 30801, III d. C.) contiene una cuenta donde se refieren los gastos asociados a la celebración de dos festivales religiosos, uno de los cuales es en honor al dios Sarapis. En ella se observa principalmente la remuneración económica que reciben los distintos participantes de las *Sarapias*, entre los que destaca la figura del «cara de perro» (*kynōpēs*), que, a diferencia del resto, recibe unos «dones» (*xenia*). Este papiro es el único testimonio griego en el que aparece mencionado este personaje con dicho nombre. En el presente capítulo, a partir del texto de *SB IV 7336*, se realiza un estudio en el que se cotejan otros testimonios papirológicos, literarios y arqueológicos, con el objetivo de profundizar en los aspectos que caracterizan al *kynōpēs*. Se espera poder alcanzar así una mejor comprensión del contexto social, político y religioso de la sociedad de Egipto en época romana.

Palabras clave: Egipto grecorromano, Papirología, festival religioso, Anubis, Sarapis

Abstract: The papyrus *SB IV 7336* (TM 30801, 3rd century CE) contains an account of expenses related to the celebration of two religious festivals. One of them is in honour of the god Sarapis. The papyrus mainly shows the financial remuneration received by the different participants in the festival. The «dog-faced» (*kynōpēs*) stands out among them, because he receives «gifts» (*xenia*), unlike the others. This papyrus is the only Greek source in which this character is mentioned by this name. In this chapter, taking the text of *SB IV 7336* as a starting point, we carry out a study in which other sources are compared, not only papyri and literary works, but also archaeological testimonies. The aim is to offer a detailed analysis of the distinctive aspects of the *kynōpēs*, so as to be able to contribute to a better understanding of the social, political and religious context of Egyptian society in the Roman period.

Keywords: Graeco-Roman Egypt, Papyrology, religious festival, Anubis, Sarapis

¹ Este trabajo se ha realizado gracias al proyecto *Instituciones locales, religión cívica y élites urbanas en el Egipto romano* (s. II-IV d.C.) (UCO-FEDER 20. 1380044-F) y a un contrato postdoctoral Margarita Salas del Ministerio de Universidades.

1. INTRODUCCIÓN

El culto a determinados animales sagrados fue uno de los aspectos más característicos de la religión egipcia desde antiguo. Estuvo vinculado, sobre todo, a un panteón zoomórfico, dado que no se rendía culto al animal en cuanto a tal, sino que se le adobaba más bien como encarnación de poderes mágicos y de un dios concreto². Este fenómeno resultó de lo más llamativo y chocante a griegos y romanos, quienes, pese a relacionar a algunas de sus divinidades con animales específicos, contaban con un panteón antropomórfico³. La zoolatría se mantuvo además muy vigente en Egipto durante época grecorromana, lo que, a su vez, propició una serie de sincretismos y desarrollos religiosos que tuvieron distintas formas de manifestación. Un ejemplo representativo puede observarse en la figura de Hermanubis, resultado de la combinación del dios Hermes y el dios con cabeza de perro o chacal, Anubis⁴.

Si bien las fuentes arqueológicas e iconográficas ofrecen una cantidad de datos considerable sobre el culto a los dioses zoomórficos, los papiros también brindan testimonios de gran importancia, dada la riqueza de detalles que pueden proporcionar. Este es el caso del papiro documental en el que va a residir el interés del presente capítulo, *SB IV 7336* (TM 30801)⁵. Este documento, perteneciente a la segunda mitad del siglo III d. C. y procedente de El-Behneseh (Oxirrincos)⁶, recoge dos cuentas en las que se refieren los gastos asociados a la celebración de dos festivales religiosos. En ellas se encuentra principalmente la remuneración económica que reciben los distintos participantes de las fiestas, entre los que destaca la figura del «cara de perro» (*kynōpēs*). Este, a diferencia del resto, que parecen recibir pagos en metálico —dracmas—, recibe unos «dones» (*xenia*). *SB IV 7336* es el único testimonio griego, tanto papiráceo como literario, en el que aparece el término *kynōpēs* con referencia a este personaje.

Las siguientes páginas parten, por tanto, del examen de *SB IV 7336* para profundizar en los aspectos que caracterizan y envuelven al «cara de perro» (*kynōpēs*). Tanto su particular designación como sus funciones, estén dentro o fuera del ámbito festivo religioso del Egipto romano, son objeto

² DUQUESNE, 2007, 12-13. Sobre el culto a animales sagrados en Egipto, puede consultarse, por ejemplo, COLONNA, 2021 y PETTIGREW, 2013.

³ Cf. SMELIK y HEMELRIJK, 1984.

⁴ Cf. GORDON WHITE, 1991, 27-46, para un análisis detallado del carácter cinocéfalos de Anubis, Hermes y su respectiva fusión, Hermanubis, y MALAISE, 2014, quien realiza un estudio iconográfico de Anubis en el período grecorromano, en el que aborda su confluencia con Hermes y los problemas de identificación que derivan de ello.

⁵ Este papiro se encuentra actualmente en la British Library (inv. 2853).

⁶ BILABEL, 1931, 14.

de especial atención. En consecuencia, el análisis se realiza mediante el cotejo de la información que proporcionan el papiro y otros testimonios de carácter papiroológico, literario e incluso arqueológico. Finalmente, se extraen una serie de conclusiones acerca de esta figura, con las que se espera contribuir a una mejor comprensión del contexto social, político y religioso de la sociedad de Egipto en época romana.

2. ANÁLISIS DEL PAPIRO *SB IV 7336*

En el papiro *SB IV 7336* se pueden leer los siguientes datos:

<p>IIIspc Oxyrhynchus⁷</p> <p>[ύ(πέρ) λη]μμάτων ἐνεχ(θέντων) και ύ(πέρ) ι[-ca.-?]] [Διο(?)]νυσίων τῶν κυρ[ω]θ[έντων -ca.-?]] [. . .]κλαρίῳ [ἐ]λθόντι ἐκ [-ca.-?]] ύ(πέρ) ύ[πολόγω(*)] [-ca.-?]] κ[ήρ]υκι ὁμοίως [-ca.-?]] 5 σαλπικτῆ ὁμοίως [-ca.-?]] αἷματος μόσχου [-ca.-?]] Ἡρώνι ὁμοίως [-ca.-?]] Σφόγ'γω ὁμοίως [-ca.-?]] κωμοδῶ ὁμοί(ως) [-ca.-?]] 10 (γίνονται) ἐξ(*) π(άσαι) ? - (δραγμαί) π(ὄν) νε. [-ca.-?] ⁸ [τ]οῖς Σαραπειοῖς ὁμοί(ως) νομ[-ca.-?]] [σ]υνθηθείας ὁμοίως [-ca.-?]] ἀναλόγω(*) ὀρχηστοῦ [-ca.-?]] [.]ηραρίῳ ὁμοίως [-ca.-?]] 15 [A]μοιτᾶ εἰς σὺλ[. .]μου [-ca.-?]] [Ἡ]ρώνι τεμῆ[ματο]ς(*) [-ca.-?]] πανκλυστῆ [-ca.-?]] [θυρ]ωρῶ Σαραπειῶν [-ca.-?]] [Σαραπ]ίωνι και Ἀμοιτᾶ πανκ[ρατιασταῖς -ca.-?]] 20 [ἀ]λείπταις γ τιμῆματος [-ca.-?]] [κ]ωμοδῶ ὁμοί(ως) [-ca.-?]] κήρυκι ὁμοίως [-ca.-?]] ξένια κυνόπου(*) [-ca.-?]] ἀνδρεοκαταμάκτη [-ca.-?]] 25 ὀμηριστῆ τιμῆ(ματος) [-ca.-?]] τῶ τοῦ ὀρχηστοῦ δραματοθ[έτη] (?) -ca.-?]] ἀναγνώστη Σαραπᾶ [-ca.-?]] [ἄλλ]ῳ ὀμηριστῆ [-ca.-?]] [. .]γύλλῳ τιμῆ(ματος) [-ca.-?]] 30</p>	<p>III d. C. Oxirrincos</p> <p>por los ingresos recibidos y por [-ca.-?]] las [¿Dionisias?] confirmadas [-ca.-?]] [. . .] habiendo llegado de [-ca.-?]] por deducción [-ca.-?]] al mensajero igualmente [-ca.-?]] 5 al trompetista igualmente [-ca.-?]] sangre de ternero [-ca.-?]] a Herón igualmente [-ca.-?]] a Esfongo igualmente [-ca.-?]] al actor cómico igualmente [-ca.-?]] 10 (son) ¿en total? - 380 (dracmas), de los que 55 [-ca.-?]] a los <i>Sarapeios</i> igualmente [-ca.-?]] gratificación habitual igualmente [-ca.-?]] un danzante semejante [-ca.-?]] igualmente [-ca.-?]] 15 a Amoitias [-ca.-?]] a Herón como remuneración [-ca.-?]] al <i>panklustes</i> [-ca.-?]] al guardián de la puerta del Sarapeo [-ca.-?]] a Sarapión y Amoitias, pancratiastas [-ca.-?]] 20 a 3 masajistas como remuneración [-ca.-?]] al actor cómico igualmente [-ca.-?]] al mensajero igualmente [-ca.-?]] dones del «cara de perro» [-ca.-?]] al <i>andreokatamakes</i> [-ca.-?]] 25 al rapsodo como remuneración [-ca.-?]] al director escénico del danzante [-ca.-?]] a Sarapa, lector [-ca.-?]] a otro rapsodo [-ca.-?]] [. . .] como remuneración [-ca.-?]] 30</p>
--	--

Apparatus

4. I. [ύ]πολόγου | 9. Σφόγ'γω papyrus | 11. I. αἰ | 14.
 I. ἀναλόγου | 17. I. τιμῆματος | 24. I. κυνόπου

⁷ El texto está tomado de la *Duke Databank of Documentary Papyri (DDbDP)*, que recoge la edición de BILABEL, 1931. El autor de la *editio princeps* es WORMALD, 1929.

⁸ La lectura de esta línea la proporcionan VANDONI, 1964 y TEDESCHI, 2002.

El papiro recoge distintos pagos cuyos destinatarios son las personas que participan en los dos festivales a los que el texto alude. No se cuenta ni con el principio ni con el final del documento, ni siquiera se conserva el valor de los pagos, excepto en la línea 11, donde el texto se divide en dos partes y aparece el total de la primera cuenta. En la línea 12 comienza la segunda⁹.

No se sabe con certeza a qué fiesta pertenecen los gastos de la primera cuenta, dada la laguna textual. Se plantean como opciones el festival de las Dionisias¹⁰, en honor al dios Dioniso, o el de las Amesisias¹¹, una fiesta relacionada con el nacimiento de la diosa Isis. Por el contrario, se sabe que la segunda cuenta hace referencia a las Sarapias, un festival en honor del dios Sarapis, que llegó a ser muy popular en época romana¹². Sarapis fue un dios de raíces egipcias que poseía funciones funerarias y agrarias, como Osiris, pero también curativas. Se le representó característicamente con forma antropomórfica y rasgos helenos, y se le identificó especialmente por el *kala-thos*, una corona que era, a su vez, una medida de grano. De hecho, en el período romano los campesinos hacían consultas a Sarapis sobre la siembra de los campos y aparecía además en las monedas del período imperial como protector del trigo que se exportaba a Roma¹³. Desde muy pronto Sarapis fue un dios vinculado estrechamente a los ptolomeos, de quienes fue considerado protector¹⁴. Se le relacionó asimismo con otra divinidad, Isis, con la que formó una pareja que fue frecuentemente asociada con la pareja real. Posteriormente, en época romana, Sarapis actuó también como patrón y garante del poder de los emperadores romanos. Vespasiano, por ejemplo, que fue proclamado emperador por las legiones de Egipto, acudió al templo de Sarapis en Alejandría para pedir garantías de su poder¹⁵.

Si se vuelve de nuevo a *SB IV 7336*, se observa que las Sarapias del papiro, al igual que el dios en honor al cual se celebran –Sarapis–, son unas fiestas de aspecto greco-egipcio. En el documento se hallan elementos que

⁹ WORMALD, 1929, 239, quien además ofrece en su artículo una descripción de las características formales del papiro.

¹⁰ BILABEL, 1931, 14-15 y VANDONI, 1964, 56.

¹¹ BONNEAU, 1981, 55 y TEDESCHI, 2002, 179-181. BONNEAU, *ibíd.* opta por la lectura de las Amesisias, porque considera que su vínculo con las Sarapias es más plausible que con las Dionisias.

¹² PERPILLOU-THOMAS, 1993, 129, a quien igualmente remito para obtener más información sobre la celebración de las Amesisias y las Dionisias en Egipto (*ibíd.*, 66-71, 81-83).

¹³ DUNAND y ZIVIE-COCHE, 2004, 216-218.

¹⁴ *Cf.* STAMBAUGH, 1972.

¹⁵ DUNAND y ZIVIE-COCHE, 2004, 218. Para más detalles sobre esta divinidad, *cf. ibíd.*, 214-225.

tienen relación con los ritos que se celebraban en otras regiones griegas y romanas en aquel período, pero también se dan otros que podrían ser de carácter autóctono, como el «cara de perro» (*kynōpēs*). Con todo, no es posible definir su naturaleza, ya que no se sabe muy bien cómo se desarrollaba el culto y las actividades en él desempeñadas, ni siquiera quién las llevaba a cabo.

3. EL «CARA DE PERRO» (*KYNŌPĒS*)

En la línea 24 de *SB IV 7336* se puede leer «dones del cara de perro» (*xenia kynopou*)¹⁶. Este documento es uno de los dos papiros en los que se registra *kynōpēs*. El otro testimonio papiráceo es un texto de magia (*PMG V*), en cuya línea 266 se lee que alguien verterá la sangre de un «cara de perro» negro en una fuente nueva (*κατασπείσω / τὸ αἷμα τοῦ μέλανος κυνόπου εἰς / καινήν κύθραν*). Los comentaristas creen que puede tratarse de una referencia a Anubis¹⁷ o a un animal con aspecto de perro¹⁸. En mi opinión, el término *kynōpēs* quizá en esta ocasión es un nombre alternativo a *kynokephalos*, una de cuyas acepciones es la de «babuino»¹⁹. En cualquier caso, no parece hacer referencia a un ser humano y, por tanto, conforme se expondrá a continuación, es difícil que posea el mismo significado que el nombre *kynōpēs* de *SB IV 7336*.

Kynōpēs es un término que aparece generalmente en los textos literarios como insulto, traducido como «cara de perro» u «ojos de perro» y denota algo así como desvergüenza²⁰. En la *Ilíada* lo encontramos en referencia a Agamenón (*Il.* 1.159) y lo mismo sucede con su forma femenina, *kynōpis*, que se aplica, por ejemplo, a Helena (*Il.* 3.180, *Od.* 4.145), Afrodita (*Od.* 8.319), Hera (*Il.* 18.396) o las Erinis (*E. Or.* 260, *El.* 1252). No obstante, a diferencia de *PGM V* y de los testimonios literarios, *SB IV 7336* es el único texto en el que *kynōpēs* aparece en referencia a una persona, que, dado el contexto, parece que ejerció una determinada función dentro de un festival religioso en honor a Sarapis.

En el Egipto grecorromano tenían lugar dos celebraciones de las Sarapias. En las del mes de Khoiak (noviembre-diciembre) se conmemoraba el

¹⁶ La lectura correcta del genitivo *κυνόπου* sería, como señala el aparato crítico, *κυνόπου*.

¹⁷ Así lo creen, p. ej., PREISENDANZ, 1972, 190 y BETZ, 1986, 105.

¹⁸ CALVO MARTÍNEZ y SÁNCHEZ ROMERO, 1987, 194.

¹⁹ *LSJ* s.u. *κυνοκέφαλος*. BETZ, 1986, 105, sin embargo, descarta esta asociación, porque el babuino es el animal vinculado al dios Thoth y el mago del texto mágico se ha identificado con esta divinidad.

²⁰ *LSJ* s.u. *κυνώπις*.

periplo de Osiris antes de que fuera encontrado por Isis. Estas fiestas daban muestra de la dimensión tradicional del dios Sarapis, al que en realidad se honraba como Osiris, y eran la continuación de una fiesta egipcia. Se identificaban además casi completamente con las Isias del mes de Hathyr (octubre-noviembre)²¹. Es posible que ambas fiestas aludiesen al mismo mito osiriano, una de cuyas versiones podemos encontrar, por ejemplo, en el *De Iside et Osiride* (356B-358E) de Plutarco. No obstante, mientras que las Sarapias probablemente estuvieron enfocadas en la figura de Osiris, las Isias, en Isis. Las otras Sarapias, en cambio, se festejaban en los meses de Pharmouthi y Pachon (marzo-abril-mayo) y presentaban un Sarapis más helenizado, próximo al Zeus griego. Asimismo, estaban vinculadas en mayor medida con el poder real y el imperial²².

Ahora bien, si se tiene en cuenta el especial vínculo que une a Sarapis con Osiris, tanto en el desarrollo de su imagen y sus funciones²³, como en las Sarapias del mes de Khoiak, resulta comprensible ver en el *kynōpēs* de SB IV 7336 un hombre que porta una máscara de perro o chacal. Dicha prenda era un conocido símbolo de Anubis²⁴, un dios con gran presencia en la mitología osiriana²⁵. Distintas fuentes transmiten que el dios cinocéfalo es hijo de Osiris²⁶, a quien acompañó en su periplo por el mundo²⁷; después ayudó a Isis y a Neftis a la hora buscar los miembros dispersos de Osiris, que había sido asesinado por Seth, y se encargó incluso de preparar y embalsamar su cuerpo, creando así la que se considera la primera de todas las momias²⁸. Anubis es, en efecto, uno de los dioses de carácter funerario dentro del panteón egipcio, cuyas funciones principales eran la de embalsamar y proteger el cuerpo del difunto, y la de acompañarlo en su viaje por el inframundo hasta llegar ante Osiris²⁹.

²¹ PERPILLOU-THOMAS, 1993, 131.

²² PERPILLOU-THOMAS, 1993, 129-136.

²³ Cf. *supra* n. 15.

²⁴ Estudiosos como IKRAM, 2015, 36 y WILFONG, 2015, 13 sostienen que Anubis era en realidad el resultado de una mezcla de distintas especies de cánidos.

²⁵ Sobre la figura del dios Anubis, cf., p. ej., DUQUESNE, 2005 y 2007.

²⁶ Se le adscriben dos genealogías: una como hijo legítimo de Osiris e Isis y otra como hijo ilegítimo de Osiris y Neftis, hermana de Isis. Esta última versión es transmitida por Plutarco (*Is. et. Os.* 356E, 368E y 375B) y también hay testimonios egipcios que la sostienen, según WILFONG, 2015, 50. Cf. FEDER, 2008.

²⁷ WITT, 1973, 198.

²⁸ GRIFFITHS, 1975, 218 y WILFONG, 2015, 52.

²⁹ Anubis comparte la función de psicopompo con el dios griego Hermes, la cual constituye, además, una de las características que favoreció su confluencia con dicha divinidad en la figura de Hermanubis, cf. WITT, 1971, 198-209 y MALAISE, 2014, 75-76. Esta faceta está relacionada, a su vez, con su naturaleza canina. El perro es un

Es más, en el Antiguo Egipto, los sacerdotes que supervisaban el proceso de momificación, como representantes de Anubis, vestían una máscara canina³⁰. Esta práctica aparece ya registrada en los Textos de las Pirámides (finales del tercer milenio a. C.)³¹ y cuenta con numerosas representaciones iconográficas³². El dato, no obstante, se contrapone a los escasos ejemplares de máscaras que se conservan. Uno de ellos es una máscara de terracota, que actualmente se encuentra en el Roemer-Pelizaeus Museum (inv. 1585) de Hildesheim (Alemania). El ejemplar data entre los ss. VI y IV a. C., pesa aproximadamente 8 kg y se cree que pudo servir para celebrar determinadas ceremonias en el templo³³. El otro ejemplar, conservado en el Museo del Louvre (inv. N 4096), está hecho de estuco y data en torno al 1000 a. C.³⁴. Dado su pequeño tamaño (11×19 cm), se discute la posibilidad de que fuera vestido por un sacerdote de Anubis durante sus funciones rituales; también se plantea como opción que estuviera puesto en una estatua³⁵. Como se desconoce el contexto arqueológico de ambas máscaras, no se pueden hacer mayores afirmaciones al respecto.

Posteriormente, en época romana, existen además una serie de testimonios literarios que dan cuenta de lo común que era encontrar sacerdotes que portaban una máscara de Anubis en territorio romano³⁶. Estos personajes pertenecían al ámbito del culto isíaco, el cual experimentó una expansión significativa fuera de Egipto y tuvo una gran presencia en Roma³⁷. Así, por ejemplo, Apuleyo (*Met.* 11.11) describe una procesión en la que participaba un sacerdote, cuya cabeza estaba cubierta con una máscara de Anubis; Flavio Josefo (*AI* 18.65-80) relata cómo un équite romano, Decio Mundo, se las ingenió para hacerse pasar por un sacerdote de Anubis —gracias en gran parte a la característica máscara— y yacer con Paulina, la esposa de otro équite romano, en el templo de Isis, lo que ocasionó como consecuencia la persecución del culto de la diosa por parte del emperador

animal liminal cuyas funciones pastoral, cinegética y protectora se extendieron del mundo de los vivos al de los muertos en muchas culturas, según GORDON WHITE, 1991, 14.

³⁰ IKRAM, 2015, 57 y WILFONG, 2015, 25.

³¹ DUQUESNE, 2007, 12.

³² Cf. p. ej., DUQUESNE, 2005 y 2007; WILFONG, 2015, 52.

³³ LOEBEN, 2020, 8.

³⁴ Cf. <<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010007896>> [Última consulta: 07/07/2022].

³⁵ LOEBEN, 2020, 8.

³⁶ Cf. SFAMENI GASPARRO, 2019. Existen igualmente representaciones de sacerdotes con cabeza de perro de época romana —carentes de texto descriptivo—, cf. SARA-GOZA, 2019, 207.

³⁷ Cf., p. ej., WITT, 1971 y BRICAULT, 2013.

Tiberio; o, en un poema de Pseudo Cipriano (*Carmen ad quendam senatorem* 31-32), se critica duramente a un senador romano por haberse convertido del cristianismo al culto de Isis, motivo por el que se le describe portando una máscara de Anubis y un sistro³⁸.

Kynōpēs en SB IV 7336 no se trataría, pues, de una designación despectiva, ni tampoco haría alusión a un hombre con rasgos faciales caninos, sino que, más bien, sería el nombre dado a una figura que pudo desempeñar un papel ritual relacionado con Anubis, al menos dentro del marco de la celebración de uno de los festivales de las Sarapias. De hecho, conforme sostienen la mayoría de estudiosos, el *kynōpēs* fue un sacerdote que actuaba como representante de Anubis durante la procesión que tenía lugar en las Sarapias³⁹. Frankfurter piensa además que dicho sacerdote pudo pertenecer a una orden de los *taricheutai*, un rango cuasisacerdotal de embalsamadores que iconográficamente estaban representados por la imagen de Anubis⁴⁰. Smith, por su parte, opina que el «cara de perro» pudo haber personificado a Anubis en una recreación ritual de los eventos que rodearon la muerte y resurrección de Osiris⁴¹. Esta última interpretación apoyaría asimismo la hipótesis de Perpillon-Thomas de que el registro del *kynōpēs* entre los gastos de las Sarapias del papiro podría sugerir que estas fiestas fueron las que tenían lugar a finales del mes de Khoiak⁴².

A estas interpretaciones se suma que la presencia del «cara de perro» entre homeristas y actores dentro de un festival que celebraba un dios esencialmente helenístico pudo servir, según Frankfurter, para arraigar las Sarapias en las tradiciones de Osiris, en las que Anubis, como se ha visto, desempeñaba un papel relevante. Este estudioso piensa que el *kynōpēs* habría constituido un gesto hacia la población egipcia autóctona de Oxirrincos —o hacia los visitantes egipcios de la ciudad—, para la que estos símbolos

³⁸ Se pueden leer otros testimonios al respecto en Valerio Máximo (7.3.8), Juvenal (6.533) y Apiano (BC 4.47). En la *Historia Augustea* (*Commodus* 9.4-6, *Caracalla* 9.11.4, *Pescennius Niger* 6.9.2) se cuenta además que el propio emperador Cómodo era un seguidor de Isis y en sus fiestas no solo portaba una efigie de Anubis, sino que también se dedicaba a golpear al resto de participantes con ella. Puede encontrarse un examen específico de estos y otros testimonios sobre portadores de la máscara de Anubis en BRICAULT, 2000-2001. Sobre la relación de Anubis con Isis y los cultos isíacos en el período romano, cf. WITT, 1971, 198-209 y BRICAULT, 2013.

³⁹ Cf. PERPILLOU-THOMAS, 1993, 135; FRANKFURTER, 1998, 202; ABDELWAHED, 2017, 11; y SMITH, 2017, 530. *Contra* GRENIER, 1977, quien opina que el papel de *kynōpēs* podían ejercerlo voluntarios locales.

⁴⁰ FRANKFURTER, 1998, 202.

⁴¹ SMITH, 2017, 530.

⁴² PERPILLOU-THOMAS, 1993, 135.

tradicionalmente egipcios resultaban vitales. Comenta, además, que el hecho de que esta figura recibiera *xenia* —en el transcurso de la procesión, según él— sugiere que su presencia tenía un gran significado para muchos asistentes, probablemente con vistas a obtener ventajas en el Más Allá⁴³.

La recepción de *xenia* es un detalle de gran importancia, dado que permite diferenciar al *kynōpēs* del resto de personajes que obtienen algún tipo de remuneración económica por sus servicios. Este término constituye la forma neutra plural sustantivada del adjetivo de tres terminaciones *xenios*, que está relacionado con el sustantivo «hospitalidad» (*hē xenia*). La acepción principal de *xenion* es, pues, la de un presente que se da como muestra de hospitalidad⁴⁴. Dentro del contexto de las fuentes papirologógicas, se sabe que los *xenia*, al menos en época ptolemaica —período en el que se conservan más testimonios sobre esta clase de regalos—, eran un tipo de regalos en especie, que podían consistir en animales en concepto de alimento, miel, tortas, huevos, cereales, etc. e iban asociados normalmente a figuras importantes como podían ser el rey o el procurador financiero (*dioikētēs*)⁴⁵. En época romana, en cambio, se cuenta con escasos ejemplos. No obstante, entre ellos se encuentra el papiro *P. Petaus* 47 (TM 8818), en el que se habla de *xenia* con motivo de la visita del prefecto (*hēgemōn*) de Egipto, Longeo Rufo⁴⁶. En este documento se puede comprobar cómo este tipo de regalos parecía continuar asociado a figuras importantes de la sociedad de Egipto. Por ende, los *xenia* de *SB* IV 7336 podrían ser una prueba más del estatus especial del que posiblemente gozaba el *kynōpēs* frente al resto de participantes del festival, lo que estaría en consonancia, al mismo tiempo, con su función cultural dentro de las Sarapias.

Una vez visto el aparente valor del *kynōpēs* en el marco de la religiosidad egipcia, cabe preguntarse entonces cómo es posible que no aparezca en otros papiros, como, por ejemplo, aquellos de carácter funerario, u otro tipo de testimonios, como los literarios. La primera respuesta que puede venir a la mente es que no se han conservado los textos en los que el término aparece con la acepción de representante de Anubis. Sin embargo, junto con esta posibilidad, puede darse también que el término *kynōpēs* no sea la designación originaria del cargo. Si se considera el tipo documento que lo registra, un papiro documental que contiene una cuenta de gastos, resulta comprensible sospechar que

⁴³ FRANKFURTER, 1998, 58.

⁴⁴ *LSJ* s.u. ξένιος.

⁴⁵ PERPILLOU-THOMAS, 1993, 97, 157, 161.

⁴⁶ *P. Petaus* 45 (TM 8858) y *P. Petaus* 46 (TM 8817) también registran *xenia* a propósito de esta visita.

el término «cara de perro» (*kynōpēs*) pueda tratarse de una designación descriptiva o coloquial del sacerdote de Anubis⁴⁷. No hay que descartar asimismo que *kynōpēs* quizá posea un tono un tanto despreciativo, dado su uso griego originario como insulto. Es más, se observan otros elementos en la cuenta de SB IV 7336 que han quedado reflejados de distintas maneras. Este es el caso, por ejemplo, del nombre *andreokatamktes* (l. 25), que, según Perpillou-Thomas, es una traducción griega literal de un nombre egipcio, el cual significaría «aquel que limpia las habitaciones de los hombres»; pero también se encuentra *panklustes* (l. 18), palabra de la que no se sabe muy bien su significado⁴⁸, o «guardián de la puerta del Sarapeo» (*thyrōros Sarapeiou*) (l. 19), que podría ser también un nombre descriptivo no oficial.

Teniendo en cuenta estos ejemplos, ¿podría *kynōpēs* tratarse quizá también de una traducción literal de un nombre egipcio? En mi opinión, no creo que sea el caso, porque justamente se halla la expresión «cara de perro» (*hr n iwiwe*) en papiros demóticos y, sin embargo, esta no parece hacer referencia a los sacerdotes o embalsamadores de Anubis. Según el *Demotic Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CDD), esta expresión haría alusión —aunque no es seguro— a los cinocéfalos (*kynoke-phaloi*), a esos seres mitológicos con cabeza de perro sobre los que Heródoto (4.191) ofrece el primer testimonio griego⁴⁹. Asimismo, conforme Vittman afirma, la expresión «región de los cabeza de perro» (*P 3 - tše-(n)-n 3 -hr-n iwiwe*) haría referencia a un rasgo característico de la cosmografía antigua que fue retomado por la élite egipcia. Es más, este estudioso sostiene que el nombre demótico para «cara/cabeza de perro», empleado para este ser fantástico, está modelado sobre el término griego *kynokephalos*⁵⁰.

Además de las designaciones citadas, en demótico también se registra «cara de chacal» (*hr n spe*)⁵¹, aunque da la impresión de que hace solo referencia al dios Anubis o a divinidades egipcias con forma canina similares a él, como Upwawet; y, por último, se encuentra «hombre de Anubis» (*rmṯ (n) Inp*), una figura cuyas funciones parece que podrían tener cierta

⁴⁷ Cabe la posibilidad de que el escriba desconociera el nombre egipcio oficial del cargo.

⁴⁸ PERPILLOU-THOMAS, 1993, 134-135, quien opina que el *andreokatamktes* y el *panklustes* son unos personajes con funciones poco claras, que desempeñaron seguramente cargos relativos a la purificación. TEDESCHI, 2002, 181, en cambio, los interpreta sencillamente como encargados del templo.

⁴⁹ GORDON WHITE, 1991 ofrece una monografía bastante completa sobre los cinocéfalos, que han dado pie a una bibliografía más bien escasa. Sobre estos seres, específicamente en el contexto literario de los ss. I-IV d. C., cf. MUÑOZ GALLARTE, 2022.

⁵⁰ VITTMAN, 2000, 177, quien, por su parte, cree que en realidad la fuente india sería la originaria de los cinocéfalos.

⁵¹ CDD s.u. *hr* «cara».

relación con las que son propias del *kynōpēs*. Este nombre aparece en documentos de época ptolemaica, como, por ejemplo, en registros –uno de impuestos (*P. Count.* 2.72 = TM 44106) y otro de una casa (*P. Count.* 9.3 = TM 44394)–⁵² y en un contrato de venta y cesión (*P. Ashm.* I 17.1-2 = TM 4290). En este último, Abdelwahed interpreta que «hombre de Anubis» haría referencia a un embalsamador que quizá tomó parte en una procesión funeraria al cementerio⁵³. Sin embargo, debido al tipo de documento que es, el papiro no aporta ningún dato en esta dirección, ya que se limita a aludir a una de las partes contratantes, que posee los títulos de «músico-danzante de Bastet» y «hombre de Anubis»⁵⁴. El *DCC*, en cambio, da como posible equivalente griego de «hombre de Anubis» –aunque no es una correspondencia segura– «enterrador» (*nekrotaphos*), es decir, un profesional funerario⁵⁵.

Antes de continuar, se debe puntualizar que en el proceso de momificación trabajaba una serie de profesionales que poseían unos títulos determinados vinculados a distintas ocupaciones dentro de dicho proceso⁵⁶. Tanto los títulos como las competencias asociadas a ellos dependieron, a su vez, de la zona en la que se ejercían⁵⁷ y fueron evolucionando con el paso del tiempo⁵⁸. Asimismo, como señala de Frutos, “no parece que haya una correspondencia exacta entre las tareas desempeñadas por un profesional funerario determinado y los títulos en griego y demótico por los que dicho individuo es conocido en las fuentes. De esta manera, un título puede hacer referencia a un único aspecto de las varias tareas funerarias que un mismo individuo podría haber llevado a cabo”⁵⁹.

Si se aborda entonces la figura del *nekrotaphos*, se observa que, en época ptolemaica la información sobre ellos es fragmentaria, por lo que no es muy fiable⁶⁰. En cambio, se sabe que en el período romano este profesional, que actuaba dentro del marco de las corporaciones compuestas por

⁵² Cf. CLARYSSE y THOMSON, 2006.

⁵³ ABDELWAHED, 2017, 11.

⁵⁴ QUAEGEBEUR, 1984, 160.

⁵⁵ *LSJ* s.u. νεκροτάφος.

⁵⁶ Cf. DE FRUTOS, 2018 más bibliografía.

⁵⁷ Según CLARYSSE y THOMSON, 2006.2, 183, los términos para los diferentes trabajadores de la esfera religiosa egipcia tendían a ser muy locales.

⁵⁸ Conforme afirma DERDA, 1991, 13: “The burial customs and the cult of the dead, with their tradition of many centuries, were different, often in essential points, depending on the part of the country. In turn, these regional differences must have brought about differences also in the range of tasks and the way of carrying them out by necropolis workers in particular parts of Egypt...”.

⁵⁹ DE FRUTOS, 2018, 32.

⁶⁰ Cf. DE FRUTOS, 2018, 45-46.

profesionales como él, se encargaba de organizar todo el funeral e incluso podía transportar el cadáver⁶¹. Sin embargo, no estaba muy bien considerado socialmente y ni siquiera tenía acceso al rango de sacerdote⁶². En consecuencia, parece poco probable asociar la figura del *nekrotaphos* con el *kynōpēs* de SB IV 7336, lo que al mismo tiempo induce a notar la incompatibilidad de este último con el «hombre de Anubis». En cualquier caso, cabe señalar también que, independientemente de que el «hombre de Anubis» se identifique o no con el *nekrotaphos*, es un título muy alejado en el tiempo del de «cara de perro» como para que haya podido perdurar una mínima relación entre ambos.

En cambio, la hipótesis de Frankfurter de ver en el «cara de perro» un *tarycheutēs* resulta más plausible⁶³. El término *tarycheutēs* posee dos acepciones: «vendedor de comida en salazón» y «embalsamador». Según los testimonios de Heródoto (2.86) y Diodoro Sículo (1.91.5-7), este profesional era el encargado de llevar a cabo la momificación y el embalsamamiento propiamente dichos –lavar el cuerpo momificado ya preparado, aplicarle ungüentos perfumados y envolver la momia con vendajes y mortajas–⁶⁴. Porfirio (*Abst.* 4.10), por su parte, señala que, durante el desempeño de su labor, el *tarycheutēs* recitaba fórmulas rituales. Los documentos papirológicos griegos sugieren además que en época ptolemaica esta figura pertenecía al rango sacerdotal y formaba parte del personal del templo. Este aspecto está en consonancia con el hecho de que gozara de cierta posición social –al menos en comparación con otros profesionales funerarios–⁶⁵, lo que, a su vez, está en relación con su pureza ritual (D.S. 1.91.4-5). La información que se tiene acerca del *tarycheutēs* y sus funciones permite, por tanto, asociarlo con Anubis y, de ahí, posiblemente con el «cara de perro» de SB IV 7336⁶⁶.

Ahora bien, si se avanza hasta época romana, los testimonios sobre embalsamadores de Anubis parecen ser escasos, aunque se tengan en cuenta los testimonios de los *tarycheutai*. Se ha querido ver su presencia en *Stud. Pal.* XXII 56 (TM 27634), un papiro procedente de Soknopaiou Nesos que

⁶¹ DERDA, 1991, 28.

⁶² BATAILLE, 1952, 239. Cf. DERDA, 1991, 28-31.

⁶³ FRANKFURTER, 1998, 202.

⁶⁴ Ταριχευτής proviene del verbo ταριχεύω, entre cuyos significados se hallan «preservar un cuerpo a través de métodos artificiales», «embalsamar» y «conservar la comida mediante salazón, ahumado o la acción de encurtir». Cf. *LSJ* s.u. ταριχεύω.

⁶⁵ DERDA, 1991, 19-20.

⁶⁶ Es preciso notar que dicha asociación podría hacerse solo en aquellos textos en los que se distingue claramente entre el salador de pescado y el embalsamador, lo cual no siempre resulta posible a partir de los documentos papiíceos.

data de los siglos II-III d. C.⁶⁷:

II/IIIspc Soknopaiou Nesos ⁶⁸		II/III d.C. Soknopaiou Nesos	
1		Columna 1	
λόγος κηδείας		Cuenta de funeral	
σταος (δραχμαί) ιβ (διώβολον)		<i>Staos</i> (dracmas) 12 (moneda de bronce)	
κύ[θ]ρα (διώβολον)		Olla de barro (moneda de bronce)	
σάντι(κος)(*) (δραχμαί) δ (όβολοι) ιθ		Color rojo brillante (dracmas) 4 (όβολοι) 19	
κηροῦ (δραχμαί) ιβ	5	Cera (dracmas) 12	5
μύρου (δραχμαί) δ (όβολοι) δ		Mirra (dracmas) 4 (όβολοι) 4	
μελεει(*) (όβολοι) δ		Miel (όβολοι) 5	
[στ(?)]έαρ (όβολοι) η		Sebo (όβολοι) 8	
λείνων(*) (δραχμαί) ρλς (όβολοι) ις		lino (dracmas) 136 (όβολοι) 16	
προσώπου (δραχμαί) ξδ	10	Máscara (dracmas) 64	10
κεδρέας (δραχμαί) μα		Aceite de cedro (dracmas) 41	
φάρμακον εις τά		Lejía para el	
λείνα(*) (δραχμαί) δ		Linos (dracmas) 4	
2		Columna 2	
έλαιου χρηστοῦ (δραχμαί) δ	15	Aceite bueno (dracmas) 4	15
μισθοῦ Τούρβωνος (δραχμαί) η		Paga de Turbo (dracmas) 8	
ένλυγνίων (δραχμαί) κδ		Mechas (dracmas) 24	
τιμὴν παλαιοῦ κιθῶν(ος) (όβολοι) κδ		Valor de un viejo quitón (όβολοι) 24	
γλυκκου (όβολοι) κ		Dulces (όβολοι) 20	
κριθῆς (δραχμαί) ις	20	Cebada (dracmas) 16	20
πρόζυμα (δραχμαί) δ		Grabado en piedra (dracmas) 4	
κυνί (δραχμαί) η		Para el perro (dracmas) 8	
προσοπιδιν(*) (δραχμαί) ιδ		Mascarita (dracmas) 14	
ἄρτων (ἀρτάβαι) β (δραχμαί) κα		Pan (artabas) 2 (dracmas) 21	
στροβίλου (όβολοι) η	25	Piñas de pino (όβολοι) 8	25
[σ]τεφανίων(*) (όβολοι) ις		Coronas (όβολοι) 16	
θρ[η]νηταί (δραχμαί) λβ		Plañideros (dracmas) 32	
να[υ]λο(*) ὄνου (δραχμαί) η		Porte del burro en barco (dracmas) 8	
3		Columna 3	
ἀθηρίων (όβολοι) ιβ		Papillas de cereales (όβολοι) 12	
(γίνονται) (δραχμαί) υμ (όβολοι) ις	30	(Hacen un total de) 440 (dracmas) 16 (όβολοι) 30	30
4		Columna 4	
λόγος λήμματος		Cuenta de recibo	
τιμῆς πάλου καμήλ(ου) [(δραχμαί) -ca.?-]		Valor de una cría de camello [(dracmas) ...]	
τιμῆς ὄνων (δραχμαί) ρκδ		Valor de asnos (dracmas) 124	

Apparatus

1.4. 1. σάνδ(κος) | 1.7. 1. μέλι | 1.9. 1. λίνων | 1.13. 1. λίνα | 2.23. 1. προσωπίτιον | 2.26. BL 12.278-9 : [στ]εφ[αν]ικόν prev. ed. | 2.28. 1. ναῦλον

⁶⁷ Su ubicación actual es la Nationalbibliothek de Viena (inv. G 24913).

⁶⁸ El texto está tomado de la *DDbDP*, que recoge la *editio princeps* de WESSELY, 1922.

En este documento se registra una cuenta de los preparativos de un funeral, en cuya línea 22 se lee «para el perro 8 dracmas» (*kyni (drach-mai) ē*)⁶⁹. Según Abdelwahed, este elemento hace referencia probablemente a un embalsamador vinculado a Anubis⁷⁰. Sin embargo, en mi opinión, no alude necesariamente a esta figura; creo más bien que se trata de la momia de un perro, ya sea de carácter votivo, ya sea la propia mascota del difunto⁷¹. Me parece además muy indicativo de ello que el dativo *kyni* vaya seguido por una «mascarita» (*prosōpition*) de 14 dracmas, lo que parece corresponder a la pequeña máscara que vestiría la momia del animal⁷². Asimismo, cabe notar que, si ya se sospecha que emplear *kynōpēs* para aludir a una figura sacerdotal puede resultar coloquial, usar el término «perro» (*kyōn*) podría considerarse directamente despectivo.

Por último, en época romana se da otra designación que podría estar relacionada con el «cara de perro», la de «sacerdote de Anubis» (*hiereus Anoubeōs* o *Anoubidos*). Esta aparece en los papiros *P. Mich.* IX 572 (TM 12064, 131 d. C.) y *P. Oxy.* X 1256 (TM 21796, 282 d. C.), una lista de préstamo de trigo y una de sacerdotes menores de edad, respectivamente. *Hiereus* es un nombre común en griego para hacer referencia a una figura sacerdotal y no aparece como título específico entre los profesionales funerarios, por lo que no parece que, en principio, tuviera relación con las funciones de momificación y embalsamamiento. Su aparente exclusión de esta categoría profesional, sin embargo, no es óbice para que pueda vincularse con el *kynōpēs*, si se toman, sobre todo, en consideración tres puntos: la hipótesis de Smith, para quien esta figura representaba a Anubis durante una recreación ritual⁷³, el significado religioso y escatológico que Frankfurter le atribuye en las Sarapias⁷⁴ y el hecho de que el *kynōpēs* sea el único miembro de la cuenta de *SB IV* 7336 que recibe «dones» (*xenia*), lo que puede estar sencillamente relacionado con su condición sacerdotal.

⁶⁹ Otros estudiosos no traducen el dativo κυνί como «para el perro», lo cual resulta extraño, dado que ni siquiera se trata de una lectura lagunosa. BURNET, 2003, 282 traduce el término como «goma» (gomme) y JOHNSON, 1959, 192, como «¿casco?» (helmet?).

⁷⁰ ABDELWAHED, 2017, 11.

⁷¹ Sobre las diversas funciones que poseían las momias animales, en especial las caninas, en Egipto, cf. IKRAM, 2013 y 2015, 77-93.

⁷² Acerca de las momias animales en Egipto, cf., p. ej., PETIGREW, 2003 e IKRAM, 2015, 77-93.

⁷³ SMITH, 2017, 530.

⁷⁴ FRANKFURTER, 1998, 58.

4. CONCLUSIONES

A modo de recapitulación puede decirse, por ende, que en el marco del Egipto romano es posible que el término griego «cara de perro» (*kynōpēs*) hiciera referencia a una figura religiosa, en concreto, a un sacerdote de Anubis. Dicho nombre probablemente no fue el oficial, sino más bien una designación descriptiva o coloquial, y quizá un tanto despectiva. Es más, puede que el sacerdote de Anubis, un cargo de origen egipcio, hubiera recibido diferentes denominaciones, dependiendo de la zona, el contexto y la época en que desempeñara sus tareas, como sucedía con los títulos de los profesionales funerarios egipcios: al igual que su designación, con el tiempo sus funciones también pudieron verse sujetas a cambios.

En cualquier caso, a partir de los datos extraídos de *SB IV 7336*, el *kynōpēs* se habría caracterizado por portar la máscara de Anubis como su representante terrenal, al menos en un festival de las Sarapias. Su prestigio puede verse reflejado además en la recepción de *xenia* que registra el documento. Asimismo, cabe la posibilidad de que, en la vida diaria, hubiera podido ejercer la función de embalsamador de difuntos —humanos y animales— y celebrar ceremonias rituales y funerarias. Sin embargo, no es posible confirmarlo a partir de los testimonios disponibles. Tampoco es posible saber a través de ellos si este tipo de sacerdote vestía habitualmente la máscara como elemento ritual, es decir, a la hora de realizar determinadas ceremonias y tal vez las tareas del embalsamamiento, o solo en ocasiones reseñables, como las que podían suponer festivales religiosos específicos.

BIBLIOGRAFÍA

- ABDELWAHED, Y. (2016), “Two Festivals of the God Serapis in Greek Papyri”, *Rosetta* 18, 1-15.
- (2017), “More than Pets: Dogs in Graeco-Roman Egypt”, *Journal of Faculty of Tourism and Hotels* 1, 1-22.
- ARNOLD, D. (1995), *An Egyptian Bestiary*, New York.
- BATAILLE, A. (1952), *Les Memnonia: Recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques sur la nécropole de la Thèbes d'Égypte aux époques hellénistique et romaine*, Le Caire.
- BETZ, H.D. (1986), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago-London.
- BILABEL, F. (1931), *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten*, vol. 4, Heidelberg.

- BONNEAU, D. (1981), “Renouvellement de bail d’une huilerie”, en Bresciani, E., Geraci, G., Pernigotti, S. y Susini, G. (eds.), *Scritti in onore di Orsolina Montevicchi*, Bologna, 49-57.
- BRICAULT, L. (2000-2001) “Les Anubophores”, *BSEG* 24, 29-42.
- (2013), *Les cultes isiaques dans le monde greco-romain*, Paris.
- CALVO MARTÍNEZ, J.L. y SÁNCHEZ ROMERO, M.D. (1987), *Textos de Magia en papiros griegos*, Madrid.
- CLARYSSE, W. y THOMPSON, D.J. (2006), *Counting the People in Hellenistic Egypt*, Cambridge.
- COLONNA, A. (2021), *Religious Practice and Cultural Construction of Animal Worship in Egypt from the Early Dynastic to the New Kingdom: Ritual Forms, Material Display, Historical Development*, Oxford.
- DERDA, T. (1991), “Necropolis Workers in Graeco-Roman Egypt in the light of the Greek Papyri”, *JJP* 21, 13-36.
- DUNAND, F. y ZIVIE-COCHE, CH. (2004), *Gods and Men in Egypt, 3000 BCE to 395 CE*, Ithaca-London.
- DUQUESNE, T. (2005), *The Jackal Divinities of Egypt: From the Archaic period to Dynasty X*, London.
- (2007), *Anubis, Upwawet, and Other Deities: Personal Worship and official Religion in Ancient Egypt*, Cairo.
- FEDER, F. (2008), “Nephthys: Die Geführtin im Unrecht Die spät(zeitlich)e Enthüllung einer göttlichen Sünde”, *Studien zur altägyptischen Kultur* 37, 69–83.
- FRANKFURTER, D. (1998), *Religion in Roman Egypt*, Princeton-New Jersey.
- GRENIER, J.-C. (1977), “L’Anubis cavalier du Musée du Louvre”, en de Boer, M. y Edridge, T.A. (eds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. 1, Leiden, 405-408.
- GRIFFITHS, J.G. (1975), *Apuleios of Madauros: The Isis-Book*, Leiden.
- GORDON WHITE, D. (1991), *Myths of the Dog-Man*, Chicago-London.
- IKRAM, S. (2013), “Man’s Best Friend for Eternity: Dog and Human Burials in Ancient Egypt», *Anthropozoologica* 48.2, 299-307.
- (2015), *Death and Burial in Ancient Egypt*, Cairo-New York.
- JOHNSON, A.CH. (1959), *An economic survey of Ancient Rome: Roman Egypt*, vol. 2, Paterson-New Jersey.
- LOEBEN, CH.E. (2020), “Bès et les masques: du démon familial au visage de tous les dieux”, *Égypte, Afrique & Orient* 100, 7-14.
- MALAISE, M. (1972), *Les conditions de penetration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden.

- (2014), “Anubis et Hermanubis à l’époque gréco-romaine. Who’s who?”, en Bricault, L. y Veymiers, R. (eds.) *Bibliotheca isiacae*, vol. 3, Paris, 73-93.
- MUÑOZ GALLARTE, I. (2022), “Entre paganismo y cristianismo: Cinocéfalos en el contexto literario de los ss. I-IV d. C.”, en Flores Rivas, M., Hernández-Tejero Larrea, I. y Planchas Gallarte, S. (eds.), *Animalia: estudios sobre animales en el Antigüedad mediterránea*, Madrid, 241-258.
- PERPILLOU-THOMAS, F. (1993), *Fêtes d’Égypte ptolémaïque et romaine d’après la documentation papyrologique grecque*, Lovanii.
- PETIGREW, T.J. (2013), *A History of Egyptian Mummies: And an Account of the Worship and Embalming of the Sacred Animals by the Egyptians*, Cambridge-New York.
- PREISENDANZ, K. (1972), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, vol. 1, 2ª ed., Stuttgart.
- QUAEGEBEUR (1984), “Le terme $\tau\eta\mu\epsilon\iota$ ‘danseur’ en démotique”, en Thisen, H.-J. y Zauzich, K.-Th. (eds.), *Grammata demotika. Festschrift für Erich Lüddeckens*, Würzburg, 157-70.
- SARAGOZA, F. (2019), “Anubis au manteau, des rives du Nil aux murs de Pompéi”, *Égypte nilotique et méditerranéenne* 12, 201-232.
- SFAMENI GASPARRO, G. (2019), “Identités religieuses isiaques: pour la définition d’une catégorie historico-religieuse”, en Gasparini, V. y Veymiers, R. (eds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Images, and Practices*, vol. 1, Leiden-Boston, 74-107.
- SMELIK, K.A.D. Y HEMELRIJK, E.A. (1984), “‘Who Knows not What Monsters Demented Egypt Worships?’ Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt”, en Haase, W. (ed.), *Band 17/4. Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.])*, Berlin-Boston, 1852-2002.
- SMITH, M. (2017), *Following Osiris: Perspectives of the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford.
- STAMBAUGH, J.E. (1972), *Sarapis under the Early Ptolemies*, Leiden.
- TEDESCHI, G. (2002), “Lo spettacolo in età ellenistica e tardo antica nella documentazione epigrafica e papiracea”, en Capasso, M. (ed.), *Dal restauro dei materiali allo studio dei testi: aspetti della ricerca papyrologica*, 88-187.
- VANDONI, M. (1964), *Feste pubbliche e private nei documenti greci*, Milano-Varese.

- VITTMANN, G. (2000), "Von Kastraten, Hundskopfmenschen und Kannibalen", *ZÂS* 127, 167-180.
- WESSELY, C. (1922), *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde. XXII. Catalogus Papyrorum Raineri. Series Graeca. Pars II. Papyri N. 24858-25024. Aliique in Socnopaei Insula Scripti*, Leipzig.
- WILFONG, T.G. (2015), *Death Dogs: The Jackal Dogs of Ancient Egypt*, Michigan.
- WITT, R.E. (1971), *Isis in the Graeco-Roman World*, Ithaca-New York.
- WOLINSKY, A. (1987), "Egyptian Masks: The Priest and his Role», *Archaeology* 40.1, 22-29.
- WORMALD, F. (1929), "A Fragment of Accounts Dealing with Religious Festivals", *JEA* 15.3/4, 239-242.