

OLIVA RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ  
NICOLAS TRAN  
BEGOÑA SOLER HUERTAS  
(coordinadores)

# LOS ESPACIOS DE REUNIÓN DE LAS ASOCIACIONES ROMANAS

Diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a

BERTRAND GOFFAUX



SEVILLA 2016

# Los espacios asociativos en el Egipto grecorromano: posibles evidencias arqueológicas

Eva Subías Pascual  
*Universitat Rovira i Virgili*

## 1. INTRODUCCIÓN

Nada más difícil y sin sentido para un historiador que querer abordar el “fenómeno asociativo” como un todo sin distinguir el motivo de la agrupación, el contexto cronológico y el contexto regional. La documentación escrita –epigráfica y papiroológica fundamentalmente– demuestra la variedad de denominaciones y de fórmulas en el origen de las asociaciones privadas, como también es notable la diferencia de consideración por parte del estado aunque no está claro que estas variantes signifiquen diferencias de tipo jurídico. Pero lo cierto es que, una vez constituida la asociación, los miembros se entregan a una serie de actividades destinadas a establecer relaciones de interés mutuo y a mostrar la capacidad de influencia en el orden social establecido. Todo ello en el marco de ocasiones de sociabilidad que se desarrollan bien en privado, bien en público como participación colectiva en celebraciones cívico-religiosas. La convergencia de todos los grupos colegiales en una misma forma de actuar en sociedad es lo que anima al estudioso de la arquitectura y de la ciudad a analizar las formas específicas en las que se traducen las iniciativas inmobiliarias de las asociaciones<sup>1</sup>.

La mirada arqueológica sobre las asociaciones no puede obviar la casuística pero tampoco debe ponerla

en el centro de su aportación disciplinar. El objetivo del análisis arqueológico es descubrir y analizar las huellas que dejaron las actividades de la asociación en el espacio público. Desde la óptica arqueológica podríamos decir que la prioridad sería estudiar las tipologías de dedicatorias (en forma de monumentos u objetos), los tipos de edificios para distintos usos (reunión, culto, iniciación), los repertorios iconográficos asociados a ellos y todo a la luz de su ubicación topográfica. En definitiva, ocuparse de la visibilidad de las asociaciones. Poniendo el foco en el análisis de los restos materiales los problemas relacionados con los estatutos jurídicos de las asociaciones pierden prioridad aunque esto no significa que no se deban tener en consideración al valorar un aspecto crucial para la arquitectura y el urbanismo como son las normas destinadas a regular el uso del espacio público. Las iniciativas inmobiliarias de los colegios marcaron la fisonomía de algunas ciudades mediterráneas y es del máximo interés investigar en qué sentido y con qué efectos sobre la forma urbana.

En relación a las formas urbanas, es preciso tener en cuenta que en el Egipto grecorromano se había ido tejiendo desde la conquista ptolemaica una red de núcleos de población con estatutos y composición demográfica diferentes, dando lugar a distintos modelos de ciudad con funciones específicas en la organización administrativa del territorio. En las últimas décadas, la arqueología de campo ha revelado importantes diferencias urbanísticas entre las metrópolis y otras ciudades de un rango secundario<sup>2</sup>. No sólo en cuanto a planteamiento del espacio sino también en la utilización de algunas tipologías de edificios así, en las poblaciones

1. Este texto se origina y se beneficia de la presentación y discusión que tuvo lugar en Sevilla entre los días 7-8 de marzo del 2013, en el marco de las jornadas sobre “Los espacios de reunión de las asociaciones romanas. Diálogos desde la arqueología y la historia”, organizado por la Universidad de Sevilla en colaboración con l'École des hautes études hispaniques et ibériques (Casa de Velázquez, Madrid), el Instituto de Arqueología de Mérida, el Équipe HeRMA de la Universidad de Poitiers y el Institut Universitaire de France. Quiero agradecer a Oliva Rodríguez su amable invitación a participar y a exponer una reflexión sobre el fenómeno desde una perspectiva regional.

2. Davoli 1998.

menores, no se distinguen con nitidez (a través de la documentación papirológica) algunos de los edificios especializados que se considerarían imprescindibles para el desarrollo de la vida municipal helenística, léase el ágora, el gimnasio o el pritaneo. Por el contrario, en dichos núcleos dominan visualmente los equipamientos relacionados con los templos tradicionales. No cabe duda, por lo tanto, que un análisis de la huella dejada por las asociaciones en el tejido urbano, deberá establecer diferencias según la categoría de la aglomeración. Como también se deberán establecer diferencias a la luz de las características técnicas de las construcciones y de las tipologías edificatorias características del lugar. En efecto, la ciudad egipcia del valle del Nilo, cualquiera que sea su categoría, no adopta los modelos arquitectónicos mediterráneos de forma sistemática como en otras regiones pues los recursos y la climatología alientan tipos y técnicas constructivos particulares. En las zonas del interior del país la arquitectura de tradición mediterránea es fuertemente indicativa de un estatus de privilegio.

En este artículo nos proponemos recuperar para el análisis, edificios del Egipto grecorromano que sus editores han relacionado con la actividad de una asociación. No son numerosos, pues la arqueología de campo de este período no ha estado en el centro de la actividad egiptológica, aún así, la idea es analizar sus características con el objetivo de reconocer, si cabe, uno o varios programas arquitectónicos especializados que permitirían caracterizar las sedes colegiales desde un punto de vista tipológico y/o topográfico.

## 2. ACTIVIDADES Y OCASIONES DE REUNIÓN DE LAS ASOCIACIONES: SACERDOTES, COFRADES, DEVOTOS Y FIELES

Existe cierta discrepancia acerca de las raíces del fenómeno asociativo en Egipto, como resultado de la introducción de la tradición asociativa helénica o como transformación de instituciones locales relacionadas con los sacerdocios de los templos tradicionales<sup>3</sup>. La gran masa de documentación refleja, efectivamente, la actividad de grupos con una implicación en el culto. Sin embargo, los autores que se han centrado en este problema entienden que se debe establecer un antes y un después de la conquista ptolemaica para hablar de asociaciones privadas y cada vez más se apunta a una clara distinción respecto al sacerdocio tradicional porque las congregaciones religiosas adoptan un

tipo de constitución idéntica a los otros tipos de asociaciones incluso en el caso de responsabilizarse del culto de las divinidades locales.

Pero normalmente el vínculo religioso de los asociados no implicaba un rol sacerdotal aunque asumieran una responsabilidad en determinados episodios del culto. Así, por ejemplo, el reglamento de los "portadores de las momias" se refiere a la posibilidad de tener que afrontar una multa si no se cumplía con la misión ritual que les había sido conferida, a saber: llevar la momia del cocodrilo hasta su lugar de descanso, lo que da la medida de su importancia litúrgica. Cualquiera que fuera el origen y el contexto del compromiso religioso, lo que es seguro es que las sedes de estas asociaciones estarían necesariamente relacionadas topográficamente con el templo o "casa" de la divinidad tutelar donde se encuentran en los "días de beber"<sup>4</sup>.

A partir del período helenístico el panorama asociativo documentado en Egipto se amplía a otros grupos de afinidad distintos a los anteriores a pesar de que su denominación siga relacionada con la vida religiosa. Es el caso de los *coachytes*, cuya actividad fúnebre requiere unos conocimientos precisos, pero que se agrupan bajo la égida de una divinidad local. En estos y otros casos, como los mercaderes de sal, según expone M. Muszynski, la asociación profesional se disfraza de cofradía. La dimensión profesional de asociaciones de tipo aparentemente religioso queda de manifiesto en aspectos como la asistencia fiscal que se comprometen a respetar para afrontar los impuestos sobre su actividad<sup>5</sup>, lo que se suma a la relación mutualista presente en cualquier tipo de asociación.

A escala local, la que queda reflejada en la documentación existente, resulta difícil distinguir entre un grupo de cofrades implicados en el culto de una divinidad y un grupo de devotos que participan juntos en las ocasiones de celebración pública. A veces no hay constancia, en la documentación escrita, de otro vínculo asociativo que no fuera la propia reunión convival. Así, algunas asociaciones se reunían regularmente alrededor del templo de Isis "para beber", como por ejemplo unos cofrades en el Karnak del siglo III d.C. o principios del IV d.C., siguiendo una tradición documentada desde época helenística<sup>6</sup>. Siendo parte del rol de cualquier asociación

4. Muszynski 1977: 151.

5. Préaux 1948: 196.

6. Golvin, Abd-el-Hamid, Wagner, Dunand 1981: 140

3. Existen a este respecto opiniones encontradas: Muhs 2001 y Monson 2006.

el rendir homenaje a las divinidades mayores y a los soberanos, no podemos estar seguros que se tratara de un sínodo propiamente dicho, es decir, de una comunidad cuya pertenencia entrañaba iniciación y que daba lugar a grupos con una implicación de carácter permanente. Lo distintivo, en el caso de los sínodos privados, es que las reuniones de los devotos necesitarían de equipamientos específicos relacionados con el culto y la iniciación, es decir capillas o templos de carácter privado.

Todas las formas de asociación citadas aparecen, entonces, como de carácter religioso, aunque su identidad pueda ser bien diferente. Podemos apoyarnos en la diferencia entre sacerdotes, cofrades, devotos y fieles para comprender dicha diferencia que conlleva también un rol o protagonismo diverso en las facetas públicas de la comunidad urbana. En cualquiera de los casos, los miembros de las asociaciones debían dejarse ver preceptivamente ante la sociedad civil y que es dicha necesidad la que llevaría a definir una sede o espacio para su visualización, un lugar donde exhibir sus constituciones. Sólo algunas de ellas se dotarán, además, de una sede adicional para la actividad religiosa especializada y otros fines sociales. Podríamos intentar, entonces, distinguir entre sedes de representación y locales de devoción. Representación es un término que nos parece adecuado porque entraña la relación del grupo con la comunidad que como sabemos, en las asociaciones de la antigüedad está mediatizada por un patrono benefactor.

Durante el período romano se multiplicaron otro tipo de referencias a asociaciones profesionales tales como comerciantes, artesanos o médicos que aparecen documentadas sobre todo por medio de dedicatorias de estatuas a sus patronos. En algunos casos, cuando se trata de asociaciones de retores o de *technitai*, por ejemplo, los homenajeados resultan ser, además, personajes eminentes de la vida municipal<sup>7</sup>. La actividad recogida por estos documentos pone de manifiesto un ejercicio de lealtad y legitimación, por lo que su ubicación espacial se decantará por los espacios más genuinamente cívicos. Entre las dedicatorias se encuentran objetos de pequeño tamaño, adecuados para un local o sede privada pero también grandes basamentos pertenecientes a escultura de bulto destinada a espacios públicos. Faltan datos de proveniencia pero podemos imaginar

que dichas esculturas, aludiendo a magistrados o intelectuales, estarían colocadas en la proximidad del gimnasio o de los equipamientos para el ejercicio intelectual.

Actividades y ocasión serán la clave para determinar el espacio ocupado por la asociación y el alcance de su visibilidad. Como ocasiones de reunión debemos considerar fundamentalmente la participación en el culto de los dioses locales y en festividades de carácter oficial, los homenajes a los soberanos, los funerales de un miembro de la asociación. Como actividades, se darán las manifestaciones de lealtad y piedad durante la procesión religiosa además de otros aspectos públicos del culto (*lustratio* previa y banquete sagrado) y los aspectos más festivos (congregación de cara a los *agones*) además, por otro lado, los actos privados de la asociación incluyendo el reparto de *sportulae*, la toma de decisiones de interés común (dedicar estatuas, colectas, préstamos, alquileres, ventas, tasas u otras transacciones). Junto a estas últimas podríamos incluir otras ocasiones surgidas de las ceremonias de tipo familiar en las que se invita a participar a miembros de la asociación.

Siendo así podríamos identificar, por una parte, espacios donde confluir para participar en o asistir al desfile, espacios donde celebrar banquetes y/o recibir *sportulae*, asientos en el teatro o el estadio, lugares de culto privado, mausoleos o tumbas. Sin embargo, nada indica que todos esos espacios tengan que estar gestionados por la asociación y ser de carácter comunitario. Sabemos, por el contrario, que los santuarios alquilaban locales, que los municipios agenciaban instalaciones efímeras en ocasión de las celebraciones oficiales y que algunos particulares ponían sus casas a disposición de su fraternidad. Tan sólo en contadas ciudades y épocas, la inversión inmobiliaria de las asociaciones pudo llegar a ser sustantiva y superar el marco de la adquisición de equipamientos y mobiliario para sus sedes de representación.

A pesar de la relativa abundancia de documentación escrita sobre las asociaciones, las trazas de su actividad son, por lo general, fragmentarias y ambiguas siendo raras las ocasiones en que las fuentes o la epigrafía permiten identificar las sedes. En este sentido, el estudio del Egipto grecorromano es particularmente difícil por el estado de conocimiento en el que se encuentran sus ruinas. Sin embargo, el corpus de edificios que de una manera u otra se han vinculado al uso de asociaciones privadas, apunta a un comportamiento general comparable al de otras regiones del Mediterráneo

7. Kayser 1994: 282-301.

desde el punto de vista urbanístico y arquitectónico. Dicho comportamiento se puede establecer según dos grandes polos: la presencia de sedes de representación en el entorno de los espacios públicos del poder, y la existencia de algunos espacios privados, heterogéneos porque ajustados a las necesidades de cada agrupación, a sus características religiosas y a su capacidad financiera.

### 3. LAS ASOCIACIONES Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDAD

En el Egipto ptolemaico, los núcleos urbanos de segundo orden, de donde proceden un gran número de epígrafes de asociaciones, difícilmente podían financiar una arquitectura de tipo público a semejanza de las metrópolis. La arquitectura religiosa era el eje vertebrador de estas ciudades y, por lo tanto, el templo y sus aledaños eran también el espacio predilecto para la visualización de los grupos. En cuanto a las metrópolis, el centro cívico se fue organizando desde época ptolemaica según principios más complejos incorporando fundamentalmente la institución y la sede del gimnasio como centro del poder, y como contrapunto al serapeo, sede de la religión de estado. A pesar de las diferencias en el planteamiento urbano de partida, las ciudades menores tendieron a monumentalizar los núcleos según la imagen de las metrópolis y a incluir los equipamientos característicos de la urbanidad griega y romana.

La epigrafía permite en algún caso constatar la interrelación entre el fenómeno asociativo y el patronazgo de la arquitectura municipal de interés público, en particular el gimnasio. Una asociación de agricultores recibe de un "pariente del rey" y sacerdote vitalicio un *topos* para construir un gimnasio y un anejo (decreto de Psenamosis fechado en el 64 a.C.)<sup>8</sup>. No sorprende la donación si entendemos que dicha asociación agrupaba a propietarios agrícolas, quienes presumiblemente constituían la élite de la ciudad y ejercían como magistrados, situación habitual entre los que "acudían al gimnasio". El acto de evergetismo, realizado a través del intermediario de una asociación, embellece y dota a la aglomeración con un espacio que se confunde con estructuras fundamentales para el ejercicio de la autoridad municipal y la representación de las élites.

Dada la posición central de los que acuden al gimnasio podemos entender que los mismos protagonistas fueran también los promotores de espacios para honrar a los soberanos como sugiere el citado caso de Psenamosis y otro de Psenemphaia<sup>10</sup>. Lo interesante es que el anejo al gimnasio de Psenamosis dedicado al culto monárquico estaba concebido como un lugar donde el promotor podía sentarse y beber en las ocasiones ceremoniales pertinentes, además de recibir honores por su generosidad<sup>11</sup>. Cabe preguntarse, si dicho anejo al gimnasio actuaba como sede de la asociación y si ésta se encontraba dentro del gimnasio, evocando entonces las exedras cultuales de los gimnasios helenísticos y romanos. En el caso de Psenemphaia, se trataba de un *kleopatreion*, lo que parece determinar que el local se entendía como una capilla como también lo demuestran los actos que allí se desarrollaban. En cualquier caso, lo que sugiere esta actividad convival, precisada como el acto de sentarse y beber, es que la estructura de los anejos erigidos por las asociaciones para honrar a los soberanos podía constituir a la vez su sede de representación.

Otro grupo cuyo comportamiento fue presumiblemente relevante desde el punto de vista de la aportación financiera a la construcción de la ciudad es el sínodo de *technitai*, atletas y actores profesionales involucrados en la celebración de los *ludi scaenici*. En particular, aquellos profesionales victoriosos, que formaban parte de una élite agrupada en una asociación de carácter ecuménico. Su actividad se puede relacionar a partes iguales con el culto de los soberanos y con el culto de Dionisos, de modo que se trataba de un sodalicio privilegiado y protegido por las autoridades. Estos vínculos cruzados entre la élite del gimnasio, los sacerdocios públicos y el culto de Dionisos, constituye sin duda un motivo de reflexión central, como veremos, por lo que respecta a la proyección urbana de las elites en las ciudades egipcias del período grecorromano.

### 4. ESPACIOS DE REPRESENTACIÓN EN EL CENTRO CÍVICO: VER Y SER VISTOS

Para la civilización grecorromana dejar huella en el centro cívico es la manera más primaria de mostrar y hacer valer el prestigio y el poderío personal o de un colectivo. La documentación arqueológica acredita esta estrategia de autorepresentación. En Oinoanda (Licia),

8. Bernard 2003: 103.

9. Jouguet 1968: 458

10. Van Minnen 2000: 448-451.

11. Van Minnen 2000: 448.

por ejemplo, los monumentos honoríficos de atletas y actores, a título personal y como expresión de *paideia*, se localizan en torno a espacios públicos como el ágora o el gimnasio y alrededor de otras áreas de carácter religioso<sup>12</sup>, lo que sugiere la importancia del recorrido antes que la ubicación de los monumentos en un lugar circunscrito. Por lo que se refiere a las asociaciones, sabemos que pudieron observar un comportamiento similar. Así, en una inscripción efesia se menciona dónde estaba radicada una asociación de artesanos: junto a un *propylon*, cerca de la estatua de Poseidon<sup>13</sup>, lo que parece dar a entender que se trataba de un local de modestas dimensiones o simplemente de un área acotada, estratégicamente situada cerca de un equipamiento importante a efectos de visibilidad. La forma de referenciar topográficamente este lugar permite imaginar que, en este caso también, lo importante era el lugar de asamblea y no tanto la forma que asumiera la sede.

Étienne Bernand, tras rastrear las apariciones del término *topos* en el Egipto grecorromano apunta que es el más utilizado para evocar el lugar de reunión de las asociaciones. Siendo tan manifiesta la importancia del vocablo en las inscripciones asociativas, debemos imaginar que se trataba de un espacio de reunión fundamental para la representación del grupo, el lugar donde se dejaba ver en las ocasiones ceremoniales y festivas de la comunidad. Sin embargo, como señala el autor, el término resulta ambiguo y se podía referir tanto a una construcción a como un espacio o lugar<sup>14</sup>. Significativo, en este sentido, es el hecho que el *topos* podía designar inclusive un asiento reservado en un edificio de espectáculos.

Parecería razonable, por lo tanto, esperar una pauta de distribución de los locales o las estelas y enseñas de las asociaciones basada en los recorridos fundamentales del paisaje urbano. Desgraciadamente, las dedicatorias de asociaciones procedentes de Egipto son pocas y su procedencia es casi siempre desconocida. Además, el marco urbanístico de las ciudades egipcias es difícil de precisar. No se conocen con suficiente exactitud o detalle ágoras o espacios de tipo cívico aunque, para las metrópolis, las fuentes escritas documentan la existencia de equipamientos a la manera helenística y romana<sup>15</sup>. Los espacios de representación del centro urbano toman vida a partir de esos términos y ponen

sobre la mesa usos similares a los de otras regiones del Mediterráneo. A veces incluso, la terminología resulta más variada, poniendo en evidencia la importancia de espacios públicos como el *graphaion*, el *thesauros* o la *pyle* para caracterizar mejor los núcleos secundarios que no pertenecían a la categoría de polis o metrópolis<sup>16</sup>, una distinción importante cuando menos hasta la *Constitutio Antoniniana* que equiparó en derechos a los ciudadanos. Hoy por hoy, sin embargo, no disponemos de información que permita relacionar a las asociaciones egipcias con dichas tipologías a pesar de que, seguramente, las constituciones del grupo tuvieron que estar registradas en dichos edificios.

No obstante, el rasgo más destacable de dichos núcleos secundarios, como los que se están excavando en el Fayum, es la preeminencia del *dromos*, la avenida procesional relacionada con el templo del culto tradicional del lugar. Aunque no se tratara necesariamente del centro topográfico de la población, el *dromos* generaba un entorno urbano particular e introvertido hacia la avenida y sus instalaciones litúrgicas como quioscos o repositorios. Más allá de su importancia religiosa como recorrido para la exhibición de las divinidades, el *dromos* adquirió tanto en los centros menores como en las metrópolis grecorromanas una importancia cívica particular, dando lugar a la colocación de estelas con documentos significativos para la vida cívica. En relación a la visibilidad de sínodos religiosos, sabemos que una asociación de Hathor de Dendera fue “fundada en el *dromos* del templo de Horus de Behedet”, lo que indicaría que sus estatutos estaban ubicados en dicho lugar<sup>17</sup>, con el consentimiento de los magistrados municipales.

Así, retomando el citado estudio de E. Bernand (1993) que pone de manifiesto la falta de concreción arquitectónica del *topos* y valorando la importancia cívica del *dromos* en las ciudades menores, podemos imaginar que éste actuaría como eje vertebrador de la visibilidad de las asociaciones en las celebraciones de carácter municipal y estatal. Allí, los distintos grupos obtendrían derecho a ocupar un lugar definido, probablemente acotado, aunque tal vez a cielo abierto, para poder exhibir las estelas u otros símbolos de la asociación. El *topos* del *dromos* actuaría como lugar principal para la oficialización de la asociación y como un lugar designado para su posición en el contexto de los festivales. El lugar desde donde asistir a la procesión y ver a la divinidad en su salida del templo.

12. Van Nijf 2004.

13. Van Nijf 1997: 60.

14. Bernand 1993: 109.

15. Lukaszewicz 1986.

16. Daris 2006.

17. Muszynski 1977: 150-1.

A partir de la forma de las estelas o placas de asociaciones se desprende un dato indirecto respecto a algunas de dichas sedes de representación. Así, por ejemplo, en el repertorio de epígrafes de Alejandría se encuentran principalmente inscripciones de pequeño tamaño y bases para estatuas de pequeño formato aptas, por lo tanto, para un espacio interior. En dichas inscripciones relativas a asociaciones se rinde homenaje a divinidades o al presidente de la asociación<sup>18</sup>, lo que les confiere el sentido de una pequeña capilla.

### 5. BANQUETEAR EN LOS SANTUARIOS O ALREDEDOR DE ELLOS

La relación entre espacios asociativos y santuarios vuelve a poner en primer plano la cuestión de la naturaleza misma de las asociaciones egipcias, históricamente vinculadas con una actividad cultural. Es revelador, en este sentido, de la relación entre algunas asociaciones y la actividad del templo como en el caso de una asociación privada de sacerdotes documentada en Tebtynis cuyos miembros deberán asistir a tres actos religiosos en tres poblaciones diferentes del Fayum<sup>19</sup>. Parece claro, a día de hoy, que alrededor de los cultos se concretaron, desde el período helenístico, colegios de *cultores* con una duración anual, que actuaban también como asociaciones privadas en el sentido de sostener una caja común y unos vínculos de asistencia. Lo interesante es tomar nota de otros aspectos concretos de la actividad del grupo: sentarse delante de la divinidad y beber<sup>20</sup> y también de la itinerancia o peregrinación religiosa, que obligaría a desarrollar estructuras de acogida.

La arquitectura religiosa del período grecorromano, aquella que se desarrolló *ex novo* a escala municipal, condensó todos los aspectos tradicionales de la liturgia en unos edificios que estaban altamente especializados. Da la impresión, a cambio, que el área del santuario ya no concentraba todas las facetas del culto, sino que los aledaños del *temenos* se fueron poblando de nuevas instalaciones tales como quioscos y repositorios, dirigidas a las grandes manifestaciones de piedad popular. En este entorno surgieron, además, alrededor del *dromos*, capillas, templetos, exedras y “casas” que podemos intuir relacionados con promotores o mecenas de un grupo de fieles o devotos.

Dentro del santuario, durante todo el período grecorromano, los sacerdocios de los templos siguieron gozando de construcciones y espacios ligados al culto y a la liturgia tradicional. Algunos de dichos edificios eran de carácter utilitario, otros de carácter cultural como anejos dedicados a divinidades asociadas. En algún caso, se ha visto que el espacio permite tomar asiento a los oficiantes<sup>21</sup> lo que conlleva un tipo de sala de reunión que no se distingue fácilmente de un programa arquitectónico pensado para una asociación privada. Otras asociaciones religiosas podían encontrar sitio en el interior del santuario, en un local cedido a la asociación como grupo, como en el caso de los seguidores de Harpócrates en Philae, un espacio considerable con varias habitaciones y un patio<sup>22</sup>. Entonces, desde el punto de vista arqueológico, se plantea incluso el problema de distinguir entre locales de asociaciones privadas y espacios de culto *per se*. Un criterio en este sentido podría ser distinguir entre espacios situados dentro del *temenos* y aquellos que se encuentran fuera.

Otras asociaciones, que aún interviniendo en la liturgia no constituían propiamente un sacerdocio sino una cofradía, tuvieron que tomar sitio fuera del *temenos* si bien junto al templo de la divinidad principal. Así por ejemplo los “porteadores” de momias de animales quienes estaban organizados como asociaciones privadas aunque la liturgia en la que se integraban emanara de los grandes sacerdotes de los templos<sup>23</sup>. En Narmouthis los editores reconocen, en el interior del peribolo del templo, locales para especialistas involucrados en las actividades culturales como los sacerdotes de Anubis y, fuera del santuario, cofrades como los embalsamadores de momias de animales<sup>24</sup> (Fig. 1). El local de los embalsamadores, a las puertas del santuario, ejercía de lugar de trabajo al tiempo que resolvía el problema de la visibilidad de la asociación. Desde la terraza del edificio o desde el umbral, se podía asistir, según interpretación de sus editores, a la procesión o los actos en los que no se intervenía directamente como porteadores. Cabe decir, sin embargo, que no presentan características o equipamientos tales como banquetas que permitirían imaginar escenas de sociabilidad formales.

18. Bernand 1993: n.ºs. 1085, 1086, 1095, 1106, 1114, 1320, 1328.

19. Monson 2006: 187.

20. Muhs 2001: 17.

21. Coulon 2006.

22. Muszynski 1977: 151, n. 29.

23. Monson 2006.

24. Bresciani, Giammarusti 2012.

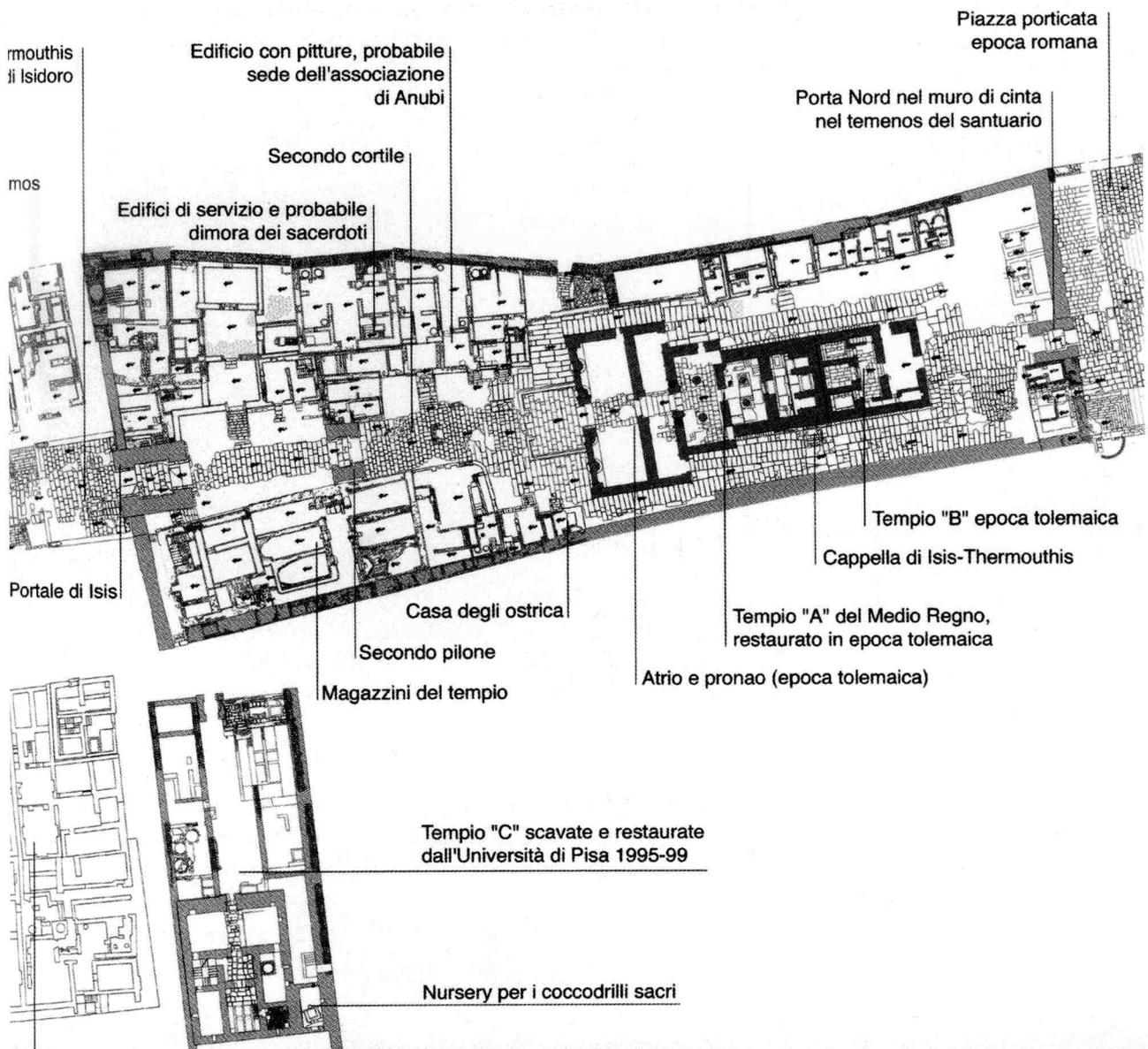


Figura 1: Edificios dentro y fuera del santuario de Narmouthis (Bresciani, Giammarusti 2012).

Fuera del santuario, la participación de la población en las festividades religiosas parece haber estado organizada también por agrupaciones. En los dos centros del Fayum mejor conocidos, tanto en Tebtynis<sup>25</sup> como en Narmouthis<sup>26</sup>, a lo largo de uno de los lados del *dromos* aparecen pequeños locales que se han interpretado como destinados a la reunión y sociabilidad de las asociaciones, mientras en el otro, la acera da paso a islas de casas de la ciudad (Fig. 2). En ambos casos los locales se encuentran elevados sobre plataformas, particularmente altas en las salas de Narmouthis donde se accedía por escaleras individuales, lo que debía permitir un máximo

de visibilidad para los asistentes y sus enseñanzas aunque todavía es pronto para saber de quién se trataba<sup>27</sup> (Fig. 3). Al margen de las diferentes modalidades compositivas manifestadas por las dos series de locales, lo destacable es que detrás de estas construcciones parece haber un ordenamiento urbanístico que habilita a fines asociativos un lado concreto del *dromos* pero que cede a la iniciativa privada la construcción de los locales, lo que permite explicar la variedad de dimensiones.

Sea como fuere, la impresión más extendida es que las asociaciones encontrarían un lugar privilegiado

25. Rondot 2004.

26. Bresciani, Giammarusti 2012: 25.

27. Bresciani, Giammarusti 2012.

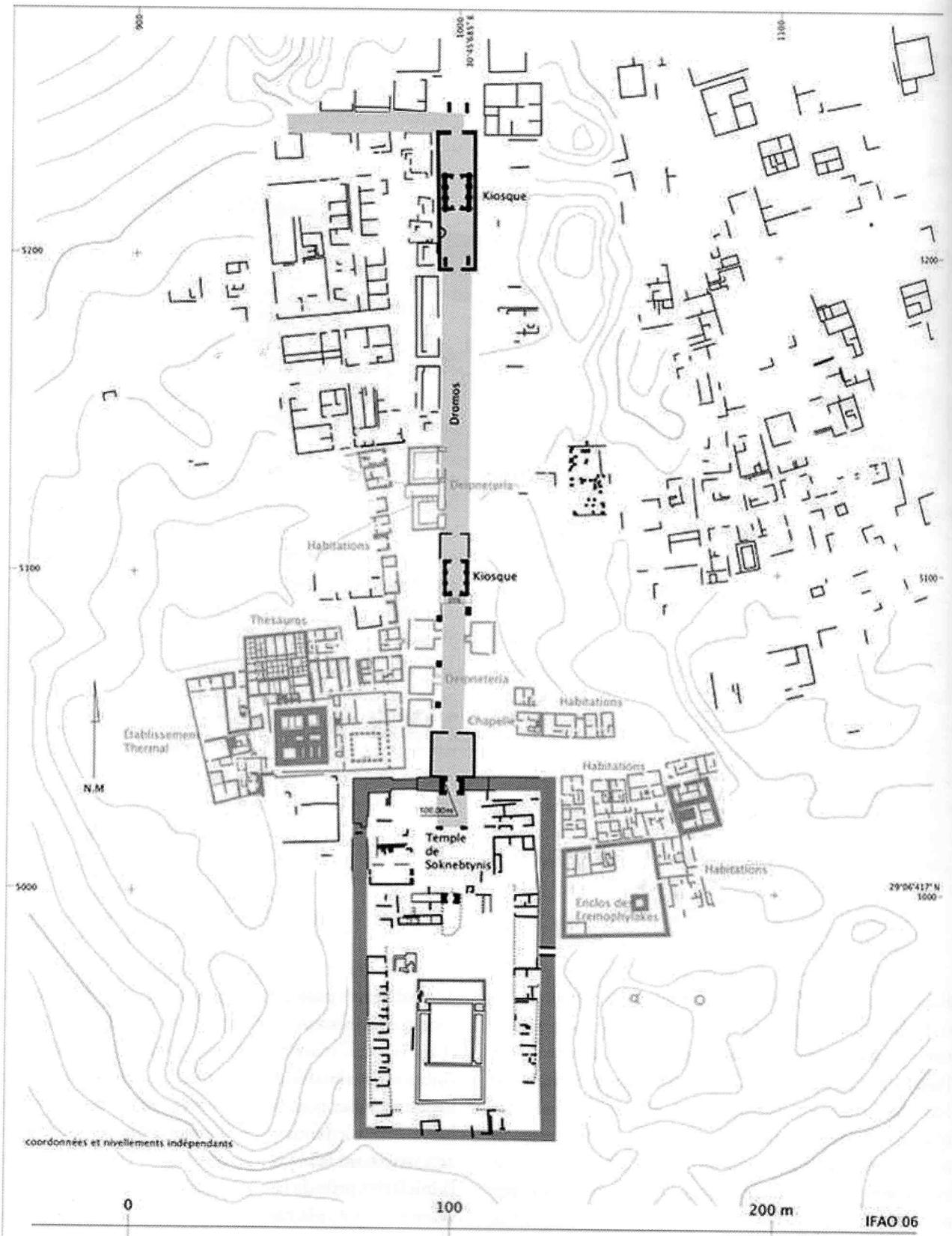


Figura 2: El *dromos* de Soknebtynis en Tebtynis (Rondot 2004).



Figura 3: Locales alrededor del *dromos* de Narmouthis (Foto de la autora).

de congregación alrededor del *dromos*<sup>28</sup>, con o sin locales a su disposición. Sin embargo, no queda claro qué actividades concretas realizarían las asociaciones en dicho entorno, aparte de asistir a las procesiones y dejarse ver. Los locales de Narmouthis no presentan características típicas de la sociabilidad (lechos o banquetas), mientras que sí lo hacen los de Tebtynis. Esta diferencia podría dar cuenta de las diferentes formas de participación en el culto evolucionadas desde el siglo II a.C. hasta el II d.C., lapso que separa las edificaciones descubiertas en ambas ciudades. En cualquier caso, junto al *dromos* podemos imaginar también que se desplegaran espacios complejos para acoger peregrinos y sacerdotes venidos de poblaciones vecinas en ocasión de los grandes festivales del lugar.

La documentación egipcia relativa a asociaciones, contiene términos especializados relacionados con la convivialidad que son de uso universal durante el período grecorromano: *kliné*, *symposion*, *stibas*, *deipnasterion*. A veces es posible encontrar estos términos asociados al concepto de *oikos*, intercambiable entonces como sede o casa de la asociación según una tradición egipcia reflejada

también en documentos demóticos<sup>29</sup>. En otros casos, estos equipamientos se relacionan directamente con un templo. Por lo que se refiere a espacios, se ha documentado también el término *lóxion* que correspondería a la capilla del nacimiento divino del emperador y que en un caso albergaba una *kliné*<sup>30</sup>. En este caso la capilla es también el lugar de reunión para el banquete, lo que abunda en la comprensión de las asociaciones religiosas como actores fundamentales de los rituales y de los equipamientos de los santuarios.

También el culto isíaco comportó en el Egipto de época romana instalaciones convivales asociadas. El templo de Ras el Soda, cerca de Alejandría, se ha convertido en un referente para el estudio de la adaptación de la arquitectura romana a las tradiciones de Egipto o de Oriente en general. El edificio, fechado en la segunda mitad del siglo II d.C., comporta una capilla tetrástila sobre plataforma, con un pavimento interior que dibujaba el espacio para dos rectángulos laterales. El sitio estaba aterrazado y detrás de la capilla se erigía un contra-templo elevado con un *biclinium* en su interior. Sobre la tarima axial de la cella, tomarían lugar cinco estatuas para las divinidades

28. Cabrol 2001: 716.

29. Monson 2006: 194.

30. Husson 1999: 126; P Columbia inv. 548<sup>o</sup>.

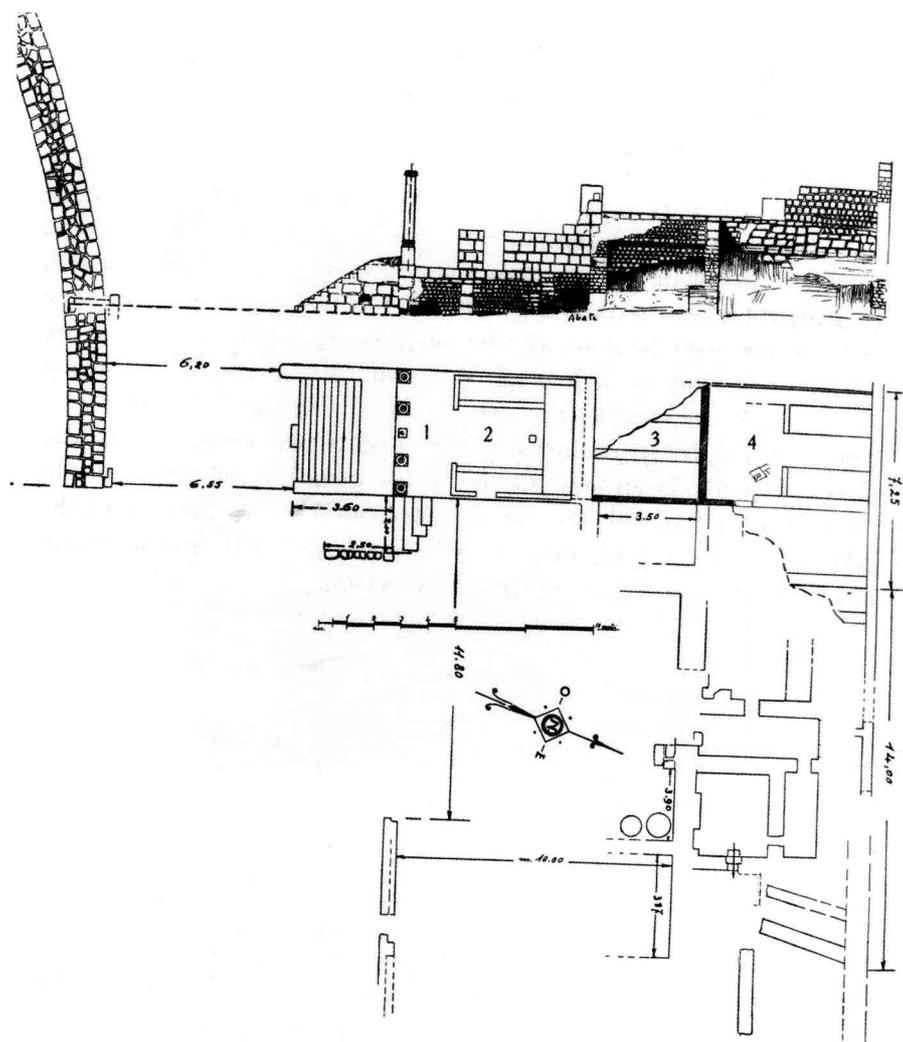


Figura 4: Complejo isíaco en Ras-el Soda (Adriani 1940).

del entorno Isis-Osiris-Harpócrates<sup>31</sup> (Fig. 4). La forma del pavimento en el interior del templo invita a reflexionar sobre la posibilidad de que el espacio pudiera acoger reuniones de sacerdotes sentados frente a las divinidades. Este complejo, entonces resolvería arquitectónicamente la necesidad de la sede de representación/culto y de la sede de devoción/convivio.

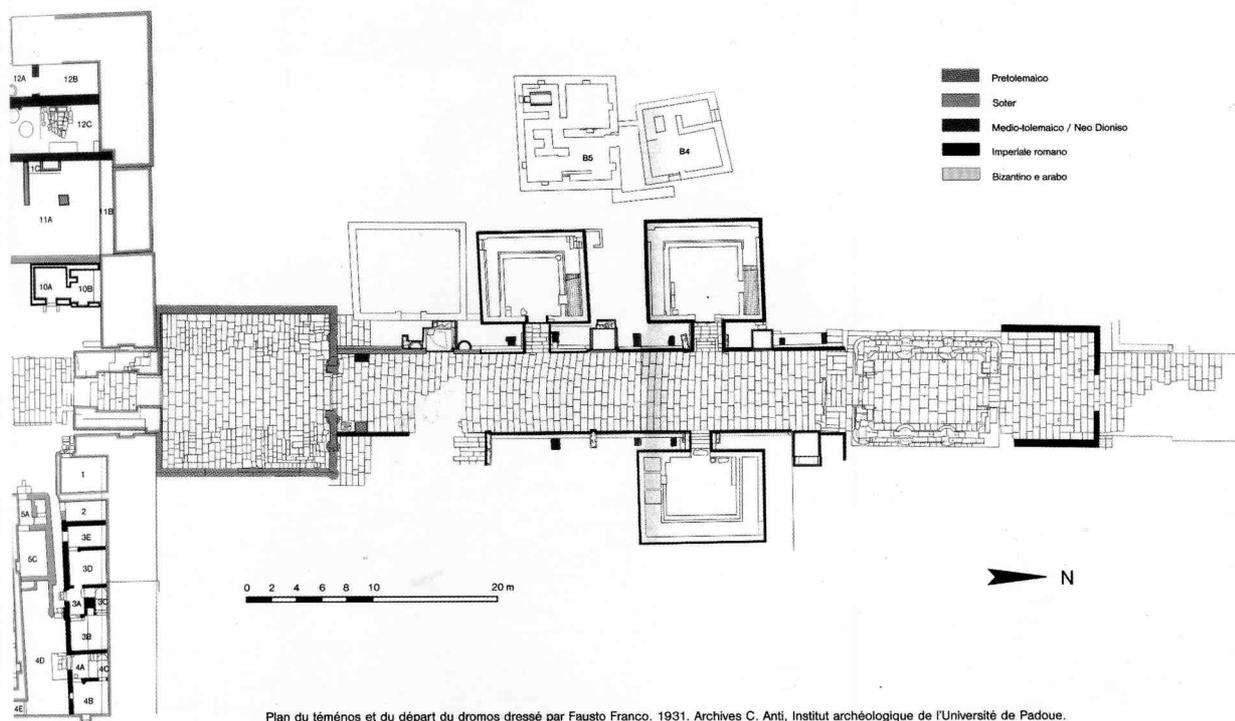
Los locales al oeste del *dromos* de Tebtynis citados previamente fueron interpretados en su día como *deipneteria*. En un primer momento, en los años 30, se desenterraron tres salas que se fechan en el II d.C. Se trata de tres salas construidas sobre una plataforma situada a 85 cm sobre el nivel de circulación del *dromos*, que presentan una banqueta alrededor de los muros con un ancho de entre 1,50 y 1,70 metros según el caso. En el subsuelo de estas habitaciones había un espacio accesible desde la habitación donde se podría guardar los enseres necesarios para el desarrollo de las

celebraciones. En cuanto a la banqueta, también se podía acceder desde puertas laterales<sup>32</sup> (Fig. 5). Según los editores, la banqueta constaba de dos partes, una cercana al muro sobre la que se podía circular y otra hacia el interior de la sala de 50 cm, a la manera de una larga mesa, ambas separadas por un murete de ladrillos. Con estos datos, que ya no son contrastables, no nos parece evidente que la banqueta actuara como gran lecho para el banquete, más bien tenderíamos a imaginar un podio que tal vez permitiría dos filas de personas sentadas, lo que no impide que pudieran estar participando en un “banquete” y recibir una porción frugal de comida y bebida u otros obsequios (*sportulae*). Interpretando de esta manera la banqueta horizontal, podríamos imaginar que toda la asociación podía tomar sitio en la misma “casa”. En efecto, la gran mayoría de colegios de Egipto eran pequeñas agrupaciones, del orden de las 10-25 personas<sup>33</sup>. Más

31. Naerebout 2007.

32. Gallazzi, Hadji-Minaglou 2004.

33. Veinticinque 2010.



Plan du téménos et du départ du dromos dressé par Fausto Franco. 1931. Archives C. Anti, Institut archéologique de l'Université de Padoue. Original au 1/50 retraité informatiquement. Echelle 1/250.

Figura 5: Restitución de antiguos *deipneteria* del *dromos* de Tebtynis (Rondot 2004).

al norte han sido desenterradas nuevas habitaciones con características algo diferentes. En estas otras salas, las banquetas presentan dimensiones y disposición comparables a las de un *andron* y nada impide pensar en una comensalidad a la griega, reclinados sobre una *kliné* (Fig. 6). Una explicación posible para esta divergencia entre las formas de sociabilidad sentada o reclinada sería la existencia de salas para hombres y salas para mujeres, sin embargo el argumento no convence pues el acto de sentarse y beber aparece relacionado con el ejercicio de las funciones de presidentes de asociaciones masculinas.

En la convivialidad antigua las ocasiones de banquete eran bipartitas consistiendo en comer y en beber (*deipnon* y *symposion*) pero en época helenística se llegan a confundir. En las últimas décadas se ha trabajado mucho sobre las ocasiones e incluso los alimentos<sup>34</sup> de los "banquetes" de las asociaciones de lo que se desprende el peso de otras formas de consumo que por un problema terminológico suelen ser olvidadas: las distribuciones de *sportulae*, por

ejemplo<sup>35</sup>. Las reuniones de asociados, siempre bajo la sanción de la o las divinidades, contienen la noción de repartimiento pero no necesariamente la del consumo *in situ*. En Egipto, cabe incluso cuestionar la centralidad del sacrificio cruento en la religión<sup>36</sup>. Según Frankfurter, aunque el consumo de carne sacrificial se afianzó a partir de época romana no se puede considerar, sin embargo, que constituyera el núcleo de las festividades religiosas. Lo que realmente es central en la religiosidad egipcia, subraya Frankfurter<sup>37</sup>, es la aparición de la divinidad en su procesión fuera de su capilla. Y en esta aparición lo fundamental es el *dromos* del templo y los quioscos que aparecen en el recorrido como estaciones para la liturgia y la actividad religiosa. Además, como se ha mencionado previamente, el ritual egipcio ponía el énfasis en el acto de sentarse delante de la divinidad y beber, lo que comporta una actitud corporal diferente a la griega. Por lo tanto, nos parece posible pensar que coexistieron ambas formas de sociabilidad y que, probablemente, tenían un significado religioso

34. Belayche 2007.

35. Slater 2000.

36. Frankfurter 2011.

37. Frankfurter 1998: 82.



Figura 6: Nuevos locales alrededor del *dromos* de Tebtynis (Rondot 2004).

preciso en el que la manifestación pública de la lealtad se expresaba sentada, mientras que la convivialidad de los miembros de un sínodo se expresaba en el banquete reclinado.

Por otra parte, en los papiros griegos de Egipto hay muchas referencias a *symposia* como construcción autónoma y no sólo como dependencia doméstica. Se trata de espacios que se alquilan y se venden y que sirven para festejar. Serían equiparables al *deipneterion* aunque etimológicamente éste ponga el énfasis en el banquete. Lo que resulta más significativo de este espacio, sin embargo, y a juzgar por el rastreo lexical de Husson (1999), es que se trataba de una pieza que podía dar lugar a un complejo de varias estancias incluyendo habitación de dormir con lo que acaban significando una especie de apartamento. En la población de Tebtynis, al oeste del *dromos* que conduce al templo de Soknebtynis, se erigía en el I a.C. una casa de peristilo cuya función es motivo de reflexión (Fig. 7). El edificio no está orientado hacia el *dromos* aunque un acceso secundario permite llegar hasta allí. Lo que parecería una cabecera tripartita aparece como el vestíbulo de entrada hacia el gran peristilo, de forma muy atípica. El peristilo presenta en el eje un nicho para una escultura. Hacia el este, el tejadillo del pórtico se apoyaría sobre una nueva fila de columnas que daba hacia una

nave en la que podríamos imaginar un espacio para la convivialidad. Tal vez la estructura porticada de Tebtynis pueda ser calificada de *symposion*, por las formas helénicas de su composición y porque sus editores han notado su singularidad en el entorno de la ciudad, lo que les lleva a sugerir una función como espacio de asociación<sup>38</sup>. O tal vez, visto que ambos términos pudieron intercambiarse, podría tratarse de un *deipneterion*. Una inscripción de Tebtunys permite establecer que un particular construyó uno de ellos en nombre de un procurador imperial de Nerón, con el objeto de favorecer el sínodo de los miembros de la *ousia* o propiedad<sup>39</sup>. En cualquier caso el edificio de peristilo de Tebtynis contribuye a equipar la ciudad con un espacio de sociabilidad, tal vez disponible previo alquiler.

En efecto, un dato que emerge con mucha claridad en el Egipto grecorromano es que una parte fundamental de la actividad de las asociaciones privadas se realizaba en espacios de alquiler. El mecanismo se entiende sin dificultad a la luz de la costumbre de darse cita en los santuarios para todo tipo de actos, algunos de carácter

38. Hadji-Minaglou 2000: 24.

39. Bastianini, Gallazzi: 1991.

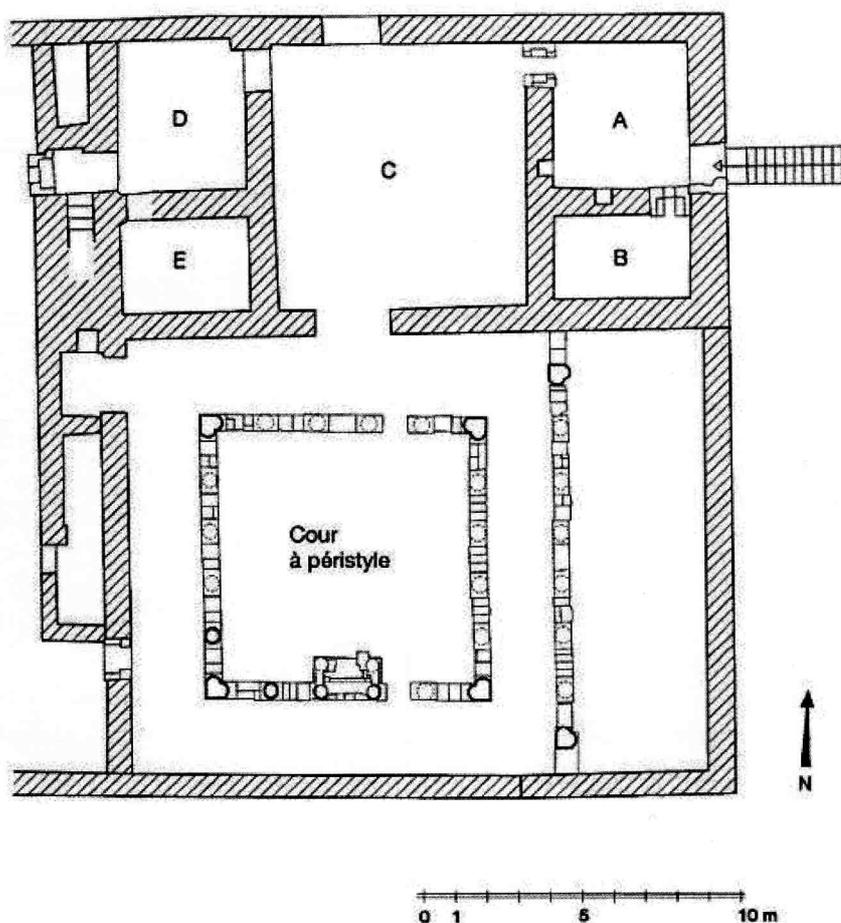


Figura 7: Peristilo en Tebtynis (Hadj-Minaglou 2008).

familiar. En particular el templo de Serapis, objeto de las principales festividades de carácter oficial<sup>40</sup>. Así, el serapeo de Oxirrincos es el escenario de un gran número de banquetes públicos y privados y las invitaciones encontradas se refieren a la *kliné* de Serapis, donde el lecho sirve como metonimia del espacio o incluso de la celebración religiosa<sup>41</sup>. En una *kliné* de principios del I d.C. participó<sup>42</sup> la asociación de Hipócrates que pagó por sus “localidades” entre 10 y 24 *drachmae*<sup>43</sup>. El serapeo y las capillas de otros dioses anexadas al recinto podían ser además, escenario de conmemoraciones de tipo funerario en las que el acto fundamental era de tipo convivial. La variedad de ocasiones en las que acudir a banquetear en el serapeo sugieren la necesidad de locales versátiles, adaptables al número de asistentes. Lamentablemente los restos arquitectónicos de serapeos conocidos en Egipto no permiten proponer una tipología específica. A partir de la tradición griega, se puede imaginar que existirían, en el recinto del

santuario, bien *stoai* con *andrones*, bien habitaciones en los pórticos del *temenos* o bien tiendas de madera y lonas que conseguirían un espacio hipóstilo más o menos efímero donde albergar las *klinai*. En otros santuarios helénicos se ha documentado la existencia de pequeñas “casetas” de lona desde época clásica<sup>44</sup>.

Sea como fuere, conviene fijar la atención en los espacios descubiertos en Egipto capaces de albergar algún tipo de sociabilidad considerando que la concurrencia podía estar sentada en banquetas o alargada en *klinai* según el caso o también en *stibadia*. Un decreto en honor al presidente de la asociación de propietarios de la localidad de Psenemphaia cerca de Alejandría (5 a.C.) menciona que fue responsable de la reconstrucción de un *oikos* con numerosos *stibades*<sup>45</sup>. Se ha argumentado que la etimología de la palabra no determina la forma del jergón, el lecho o la instalación sino su vinculación con la naturaleza, por lo que en realidad el término no indica una forma concreta de banquetear sino un entorno consagrado al dios de

40. Veyne 2000: 29.

41. Youtie 1948: 13-14.

42. P.Mich. V, 246.

43. Youtie 1948: 17, n. 38.

44. Dillon 1990.

45. Lajtar 2001: 63.

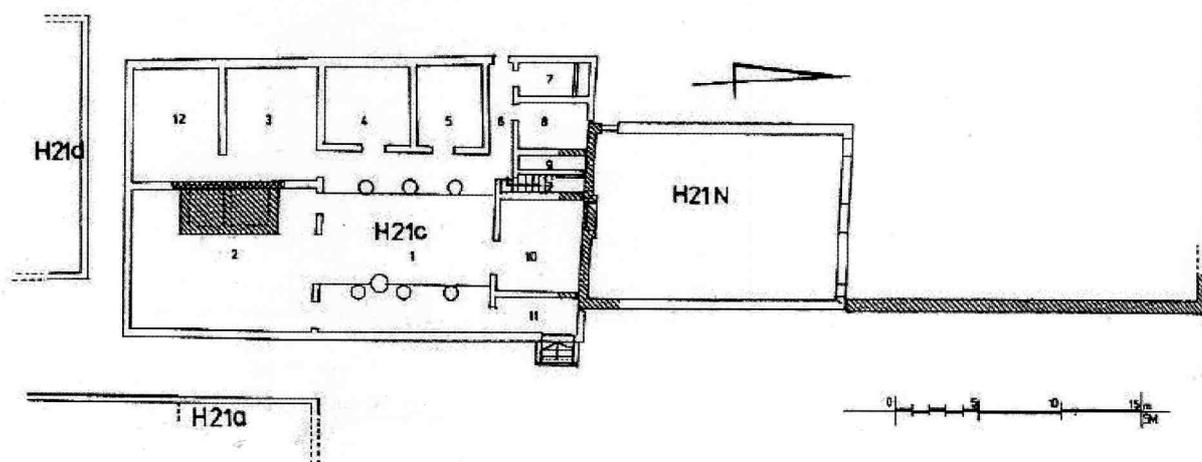


Figura 8: Construcciones en Marina el-Alamein (Daszewski 1993).

la vegetación<sup>46</sup>. Esta interpretación de los *stibades* convendría por lo tanto para designar instalaciones usadas por las congregaciones de devotos de Dionisos. Así, por la vía indirecta, podríamos imaginar que la asociación de Psenemphaia citada consistía en un *thiasos* dionisiaco. Una relación con Dionisos no sorprendería dada la centralidad de este dios en el culto de los soberanos ptolemaico y dada la importancia social de las asociaciones de propietarios que debían representar a las élites del cambio de era.

Una inscripción procedente de las ruinas de Marina-el Alamein arroja otros datos sobre la construcción de *stibades*. La ciudad era una de las más mediterráneas del panorama arqueológico egipcio aunque su estatus fuera de rango menor<sup>47</sup>. A pesar de no responder a un urbanismo regular contaba con equipamientos de estilo alejandrino y con estructuras de carácter helenístico. La casa 21C (Fig. 8) ha sido interpretada como sede asociativa en base al hallazgo de un fragmento de inscripción mencionando un pavimento del tipo *skoytlosis* o *scutula* en latín, o sea en damero, donde se refiere la construcción de unos *stibades*, entendidos aquí como lechos para el banquete. La primera impresión del editor fue que la propia placa inscrita pertenecería al pavimento sin embargo, en un artículo posterior, y tras haber localizado un nuevo fragmento, emitió la hipótesis que se trataría de

una mesa<sup>48</sup>. Finalmente, la losa ha sido interpretada como el pavimento de un edículo concebido para el homenaje imperial pues la inscripción se refiere al emperador Cómodo<sup>49</sup> (Fig. 9). Los editores de la sede de Marina el-Alamein no aclaran cual sería la forma de los *stibades* reconstruidos y la cuestión es compleja pues el edículo desfigura un salón que se presentaba con tres accesos en la pared de ingreso como si se tratara de un salón triclinar. La construcción secundaria del monumento tuvo que imponer la modificación de los equipamientos previos, tal vez transformando *klinai* en los nuevos *stibades*. La alusión a los *stibades*, como hemos argumentado previamente, invita a considerar la posibilidad de que se tratara de un homenaje ofrecido por una asociación de devotos de Dionisos, tal vez *technitai* cuya privilegiada posición en los cultos de los soberanos se remonta a inicios del período ptolemaico y que resulta particularmente alentado durante el siglo II d.C.

En la misma *insula*, pero con fachada en otra calle, existe una gran aula que también parecería adecuada para honrar al emperador pues el espacio se abre hacia la calle y presenta un gran nicho barroco (Fig. 10). Si se acepta la inferencia, este aula ofrece una visión de lo que podría ser una sede asociativa compleja, combinando espacio de representación hacia la calle y un espacio de congregación privada. Hemos visto en un caso anterior, una asociación que habiendo construido un anejo al

46. Verpoorten 1962.

47. Daszewski 1993.

48. Lajtar 2001 y 2003.

49. Czerner, Medeksza 2007.



Figura 9: Posible sede de representación en Marina el-Alamein (Foto de la autora).



Figura 10: Espacio de recepción en una *insula* de Narmouthis (Foto de la autora).

gimnasio para el culto del soberano había dado lugar a que su presidente y benefactor tomara asiento y bebiera delante de los dioses. En el suelo del aula se advierte un escalón junto a la pared occidental (no reflejada en la planta) que sugiere diversas interpretaciones: una tarima para estatuas o inscripciones, un estrado donde colocar sillas a la manera de las curias, o el pavimento de una gran *kliné*, a la manera romana, es decir, con los comensales compartiendo lecho. La relación de los *stibades* con el culto de la vegetación permite invocar los jergones para el picnic rupestre que aparecen reflejados en el mosaico nilótico de Palestrina. Los comensales se colocaban en dos lechos enfrentados bajo una pérgola rústica abovedada.

De esta manera, en base a un argumento indirecto, queremos sugerir que los pavimentos y tarimas que hemos visto relacionados con edificios para la sociabilidad, representan las trazas de un mobiliario para el banquete reclinado, diferente respecto a los triclinios y los *andrones* por consistir en un único lecho rectangular.

## 6. LAS ASOCIACIONES Y EL CULTO DEL SOBERANO

Tras la conquista de Egipto los Ptolomeos instauraron un culto del soberano que se extendía desde Alejandría y Philae pasando por las metrópolis de los nomos. Las formas de dicho culto de estado son complejas e involucran lugares diversos de devoción, normalmente santuarios con capilla a la manera griega (*ptolemaion*, *arsinoeion*), pero también arquitecturas egipcias pues los soberanos fueron interpretados como *synnaoi* de los dioses egipcios<sup>50</sup>.

Por lo que respecta al culto imperial, éste aparece en Egipto con Augusto y con la transformación en *Sebasteion* del *Caesareum* erigido para honrar a César como hijo de la divinidad, lo que acaba identificando un tipo de edificio con el otro. A partir de la epigrafía es posible constatar cómo, en una misma ciudad, llegaron a coexistir varios edificios para el culto imperial, destacando el *augusteion* y el *hadrianeion*<sup>51</sup>. El culto imperial, como es bien sabido, se apoyó en todas las provincias en colegios sacerdotales formados específicamente para su desarrollo, formaciones que se comportaban a efectos de sociabilidad como cualquier

otro sodalicio, lo cual, unido a la sacralidad del espacio para el culto, dio lugar a capillas/sedes especializadas que incluían los equipamientos de la sociabilidad.

Si es escasa la información arqueológica sobre los espacios para el culto de los soberanos en Egipto, lo que sí se conoce es la participación activa de algunas asociaciones religiosas en dichos cultos. Así, por ejemplo, una asociación del Fayum sacrifica a Cleopatra, Ptolomeo, y también a los dioses nacionales Osiris, Isis y Serapis<sup>52</sup>. M. Muszynski<sup>53</sup> observa la coincidencia entre los homenajes al soberano y las reuniones administrativas de las asociaciones de *cultores* de otras divinidades, también añade que en dichas ocasiones, los miembros actualizaban la costumbre egipcia de beber ante los dioses. La conexión entre ambos actos de homenaje, el de los dioses y el del soberano, permite imaginar que las sedes de dichas asociaciones se mantuvieron estables en cuanto a localización topográfica.

Sin embargo, a partir del período romano tuvieron que aparecer nuevas iniciativas inmobiliarias en relación al culto imperial. Hemos citado previamente el caso de dos asociaciones del Delta que construyeron anejos específicamente destinados a honrar a los soberanos helenísticos (n. 10). Aunque no se tratara de espacios consagrados, la actividad desarrollada en su interior está relacionada en un sentido lato con el culto y sus festividades de modo que anejos como éstos nos interesan en un estudio sobre la visualización de las asociaciones. En cambio, como situación excepcional en la arqueología del Egipto romano, es probable que tan sólo podamos ilustrar dicha actividad con el edificio de Marina el-Alamein, citada previamente.

Diversos epígrafes implican a determinados sínodos participando directamente en el culto imperial<sup>54</sup>. En Memphis una inscripción griega recuerda la instalación de un pavimento con votos para la perpetuación y victoria de los emperadores Septimio Severo, Marco Aurelio y Julia Domna, Madre del campamento. Al parecer se encontró en Roma una inscripción alusiva a dicho viaje, donde se mencionaba una capilla dedicada a Liber y un jardín destinado a las ninfas en un lugar llamado Memphis.

50. Tondriau 1950.

51. Lukaszewicz 1986: 55-56.

52. Muszynski 1977: 152.

53. Muszynski 1977: 156-157 y 159.

54. BGUIV 1137 (WChr 112) y SB XXII 15460 (Arnaoutougrou 2005: 202).

Esta evocación sugiere que, tal vez, en el sagrario original los emperadores compartieran espacio con Dionisos y las Ninfas en un entorno ajardinado<sup>55</sup>.

En realidad, el capítulo fundamental de las asociaciones en Oriente lo ocuparon los sínodos de profesionales del espectáculo, quienes eran al mismo tiempo sínodos dionisiacos. Estos *technitai* fueron profesionales de los *agones*, atléticos y teatrales, y aparecen en grupos distintos pero ambas brancas del espectáculo también aparecen reunidas en un sínodo específico para los premiados de carácter ecuménico<sup>56</sup>. Los *technitai*, bajo la égida de Dionisos, son calificados a veces como “especialistas de la cultura” y contados en el grupo de las elites de la sociedad del siglo III d.C.<sup>57</sup>. En Egipto, pueden incluso pertenecer a la elite del gimnasio que ocupa las más altas magistraturas<sup>58</sup>. También según Van Nijf<sup>59</sup>, la faceta religiosa de las asociaciones de actores queda en evidencia por los nombres que otorgan a los cargos jerárquicos de la organización como (*archiereis*) y que sus sedes sirvieran como santuarios (*temene*) donde se depositarían estatuas y otros objetos.

Lo que nos interesa subrayar es que tanto atletas como actores, en Egipto como en el resto del Imperio, fueron parte esencial en la liturgia del culto oficial, primero con los dinastas helenísticos luego con los emperadores. Y que dichas celebraciones, con toda probabilidad, iban asociadas a actividades de raíces religiosas más profundas pero que eran el escenario para el ejercicio y exhibición de las artes de los profesionales. Las celebraciones llegaban hasta el más ínfimo rincón, así en un documento del Fayum, el presidente del “colegio” de un pueblo (denominado “sínodo” en el texto) es descrito preparando una celebración relacionada con el culto imperial en la que se pone de manifiesto la variedad de espectáculos ofrecidos<sup>60</sup>. Los promotores de los festivales solían ser autoridades locales como el presidente del citado sínodo municipal, un *prostatés* o responsable específico para la fiesta, el representante del colegio sacerdotal, el gimnasiarca, el *kosmetes*, un funcionario de policía, etc. Una fiesta particularmente interesante, en época imperial, a nuestros ojos es la “fiesta del gimnasio” o *panegyris*, de las cuales Oxirrinco aporta numerosas referencias

que demuestran que estuvo organizada en el cuadro municipal y que involucró a las compañías de artistas y de atletas. Su organización y financiación suponía una liturgia y visualizaba sobre todo a los miembros del gimnasio, es decir a la élite de la ciudad<sup>61</sup>. Junto a los *technitai* de mayor prestigio pudieron proliferar pequeñas asociaciones, *troupes* de actores, que acudían a las festividades de las ciudades que requerían sus servicios. A veces podían estar conformadas por 50 o 60 personas bajo la dirección de un *archimimo/a*, como en el caso del *collegium* dirigido por L. Acilius Eutyches de Heracleópolis en el siglo I a.C.<sup>62</sup>

A mi modo de ver, los sínodos plantean un grave problema de identificación de sus sedes pues además de sus casas de congregación tenían que estar presentes, como cualquier otra asociación en los recorridos y espacios del culto oficial. Pienso que es posible que estemos analizando de forma indistinta ambas situaciones y que convenga intentar distinguir dos tipos de locales: el de representación y el de devoción. En cuanto a la ubicación de sus sedes de representación, su comportamiento tuvo que ser idéntico al resto de asociaciones aunque adaptado a la topografía de los cultos de sus dioses y/o de los soberanos. Las sedes de Thasos y de Delos parecen estar más afirmadas aunque en esta ocasión no sea a partir de la epigrafía sino de la iconografía. En ambos casos, el *topos* consiste en una capilla-repositorio principalmente concebida para cobijar estatuas de las divinidades y exvotos de los devotos. La configuración de la sede de Thasos como un gran *stibadeion* nos invita a evocar el santuario con las estatuas de los 7 sabios sobre el *dromos* del serapeo de Memphis, como una forma de manifestación y autorepresentación de un grupo de intelectuales. En definitiva, todo apunta a una instalación estrechamente relacionada con el santuario y la actividad cultural pública. La importancia de estos profesionales en el desarrollo de la vida cívica helenística y luego romana había dado lugar a un comportamiento específico de sus asociaciones respecto a la definición de la ciudad y sus santuarios, fundamentalmente dedicados a Dionisos y Heracles. Un epígrafe atribuido a una asociación de artistas de Ptolemais (Fayum) del III a.C. se menciona la erección de una estela delante del templo de Dionisos, en ocasión de la fiesta en honor

55. Williams 1902: 267.

56. Pleket 1973.

57. Van Nijf 2004: 223.

58. Kayser 1994: insc. 101.

59. Van Nijf 2006.

60. Tedeschi 2002: 132.

61. Perpillou-Thomas 1986.

62. *CIL* XIV 2408. Cf. BGU XN 2428 (Tedeschi 2002: 131, n.203).

al dios y a los dinastas<sup>63</sup>. En un decreto cercano, de la misma ciudad y de una época similar, se habla de colocar un retrato pintado del benefactor de la asociación en el vestíbulo del prítaneo. La relación con el prítaneo también aparece en la Atenas del 88 a.C. donde los *technitai* invitan al filósofo Athenion, actuando como embajadores de la ciudad<sup>64</sup>. De hecho, se ha subrayado la importancia diplomática de las celebraciones en las que intervenían los *technitai*.

Por lo que respecta a las sedes de los atletas, sus lugares de reunión fueron seguramente los espacios relacionados con los gimnasios, en particular en la *pars orientalis* aunque también en Occidente pues se ha llegado a la conclusión que partir del siglo II dC el cuartel general de la asociación ecuménica se emplazaba cerca de las termas de Trajano en Roma<sup>65</sup>. En Argos, donde las indicaciones textuales parecen un poco más prolijas, el espacio de los *technites* cuenta con un *topos* para la estatua de culto, una piscina de abluciones, un almacén para el aceite de las celebraciones religiosas, todo ello en un recinto calificado como *temenos* en el interior del *Asclepieion*<sup>66</sup>.

Dado que el culto de Dionisos no requería de un sagrario convencional sino el concepto del antro iniciático<sup>67</sup>, las sedes de la congregación pudieron consistir en instalaciones heterogéneas donde lo que más confunde es la disociación entre el sagrario y sala convivial. En Atenas aparece la mención de un *temenos* que funciona como "santuario" de la asociación y de un *bouleuterion* situado cerca de la puerta del cerámico<sup>68</sup>. En Pérgamo, la sede consistía en una sala relativamente sofisticada, con lechos, mesas, trípodes y otros elementos de vajilla para las ocasiones de sacrificio común ubicada en el *temenos* dedicado por Kraton a los miembros del sínodo<sup>69</sup>. Entendemos que se trata, en estos casos, de la sede para la congregación religiosa privada. Un espacio de culto especial para los aspectos iniciáticos de la asociación.

A partir de un documento del Pireo podemos entrever un caso de disociación del santuario respecto al

espacio asambleario/convival, pues se explicita la donación de un *topos* lujoso y complejo, con diversas salas e instalaciones, para ser utilizado en ocasión de las reuniones mensuales del *thiasos*<sup>70</sup>. El edificio parece integrarse en la estructura urbana y no en un santuario.

## 7. LOS SÍNODOS Y SUS CASAS DE DEVOCIÓN

También en Egipto se ha querido reconocer espacios asociativos en construcciones tipológicamente próximas a algunas estructuras domésticas. Pensamos en una insula del siglo I d.C. situada al este del *dromos* de Narmouthis. Se trata de un edificio con 16 habitaciones en la planta baja, al que se accedía desde un callejón, pero cuyo núcleo compositivo consistía en una especie de atrio y un lujoso salón que presentaba pilastras con capiteles y paredes con decoración pintada. Dicho espacio posiblemente tenía una función triclinar<sup>71</sup> (Fig. 10). Esta riqueza formal contrasta con una arquitectura basada en el adobe que tiene una apariencia modesta y que, por lo general, define un panorama arquitectónico poco especializado. El gran salón se encuentra dentro de un edificio complejo con diversas escaleras que llevarían a niveles superiores y también, según sus editores, permitirían acceder a un terrado desde donde se podría disfrutar del espectáculo de las procesiones. Todo ello ha conducido a sugerir que no se trataba de un salón privado sino que pudo tener funciones públicas<sup>72</sup>. Cabe decir, además, que en la misma manzana había una gran aula orientada hacia el *dromos* lo que sugiere funciones de representación como en las construcciones de la otra acera. En otra insula vecina, al sur del templo C, se encontraron grafiti relativos a Premarres, avatar del faraón Amenemhat III<sup>73</sup>, lo que parece abonar la idea de celebraciones religiosas en su interior. Desde el punto de vista arquitectónico ambas *insulae* presentan un denominador común: la existencia de salones que permitirían el desarrollo de los eventos señalados.

Sin embargo, la repetición de la fórmula compositiva permite identificar diferentes unidades de habitación y sugiere que se trata de una característica de la arquitectura doméstica del lugar (Fig. 11). Ello no significa que estas casas no pudieran tener una función relacionada con los colegios. Significa, al

63. Decreto con entrada en el Museo del Cairo n.º 25616 (Le Guen 2001: I, 37-39).

64. Le Guen 2001: I, 336.

65. Pleket 1973.

66. Le Guen 2001: II, 75-76.

67. Jaccottet 2003: 161.

68. Le Guen 2001: I, 337 y II, 75-76.

69. Le Guen 2001: 76.

70. Jaccottet 2003: 163.

71. Bresciani, Giammarusti 2012: 41-45.

72. Davoli 1998: 233.

73. Bresciani, Giammarusti 2012: 45-46.



Figura 11: Estructuras domésticas en el lado oriental del *dromos* de Narmouthis (Bresciani, Giammarusti 2012).

contrario, que las casas privadas eran un espacio fundamental en el desarrollo de la vida asociativa, con sus aspectos convivales y también culturales. A menudo las reuniones de asociados tenían lugar en las casas de los presidentes. La casa de Diotimos en Philadelphia (Fayum) del siglo III a.C. disponía de tres salas con *klinai* para recibir invitados.

En la literatura arqueológica sobre el Egipto grecorromano podemos encontrar todavía algún otro caso en que las casas más lujosas se ponen en relación con las asociaciones. La casa número 2 de Theadelphia (Batn el-Harit, Fayum) fechada entre la época de Adriano y Diocleciano, tenía que tener una función especial según su excavador. Las paredes presentan nichos y se hallaron en su interior elementos de decoración arquitectónica<sup>74</sup>. Davoli refiere que la sala tenía unas medidas de 5 x 5 metros y que los nichos

estaban decorados con semi-pilastras y capiteles. Las imágenes esculpidas pertenecían a Asclepios e Hygieia y las paredes estaban pintadas con imágenes de otras divinidades tales como Tyché, Isis-Fortuna, Deméter y Coré, además de dos personajes masculinos irreconocibles. La cronología de la casa se extiende entre el II y el IV d.C.<sup>75</sup>. También un edificio de Athribis ha sido interpretado como sede de un *thiasos*<sup>76</sup> y, al parecer, disponía de un baño. Sin embargo, la calidad de las ruinas deja mucho que desear de modo que este ejemplo no permite desarrollar un análisis arquitectónico. En este caso, la argumentación descansa fundamentalmente en el hallazgo de terracotas dionisiacas<sup>77</sup>.

74. Campbell 1984: 147-148, pl. LXX.

75. Davoli 1998: 282.

76. Redon 2012; Szymańska 1998.

77. Szymańska 2005.

Otro edificio podría ser relacionado con un *thiasos* dionisiaco tanto por la arquitectura como por la iconografía. Recientemente se ha descubierto en Ismant el-Kharab (Kellis) una casa de evidente lujo en comparación con sus vecinas que incluye una especie de atrio y dos espacios de recepción, todo ello decorado profusamente con pinturas<sup>78</sup> (Fig. 12). Me anticipo tal vez a las conclusiones de sus excavadores de la Universidad de Monash, si apunto que los motivos pintados, que incluyen la representación de Isis,

Ciertamente, en estos casos, nos encontramos ante el problema común a todo el Mediterráneo, de sobreinterpretar la iconografía de las divinidades y trasladar funciones excesivas a las estructuras que las albergan. El repertorio dionisiaco es el motivo principal de la decoración doméstica grecorromana y no es preciso imaginar el desarrollo de ninguna reunión de iniciados al culto, sin embargo, es preciso también tener presente que el culto privado dionisiaco tuvo en Egipto un lugar destacado como factor de integración de la élites.

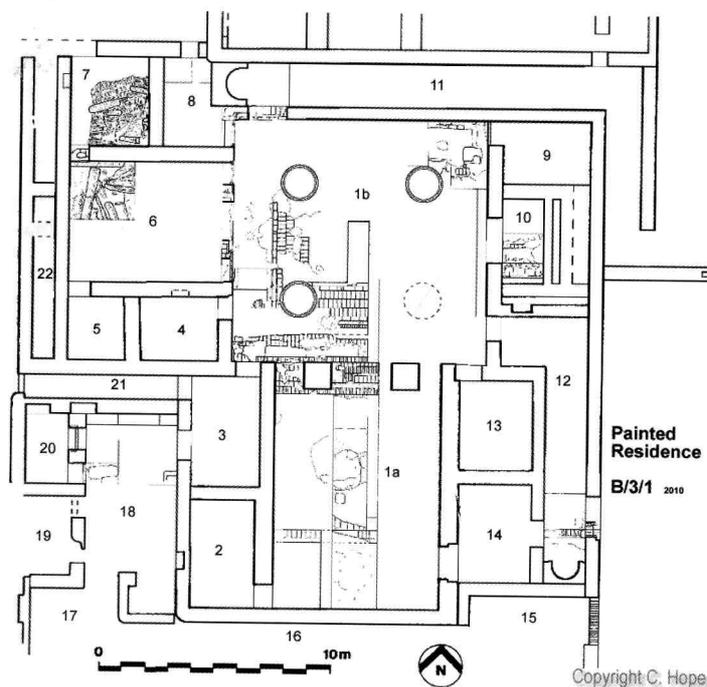


Figura 12: Residencia en Ismant el-Kharab con decoración de carácter religioso (Hope 2003).

Serapis y una máscara teatral, además de un fragmento de escultura, podrían señalar un espacio para una congregación iniciática. El espacio es particularmente suntuoso, en comparación con las residencias de ciudades secundarias como esta, pero esto no significa que no se pueda tratar de una casa privada puesta a disposición del *thiasos* como sabemos que ocurre en otras ocasiones<sup>79</sup>. Esta disponibilidad del local de los presidentes pudo favorecer ocasionalmente, o tal vez de forma más habitual, consolidar la presidencia del *thiasos* dentro de una misma familia con una pauta sucesoria de padres a hijos, lo que permitiría seguir usando el mismo espacio por varias generaciones.

## 8. ASPECTOS FUNERARIOS DE LA ASOCIACIÓN

El capítulo sobre arquitectura funeraria de época ptolemaica y romana es uno de los más completos en relación a Alejandría y destaca respecto al resto del Imperio por su monumentalidad. Se ha hablado, y con razón, del teatro de la muerte pues en los grandes mausoleos de la capital, que fueron imitados a escala más modesta en otras localidades, abundan recursos de una arquitectura barroca para evocar una escenografía palacial. Incluso en un caso, podríamos reconocer propiamente una escenografía teatral. La finalidad de tanto aparato era propiciar para el difunto un espacio similar en el más allá, pero también acondicionar un espacio de celebración en la conmemoración fúnebre de los miembros de la familia o de la asociación a la que pertenecía.

78. Hope 2003.

79. Jaccottet 2003: 168.

Por lo que se refiere a la asistencia en caso de defunción, las referencias a un subsidio específico por parte de las asociaciones griegas son numerosas y suele consistir en una cantidad (*taphikon*) destinada a proveer un buen entierro<sup>80</sup>. Dicha contribución también es conocida en Egipto y forma parte de las obligaciones de las asociaciones profesionales, no tanto de las de las más antiguas de tipo religioso –cofradías– (pues renovaban estatutos y composición anualmente)<sup>81</sup>. La contribución debía servir fundamentalmente para preservar la memoria del difunto mediante un banquete funeraticio, que consistía en pan y vino para los *symposia* de Tebtynis de época helenística<sup>82</sup>.

Más raras son las fundaciones para la construcción de un mausoleo o tumba de carácter colegial. Es más, a menudo los epígrafes griegos relativos a profesionales se refieren a tumbas de carácter familiar que podían quedar encomendadas, previo pago, a una asociación de *taphiai*, profesionales del ritual funerario. No obstante sí que se documentan algunos elementos de enterramiento colectivo, como por ejemplo, recintos especiales para las tumbas de los miembros de una misma asociación de Tiro<sup>83</sup>. En otra ocasión, los colegiados del trabajo del lino obtienen colectivamente un lugar de sepelio, probablemente una cámara, incluido en la propiedad de un benefactor<sup>84</sup>.

Esta constatación según la cual los colegios pueden poseer tumbas de carácter colectivo parece amplificarse, cuando aplicada a Egipto, en un país donde proliferan tumbas concebidas, expresamente para un uso compartido que superaban los límites familiares<sup>85</sup>. El sepelio de tipo asociativo tuvo que tener especial trascendencia en Egipto cuando se planifica una tumba colectiva para antiguos efebos<sup>86</sup>. Da que pensar sobre la disgregación de las formas de enterramiento familiares incluso en un entorno de élite. No es posible valorar en la actualidad la importancia numérica del enterramiento colectivo pero lo cierto es que la sepultura de los pobres adquiere visibilidad gracias a la aparición del fenómeno asistencial que recogerán las comunidades religiosas como un deber de caridad. Al mismo tiempo, este deber reforzará los lazos de

sociabilidad y reclamará espacios más complejos dando lugar a nuevas formas arquitectónicas. En particular, en relación a las reuniones cristianas, también complejas desde el punto de vista de las actividades tales como rezar, cantar, educar, la oración por los difuntos y compartir un *refrigerium* y el consumo ritual compartido.

## 9. CONCLUSIONES

Para finalizar este repaso, podríamos decir que la documentación sobre las asociaciones en Egipto aporta algunas especificidades respecto a otras regiones de la civilización grecorromana. En particular en la primera fase de desarrollo del fenómeno asociativo, cuando el país estaba experimentando la confrontación y adaptación de la cultura local con la de los conquistadores y colonos. En esta primera etapa, cuando la arqueología lo permite, se pone de manifiesto la importancia de la religión tradicional y de uno de sus equipamientos característicos, el *dromos*, como vertebradores de la vida municipal. Las asociaciones participaban y se hacían visibles en las ocasiones de congregación alrededor del templo, como demuestra el emplazamiento de sus constituciones, estelas en exhibición a lo largo del recorrido. De alguna manera este emplazamiento constituiría la sede o *topos* de la asociación a efectos de legitimidad, visibilidad y congregación durante las procesiones religiosas. Depende del grado de desarrollo de cada ciudad que la visualización de las asociaciones se concentrara en los santuarios o se extendiera hacia otros espacios de la comunidad. Las *panégyris* tardías (II-IV d.C.) del gimnasio de Oxirrinco, aportan un testimonio de la existencia de un circuito cívico-religioso a la manera grecorromana, en la que el gimnasio ocuparía el lugar principal como sede de las elites de la sociedad municipal.

Además de la estela constitucional, la documentación egipcia desvela la existencia de locales específicos para las congregaciones privadas. Durante la etapa ptolemaica y el primer siglo de la provincia romana se trata ante todo de sedes donde se procedía a homenajear a dioses, monarcas y patronos, sirviendo como espacios de representación en la medida en que allí se ponía de manifiesto la relación del grupo con las estructuras de estado. Sin embargo, las referencias que permiten vislumbrar alguna actividad relacionada con la comensalidad en la sede de representación del grupo apuntan más bien a la tradición de sentarse y beber ante los dioses, una tradición de raíz faraónica.

80. Van Nijf 1997: 50-51.

81. Muszynski 1977: 161, n. 67.

82. Monson 2006: 194.

83. Van Nijf 1997: n. 58.

84. Van Nijf 1997: 43.

85. Subías 2008.

86. Legras 1999: 216.

En origen, la costumbre de sentarse a beber estaría relacionada con el sacerdocio y estaría confinada en las propias capillas de las divinidades tradicionales, sin embargo la naturaleza religiosa del culto monárquico e imperial pudo contribuir a extender la costumbre hacia los nuevos dioses.

En cambio, las asociaciones aparecen protagonizando numerosas ocasiones de banquetes por lo que se suelen relacionar con las instalaciones adecuadas para el festejo que se han hallado dentro y fuera de los santuarios. Equipamientos que recibieron denominaciones diversas, tales como *symposion* o *deipnasterion*, según sus características y las actividades que allí se desarrollaban. Lo distintivo en el caso egipcio es la duplicidad de tradiciones religiosas: por una parte la ritualidad de raíz faraónica centrada en la aparición de la divinidad en su *dromos* por otra, la religión grecorromana con santuarios propios y con formas de culto basados en el sacrificio y la comensalidad. Siendo el acto de beber ante la divinidad una tradición de origen faraónico podríamos pensar que también existieron dos formas de religiosidad que dividirían a la población, sin embargo, las dos tradiciones, sentarse o reclinarse, parecen estar presentes durante todo el período y se daban ante las grandes divinidades egipcias del período grecorromano, Isis y Serapis fundamentalmente. Junto a los edificios para banquetes reclinados para el culto oficial, algunas capillas de tipo privado presentes en otras regiones del Mediterráneo parecen privilegiar la banqueta para sentarse<sup>87</sup>. El templo de Ras el Soda situando el biclinio en un espacio separado del santuario posiblemente señala lo que sería el criterio fundamental para determinar la forma de tomar lugar: la estrictamente religiosa, tal vez iniciática, basada en el recogimiento, plegaria y libación ante la divinidad, la festiva basada en el compartir el lecho con la hermandad en los días señalados.

Como en Occidente, también en Egipto serían pocas las asociaciones profesionales que superaron el contexto oficialista y necesitaron lugares de reunión privados. No sorprende que los grupos más visibles fueran los de *technitai* dada su complicidad con el culto monárquico, pero lo que hace de ellos un grupo particularmente destacado es la congregación religiosa en torno a Dionisos y el foco en un banquete privado y reservado para los iniciados. Los patronos de este

tipo de asociación pusieron en ocasiones sus viviendas a disposición de la confraternidad y, dejando dicha sede en herencia a sus hijos, se aseguraban también de la continuidad de la familia al frente del colegio, una posición que tuvo que comportar ventajas políticas. Una fórmula, la del culto privado en el contexto doméstico, que permitiría la supervivencia de las confraternidades cuando la antigua religión cívica fue perdiendo relevancia. Hay quien opina que, como contrapunto a esta merma, florecerán entonces las instituciones monacales<sup>88</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Adriani, A., 1940: "Sanctuaire de l'époque romaine à Ras el Soda", *Annuaire du Musée Gréco-romain* (1935-1939), Alexandrie: 136-142.
- Arnaoutoglou, I., 2005: "Collegia in the Province of Egypt in the First Century AD", *AncSoc*, 35: 197-216.
- Ascough, R.S., 2008: "Forms of Commensality in Greco-Roman Associations", *The Classical World*, 102. 1: 33-45.
- Bastianini, G.; Gallazzi, C., 1991: "Un'iscrizione inedita di Tebtynis e la *synodos* di Doryphorus", *ZPE*, 89: 44-46.
- Belayche, N., 2007: "Religion et consommation de la viande dans le monde romain: des réalités voilées", *Food & History*, 5.1: 29-43.
- Bernand, E., 1983: *Inscriptions Grecques d'Égypte et de Nubie: répertoire bibliographique des IGGR*, Paris.
- Bernand, E., 1993: "Τόπος dans les inscriptions grecques d'Égypte", *ZPE*, 98: 103-110.
- Bresciani, E.; Giammarusti, A., 2012: *I templi di Medinet Madi nel Fayum*, Pisa.
- Cabrol, A., 2001: *Les voies processionnelles de Thèbes*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Louvain.
- Campanelli, S., 2007: "Kline e *synklitai* nel culto di Hypsistos: Nota su due iscrizioni del Serapeo di Tessalonica", *ZPE*, 160: 123-133.
- Campbell, R.E., 1984: *An archaeological study of Egyptian houses, particularly those from the hellenistic period*, Durham University theses. <<http://etheses.dur.ac.uk/1676/>>.
- Coulon, L., 2006: "Les sièges de prêtre d'époque tardive à propos de trois documents thébains", *RdE*, 57: 1-46.

87. Véase la forma de las banquetas en el pequeño serapeo de Delos, por ejemplo.

88. Fikhman 1994: 38-39

- Czerner, R.; Medeksza, S., 2007: "The Commodus monument from house H21c in Marina el-Alamein", *PolAMed*, 19: 98-113.
- De Cenival, F., 1968: "Les associations dans les temples égyptiens d'après les documents démotiques", *École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1967-1968*: 591-597.
- Daris, S., 2006: "Struttura urbanistica di Soknopaiou Nesos nei papiri greci", *PLup*, 14: 83-94.
- Daszewski, W.A., 1993: "À la recherche d'une Égypte peu connue: Travaux sur la côte nord-ouest, à Marina el-Alamein", *CRAI*, 137. 2: 401-419.
- Davoli, P., 1998: *L'archeologia urbana nel Fayyum di età ellenistica e romana*, Napoli.
- Davoli, P., 2006: "The temple area of Soknopaiou Nesos", *PLup*, 14: 95-124.
- Dillon, M., 1990: "The House of the Thebans (FD iii. 1 357-358) and accommodation for Greek pilgrims", *ZPE*, 83: 64-88.
- Fikhman, I.F., 1994: "Sur quelques aspects socio-économiques de l'activité des corporations professionnelles de l'Égypte", *ZPE*, 103: 19-40.
- Frankfurter, D., 1998: *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton-New Jersey.
- Frankfurter, D., 2011: "Egyptian religion and the problem of the category 'sacrifice'", en J.W. Knust y Z. Varhelyi (eds.): *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford: 75-93.
- Gabrielsen, V., 2007: "Brotherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-public Associations of the Greek World", *MedHistR*, 22. 2: 183-210.
- Gallazzi, C.; Hadji-Minaglou, G., 2004: "Le dromos entre vestibule et kiosque ptolémaïque en pierre. Resultat des campagnes 2001-2002", en V. Rondot (ed.): *Tebtynis II. Le temple de Soknebtynis et son dromos*, Le Caire: 197-204.
- Golvin, J.C., Abd-el-Hamid, S., Wagner, G., Dunand, F., 1981: "Le petit Sarapeion romain de Louqsor", *BIFAO*, 81: 115-148.
- Guilmot, M., 1962: "Le sarapieion de Memphis. Étude topographique", *ChronEg* XXXVII, 74: 359-381.
- Hadji-Minaglou, G., 2000: *Tebtynis I: la reprise des fouilles et le quartier de la chapelle d'Isis-thermouthis*, Le Caire.
- Hadji-Minaglou, G., 2008: "L'habitat à Tebtynis à la lumière des fouilles récentes: Ier s. av- Ier s. apr. J.C.", en S.L. Lippert y M. Maren Schentuleit (eds.): *Graeco-Roman Fayum: Texts and Archaeology: Proceedings of the Third International Fayum Symposium, Freudenstadt, May 29-June 1, 2007*, Wiesbaden: 123-134.
- Harland, Ph., 1996: "Honours and Worship: Emperors, Imperial Cults and Associations at Ephesus (first to third centuries C.E.)", *Studies in Religion / Sciences religieuses* 25: 319-34.
- Hope, C., 2003: "The Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002", en G.E. Bowen y C. Hope (eds.): *The Oasis Papers III: Proceedings of the Third International Conference of the Dakkheh Oasis Project*, Oxford: 207-289.
- Husson, G., 1983: *Oikia. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs*, Paris.
- Jaccottet, A.-F., 2003: *Choisir Dionysos: les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Kilchberg-Zürich.
- Jouguet, P., 1968: *La vie municipale dans l'Égypte romaine*, Paris.
- Kayser, F., 1994: *Recueil des inscriptions grecques et latines (non funéraires) d'Alexandrie Impériale (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.)*, Caire.
- Lajtar, A., 1991: "Proskynema Inscriptions of a Corporation of Iron-Workers from Hermonthis in the Temple of Hatshepsut in Deir El-Bahari: New Evidence for Pagan cults in Egypt in the 4th Cent. AD", *JJurP*, 21: 52-70.
- Lajtar, A., 2001: "Two architectural terms: Σκουτλωσις and στιβας in an inscription from Marina/El-Alamein", *JJurP*, 31: 59-66.
- Lajtar, A., 2003: "The inscription from Marina-el-Alamein commemorating the σκουτλωσις of στιβαδες. An addendum", *JJurP*, 33: 177-179.
- Legras, B., 1999: *Néotès: recherches sur les jeunes grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, Genève.
- Le Guen, B., 2001: *Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, 2 vols, Paris.
- Lukaszewicz, A., 1986: *Les édifices publics dans les villes de l'Égypte romaine. Problèmes administratifs et financiers*, Warsaw.
- Monson, A., 2004: "Religious Associations and Temples in Ptolemaic Tebtunis." en J. Frösén, T. Purolo y E. Salmenkivi (eds.): *Proceedings of the 24th International Congress of Papyrology*, Helsinki, 1st-7th of August 2004, Helsinki: 769-79.
- Monson, A., 2006: "Private associations in the ptolemaic Fayyum: the evidence of demotic accounts", *PLup*, 14: 179-196.
- Montserrat, D., 1992: "The kliné of Anubis", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 78: 301-307.
- Muhs, B., 2001: "Membership in Private Associations in Ptolemaic Tebtunis", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 44: 1-21.

- Muszynski, M., 1977: "Les «associations religieuses» en: Égypte d'après les sources hiéroglyphiques, démotiques et grecques", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 6: 145-174.
- Naerebout, F.G., 2007: "The temple at Ras-el-Soda. It is an Isis temple? It is greek, roman, egyptian, or neither? And so what?", en L. Bricault, M.J. Versluys y P.G.P. Meyboom (eds.): *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World, Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies*, Leiden-Boston: 506-549.
- Pensabene, P., 2010: "Le abitazioni di Marina: modelli ellenistici in chiave alessandrina", en F. Raffaele, M. Nuzzolo y L. Incordino, (eds.): *Recent discoveries and latest researches in Egyptology, Proceedings of the First Neapolitan Congress of Egyptology*, Wiesbaden.
- Pleket, H.W., 1973: "Some Aspects of the History of the Athletic Guilds", *ZPE*, 10: 197-227.
- Perpillou-Thomas, F., 1986: "La panégyrie au gymnase d'Oxyrhynchos (II-IV après J.-C.)", *ChronEg*, LXI: 303-312.
- Préaux, C., 1948: "À propos des associations dans l'Égypte gréco-romaine", *RDroitsAnt*, 1: 189-198.
- Redon, B., 2012: "L'insertion spatiale et économique des établissements balnéaires en Égypte aux époques hellénistique et romaine", en A. Esposito y G. Sanidas (eds.): «Quartiers» artisanaux en Grèce ancienne, Lille: 57-80.
- Roberts, C.; Skeat, Th.C.; Nock, A.D., 1936: "The Guild of Zeus Hypsistos", *The Harvard Theological Review*, 29,1: 39-88.
- Rondot, V., 2004: *Tebtynis II. Le temple de Soknebtynis et son dromos*, Cairo.
- Scheid, J., 2003: "Communauté et communauté. Réflexions sur quelques ambiguïtés, d'après l'exemple des *thiases* de l'Égypte romaine", en N. Belayche y S. Mimouni (eds.): *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Louvain: 61-74.
- Slater, W.J., 2000: "Handouts at dinner", *Phoenix*, 54, 1-2: 107-122.
- Subías, E., 2008: *La maison funéraire de la nécropole haute à Oxyrhynchos (el Minyá, Égypte): du tombeau à la diaconie*, Tarragona.
- Suys, V., 2005: "Les associations culturelles dans la cité aux époques hellénistique et impériale" en V. Dasen y M. Piérart (eds.): *Ἰδία και δημοσία. Les cadres "privés" et "publics" de la religion grecque antique, Actes du IX e colloque International d'étude de la religion grecque antique (CIERGA) Fribourg 8-10 septembre 2003*, Liège: 203-218.
- Szymańska, H., 1998: "The Dionysian thiasos at Athribis in the early third B.C." en N. Bonacasa, M.C. Naro, E.C. Portale y A. Tullio (eds.): *L'Egitto in Italia dall'antichità al Medioevo*, Roma: 673-678.
- Szymańska, H., 2005: "Terres cuites d'Athribis", *Monographies Reine Élisabeth* 12, wyd. Brepols: 145-158.
- Tedeschi, G., 2002: "Lo spettacolo in età ellenistica e tardo antica", *PLup*, 11: 87-187.
- Tondriau, J., 1950: "Esquisse de l'histoire des cultes royaux ptolemaïques", *Revue de l'histoire des religions*, 137, 2: 207-235.
- Van Minnen, P., 2000: "Evergetism in Graeco-Roman Egypt", en: *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World Proceedings of the International Colloquium, Bertinoro 19-24 July 1997*. *Studia Hellenistica*, 36, Leuven: 437-469.
- Van Nijf, O., 1997: *The civic world of professional associations in the Roman East*, Amsterdam.
- Van Nijf, O., 2004: "Athletics and Paideia: Festivals and physical education in the world of the Second Sophistic", en B.R. Borg (ed.): *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin/New York: 203-227.
- Van Nijf, O., 2006: "Global players: Athletes and Performers in the Hellenistic and Roman World", en: *Zwischen Kult und Gesellschaft: Kosmopolitische Zentren des antiken Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften, Hephaistos* 24: 225-35.
- Veinticinque, Ph.F., 2010: "Family Affairs: Guild Regulations and Family Relationships in Roman Egypt", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 50.2: 273-294.
- Verpoorten, J.-M., 1962: "La « stibas » ou l'image de la brousse dans la société grecque", *Revue de l'histoire des religions*, 162.2: 147-160.
- Veigne, P., 2000: "Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine", *Annales. Histoire, sciences sociales*, 1: 3-42.
- Youtie, H.Ch., 1948: "The Kline of Serapis" *The Harvard Theological Review*, 41.1: 9-29.
- Williams, M.G., 1902: "Studies in the Lives of Roman Empresses", *AJA*, 6.3: 259-305.