

Autógrafos femeninos, maridos ausentes y reclusiones religiosas en el Egipto de época ptolemaica: traducción y comentario del papiro UPZ I 59

Marina Martos Fornieles*

Recibido: 18 de Marzo de 2021 / Aceptado: 13 de Mayo de 2021

Resumen. Junto a la traducción, la primera que se hace al español, ofrecemos un amplio comentario del papiro UPZ I 59, en el que tratamos de enmarcar la carta en su contexto histórico y analizar sus aspectos más problemáticos, como su datación, la cuestión de su autoría y especialmente el concepto central de *ἐγκατοχή*, cuyas diversas interpretaciones repasamos.

Palabras clave: Carta de papiro, Egipto ptolemaico, *ἐγκατοχή*.

[en] Female autographs, absent husbands, and religious seclusions in Ptolemaic Egypt: translation and commentary of UPZ I 59

Abstract. Along with the translation of UPZ I 59 –the first to be made into Spanish–, we offer an extensive commentary on this papyrus letter, trying to frame it in its historical context and analyzing its most problematic aspects, such as its dating, the question of its authorship, and especially the central concept of *ἐγκατοχή*, whose various interpretations are reviewed.

Keywords: Papyrus letter, Ptolemaic Egypt, *ἐγκατοχή*.

Sumario. 1. Introducción, texto y traducción. 2. Contextualización histórica y comentario de UPZ I 59.

Cómo citar: Martos Fornieles, Marina (2022), Egipto en Época ptolemaica: traducción y comentario del papiro UPZ I 59, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 32, 279-297.

1. Introducción, texto y traducción

El papiro que aquí estudiamos, cuya referencia habitual es UPZ I 59¹, se conserva actualmente en el Museo Británico de Londres (ref. British Library Pap. 42), que lo adquirió en 1837. Fue descrito por primera vez en 1839 por Josiah Forshall, y en

* Departamento de Filología Clásica, Universidad Autónoma de Madrid
marina.martos@uam.es.

Este trabajo cuenta con la financiación del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades a través del programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU19/01016). Agradezco a los informantes anónimos que revisaron la primera versión de este trabajo sus atinadas correcciones y sugerencias, que he procurado incorporar en lo posible a esta versión final, mejorada sin duda gracias a sus aportaciones. Por supuesto, los errores o imprecisiones que puedan subsistir son exclusivamente míos.

¹ Es decir, el papiro editado y comentado con el n° 59 en las *Urkunden der Ptolemäerzeit. I. Band: Papyri aus Unterägypten* (= Wilcken 1927: 297-301), identificado también como TM 3450 en la base de datos de textos de

1841 fue editado, traducido al italiano y brevemente comentado por Bernardino Peyron, hasta que en 1893 se publicó la que se considera su *editio princeps* (P. Lond. 1, n° 42), obra del famoso arqueólogo y papirologo inglés Frederic Kenyon².

Se trata de una carta privada escrita en formato página³, con unas dimensiones de 32,3 cm de alto por 16,2 cm de ancho y procedente del Serapeo de Menfis⁴, lugar donde se encontró y a donde iba dirigida. En principio parece haber sido enviada por una tal Isiás a su ‘hermano’ (línea 1: τῷ ἀδελφῷ) Hefestión, que está ‘recluido’ (l. 8: ἐν κατοχῇ) en el Serapeo de Menfis, quejándose de la mala situación en la que está la familia y pidiéndole que vuelva a casa; lo más probable, sin embargo, es que Isiás fuera en realidad la esposa de Hefestión y que se limitara a dictar la carta, aunque cabe también la posibilidad de que escribiera al menos la fórmula de despedida final (l. 32: ἔρωσο, literalmente ‘ten fuerza’, es decir ‘ten salud’), que solía funcionar como una especie de firma para dar autenticidad a la carta (cf. Sarri 2017: 125). En cualquier caso, analizaremos luego con más detalle en nuestro comentario estos tres aspectos que aquí dejamos solamente esbozados: la relación entre Isiás y Hefestión, la naturaleza de la mencionada *katoché* y la cuestión del nivel de autoría de Isiás con respecto al texto, que entra de lleno en el problema que plantean las cartas de papiro sobre si la mano redactora es o no la del propio remitente⁵.

El análisis paleográfico del documento permite adscribirlo con bastante probabilidad a la primera mitad del siglo II a.C.; la escritura, una cursiva documentaria con bastantes elementos cursivos y frecuentes añadidos y correcciones, desplegada en líneas ligeramente inclinadas cuyo amplio interlineado se reduce visiblemente hacia el final, es en general clara y, aunque a primera vista pueda parecer un tanto irregular y en ocasiones algo descuidada o más bien rápida, sin embargo el buen nivel de lengua empleado en el texto y la aseada sintaxis (uso adecuado de partículas, correcta subordinación, empleo de construcciones de genitivo absoluto, etc.) apuntan a la autoría de una persona medianamente culta⁶ y casan bien con el formato elegido para la carta⁷. Sobre su datación precisa, el año referido en la data final («año 2, día 30 de *epif*») es incierto, como veremos, y aunque se suele fechar mayoritariamente a

Trismegistos, el conocido portal informático interdisciplinar de recursos papirológicos y epigráficos del mundo antiguo.

² Forshall (1839: 46-48); Peyron (1841: 89-92); Kenyon (1893: 29-31 y pl. xvi). Otras ediciones y traducciones posteriores pueden encontrarse, además de en *Trismegistos* (www.trismegistos.org/text/3450), en el sitio *Papyri.info* (papyri.info/ddbdp/upz;1;59) y en la página correspondiente de la colección de manuscritos digitalizados de la British Library (www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?index=45&ref=Papyrus_42); a ellas hay que añadir la edición y traducción inglesa con notas de Milligan (1912: 8-11 [n° 4]).

³ Sobre el formato página en las cartas de papiro *vid.* Sarri (2017: 97-113).

⁴ También conocido como Serapeo de Saqqara, por hallarse al norte de esta necrópolis subterránea (en su inmensa mayoría de enterramientos de animales sagrados) cercana a la ciudad de Menfis, la que fuera capital del Imperio Antiguo, que todavía en época ptolemaica era un importante centro administrativo y religioso; *vid.* Jones (1999).

⁵ Sobre los problemas suscitados por la relación entre autor y escritor en las cartas de papiro *vid.* Sarri (2017: 125-192).

⁶ Cf. Bagnall & Cribiore (2006: 111 s.): «The letter is written in a good, but largely detached, documentary hand, with only very limited ligaturing between letters. (...) The Greek is fluent and has some claims to style, with complex constructions throughout. A fair number of corrections show both the care that was taken with the composition and the pains required to achieve this quality of language». Puede encontrarse también un breve análisis paleográfico de nuestra carta en Kenyon (1893: 30) y en la mencionada página web de la British Library (www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?index=45&ref=Papyrus_42).

⁷ Cf. Sarri (2017: 105): «From the Greek names of the senders and especially from the linguistic style of the third and second century BC letters in this format, it appears that the *página* format was favored by educated, linguistically competent Greeks».

finales de agosto de 168 a.C., por las razones que diremos más adelante, también podría referirse a principios de septiembre del año 179 a.C. En cualquier caso, se trata del papiro griego más antiguo de los que se han datado procedentes del Serapeo de Menfis (cf. Kenyon 1893: 29), de cuyos famosos κάτοχοι tendremos también ocasión de hablar por extenso más adelante, en la parte final de nuestro comentario.

Conviene antes aclarar que no pretendemos aquí afrontar una reedición del papiro, tarea que excedería con mucho nuestras competencias, sino simplemente hacer una breve presentación y proporcionar al lector el texto que hemos traducido y sobre el que hemos trabajado. Por ello, tras la somera descripción formal, paleográfica y de contenido esbozada en los párrafos anteriores, en los que hemos apuntado también algunos de los aspectos principales sobre los que versará nuestro comentario, cerraremos esta introducción ofreciendo la transcripción del papiro⁸, para la que seguimos la que proporciona *Papyri.info* completada con la rica información de *Trismegistos* (TM 3450)⁹, basada en ambos casos en la edición de Wilcken (1927), y a continuación, antes de ocuparnos de la contextualización histórica y el comentario propiamente dicho de la carta, daremos nuestra traducción al castellano, que es, por lo que sabemos, la primera que se hace a esta lengua¹⁰.

Ἰσιᾶς Ἡφαιστίωνι τῷ ἀδελφῷ[ι χαί(ρ)ειν].
 εἰ ἔρρωμένωι <σοι> τᾶλλα κατὰ λόγον
 ἀπαντᾷ, εἴη ἄν¹¹ ὥς τοῖς θεοῖς εὐχο-
 μένη διατελῶ, καὶ αὐτὴ δ' ὑγίαινον
 5 καὶ τὸ παιδίον καὶ οἱ ἐν οἴκῳ πάντες
 5a σου διὰ παντὸς μνεῖαν ποιούμενοι¹².
 κομισαμένη τὴν παρὰ σοῦ ἐπιστολὴν

⁸ Para facilitar su cotejo con el texto real del documento, remitimos a la imagen digitalizada de acceso libre que ofrece la British Library (www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=papyrus_42_f001r), mucho más manejable y de mayor calidad y resolución que la imagen (también de acceso libre: <https://hdl.handle.net/2027/fulcrum.5425kb787>) incluida en la versión *online* de Bagnall & Cribiore (2006). Advuértase que para las citas y referencias a esta última obra seguimos la versión en papel y no el libro electrónico (publicado igualmente por las prensas de la Universidad de Michigan en 2008 y disponible mediante suscripción en <https://hdl.handle.net/2027/heeb.90014>).

⁹ *Vid. supra*, n. 2, donde hemos recogido los enlaces a las páginas concretas para este papiro en *Papyri.info* y en *Trismegistos*. Damos sólo la transcripción del recto del papiro, que contiene el texto griego de la carta; el verso presenta únicamente el nombre del receptor, a quien se debía hacer llegar la misiva: Ἡφαιστίωνι, es decir «para Hefestión», o bien [ἀπόδος] Ἡφαιστίωνι («entréguese a Hefestión»).

¹⁰ La primera traducción a una lengua moderna de la que tenemos noticia es la italiana de Peyron (1841: 90 s.); posteriormente conocemos varias traducciones alemanas (Wessely 1886: 212 –parcial–; Schubart 1923: 22 [1912: 18]; Metzger 1974: n° 68; Merkelbach 1994: 295 –parcial–) e inglesas (Milligan 1912: 8-11; Hunt & Edgar 1932: 282-285, n° 97; White 1986: 65 s., n° 34; Thompson 2012: 214 –parcial– [1988: 231]; Bagnall & Derow 2004: 281 s., n° 173; Bagnall & Cribiore 2006: 111) y una francesa (Burnet 2003: 172). No incluimos en este listado la versión italiana muy parcial de Mondini (1917: 42), que se limita a traducir en nota las l. 24-26 de nuestro papiro.

¹¹ Restituimos la acentuación de la partícula modal tal como estaba en la edición de Wilcken (1927: 300), es decir con acento grave (cf. también Wilcken 1912: 132, Milligan 1912: 9), y no con acento agudo, como aparece en *Papyri.info* y en *Trismegistos*, a todas luces incorrecto al no ir aquí dicha partícula seguida de ninguna palabra enclítica, sino de la conjunción proclítica ὥς.

¹² Toda la l. 5a es un añadido posterior del escritor del papiro al final de las fórmulas de saludo habituales, entre las l. 5 y 6 (cf. Witkowski 1911: 61; Wilcken 1912: 132; Bagnall & Cribiore 2006: 112). Sobre la estructura y convenciones habituales de las cartas privadas puede verse en general Trapp (2003: 34-38) o Goñi Zabalegui (2018: 27-34), aunque para el detalle de las típicas *formulae valetudinis* al comienzo y final y sus posibles variantes y expansiones sigue siendo fundamental Exler (1923: 101-137).

- παρ' Ὁρου, ἐν ᾗ διεσάφεις εἴ/ναι¹³
 ἐν κατοχῇ ἐν τῷ Σαραπιείῳ τῷ
 ἐν Μέμφει, ἐπὶ μὲν τῷ ἐρρωσθα[ι] σε
 10 εὐθέως τοῖς θεοῖς εὐχαρίστουν,
 ἐπὶ δὲ τῷ μὴ παραγίνεσθαι σε [π]ά[ντ]ων
 τῶν ἐκεῖ ἀπειλημμένων παραγεγο[νό]τω\ν/
 ἀηδίζομαι ἔνεκα τοῦ ἐκ τοῦ τ<οι>ούτο\υ/
 καιροῦ ἐμαντήν τε καὶ τὸ παιδίον σ]ου
 15 διακεκυβερνηκυῖα¹⁴ καὶ εἰς πᾶν τι
 ἐλγλυθυῖα διὰ τὴν τοῦ σίτου τιμὴν
 καὶ δοκοῦσα νῦγ¹⁵ γε σο\ὺ/ παραγενομένου
 τεύξεσθαι τινος ἀναψυχῆς, σὲ δὲ
 20 μὴδ' ἐντεθυμῆσθαι τοῦ παραγενέσθαι
 μὴδ' ἐνβεβλοφέναι¹⁶ εἰς τὴν ἡμετέραν περί-
 στασιν/ ὥς ἔτ[ι] σοῦ παρόντος πάντων ἐπεδεόμην,
 μὴ ὅτι γε τοσούτου χρόνου ἐπιγεγονότος
 καὶ τοιούτων καιρῶν \καί/ μὴθὲν σου ἀπεσταλκότος.
 ἔτι δὲ καὶ Ὁρου τοῦ τὴν ἐπιστολὴν παρακεκο-
 25 μικότος ἀπηγγελκότος ὑπὲρ τοῦ ἀπολελύσθαι σε
 ἐκ τῆς κατοχῆς παντελῶς ἀηδίζομαι.
 οὐ μὴν ἀλλ[ὰ] ἐπεὶ καὶ ἡ μήτηρ σου τυγχάνει
 βαρέως ἔχουσα, καλῶς ποιήσεις καὶ διὰ ταύτην
 καὶ δι' ἡμᾶς παραγ[ε]νόμενος εἰς τὴν πόλιν εἴπερ μὴ
 30 ἀναγκαιότερόν σ[ε] περισπᾶι. χαριεῖ δὲ καὶ τοῦ
 σώματος ἐπιμελ[ό]μενος ἵν' ὑγιαίνῃς.
 ἔρρωσο. (ἔτους)¹⁷ β' Ἐπεῖφ λ.

Isiás saluda a su hermano Hefestión.

Si tienes salud y lo demás se te presenta igual de bien, será seguramente que se cumplen mis plegarias a los dioses; yo también estoy bien de salud, [5] al igual que el niño y todos los de la casa, que continuamente se acuerdan de ti. Recibí por medio de Horos tu carta, en la que expresabas con claridad que estabas recluido en el Serapeo de Menfis, e inmediatamente di gracias a los dioses por el hecho de que te encontraras bien, [10] pero el que no estés (aquí), cuando (ya lo) están todos los que allí se encontraban acogidos, me disgusta, porque, tras haber pilotado con fir-

¹³ La escritura original era γεγονεῖναι, pero el escritor corrigió la palabra eliminando las cinco primeras letras e insertando después una iota (cf. Kenyon 1893: 31; Witkowski 1911: 62).

¹⁴ Esta es la única aparición en los papiros griegos del verbo διακυβερνάω, ausente también del registro epigráfico, aunque no es infrecuente en textos literarios (Platón, Plutarco, etc.), lo que puede ser otro indicio del nivel cultural del autor de la carta.

¹⁵ Se trata de un caso de escritura fonética, por asimilación (la nasal final del adverbio νῦν adopta el lugar de articulación de la gutural siguiente); el mismo fenómeno se encuentra por cierto en UPZ I 60 (l. 14), otra carta dirigida al mismo Hefestión y escrita probablemente por la misma persona, como luego veremos.

¹⁶ La forma de infinitivo perfecto de ἐμβλέπω (aquí con la grafía inicial ἐν-, frecuente en papiros e inscripciones) es inusitada (solo está atestiguada también, en su forma esperable, ἐμβεβλοφέναι, en Orígenes, *Comm. in Eu. Io.* II 36, 222), pero en este caso presenta además cambio de épsilon por ómicron en sílaba no acentuada. Según Gignac (1975: 291 s.), esta confusión entre ε y ο, muy acentuada en los papiros pero escasa en otros textos griegos, se debería a la influencia de la lengua copta.

¹⁷ El papiro presenta aquí el símbolo ^L, habitual para abreviar distintas formas de la palabra 'año' (ἔτος, ἔτους): cf. Gonis (2009: 175).

meza mi vida y la de tu hijo en un momento tan difícil [15] y haber pasado de todo por el precio del grano y pensando que ahora ya, contigo en casa, conseguiría un respiro, pero tú ni te has preocupado de estar aquí [20] ni has considerado nuestra situación, cómo, contigo aquí todavía, carecía yo de todo, por no mencionar el largo tiempo pasado y los momentos tan difíciles y que tú no nos has enviado nada. Y ahora que Horos, que nos ha traído la carta, [25] nos ha revelado que ya estás liberado de tu reclusión, estoy verdaderamente disgustada. En todo caso, puesto que tu madre se encuentra también muy dolida, harás bien, tanto por ella como por nosotros, en regresar a la ciudad, a menos que [30] te retenga alguna imperiosa necesidad. Hazme también el favor de mirar por tu integridad y cuídate. Sigue con salud.

Año 2, 30 de epif.

2. Contextualización histórica y comentario de *UPZ I 59*

Como ya hemos señalado, este documento es el papiro griego más antiguo procedente del Serapeo de Menfis. Dentro de los grandes complejos templarios egipcios, el Serapeo de Menfis es uno de los que mejor conocemos gracias a los abundantes papiros y *óstraka* que se encontraron allí en 1820 y que nos proporcionan informaciones muy precisas de su funcionamiento interno y de la vida cotidiana del personal que lo atendía. Un grupo importante de estos documentos, la mayoría del siglo II a.C., lo constituye el llamado Dossier o Archivo de Ptolomeo hijo de Glaucias, compuesto por más de un centenar de papiros –cartas, cuentas, solicitudes, así como también algunos textos literarios– escritos tanto en griego como en demótico en un periodo de unos veinte años, durante el reinado de Ptolomeo VI¹⁸. El grueso de estos documentos, entre los que se encuentra nuestro papiro, lo constituyen las cartas de Ptolomeo, hijo mayor del soldado griego Glaucias, así como algunas cartas escritas por amigos y hermanos de este Ptolomeo, un personaje que también fue *κάτοχος* en el Serapeo de Menfis –sea lo que sea lo que signifique este término, como luego veremos– y que al parecer reunió y conservó todos esos documentos (*vid.* Rowlandson 1998: 98; Thompson 2012: 198 s.; Sarri 2017: 225).

Por lo que respecta a su datación, el papiro, como se ha dicho, está fechado en el «año 2, (día) 30 de *epif*» (l. 32: *ἔτους β' Ἐπεὶφ ͵ϛ*)¹⁹. La expresión «año 2» haría referencia al segundo año del reinado del faraón, ya que los egipcios comenzaban el cómputo de años con la subida al trono de cada monarca, que en nuestro caso sería probablemente Ptolomeo VIII Evergetes II, faraón de la dinastía ptolemaica de Egipto entre 170 y 163 y luego entre 145 y 116 a.C., aunque podría ser también, como veremos, su hermano Ptolomeo VI Filométor, que gobernó entre 181 y 145

¹⁸ Esta colección de documentos se conoce también como Archivo de Ptolomeo y Apolonio, Archivo del Serapeo o Archivo de los *katochoi* del Serapeo: *vid.* la página correspondiente de *Trismegistos* (TM Arch 119: <https://www.trismegistos.org/archive/119>) y especialmente el estudio de Legras (2011) –con la útil reseña de Vierros (2012)– y el capítulo 7 («Between Two Worlds: The Sarapieion», pp. 197-246) del libro de Thompson (2012), así como los resúmenes incluidos en Bagnall & Derow (2004: 278 s.) y en el reciente trabajo de Jennes (2019: 474 s.). Sobre los aspectos lingüísticos del archivo y el carácter heterogéneo de los documentos que lo componen, *vid.* Bentein (2014-2015).

¹⁹ La misma fecha, por cierto, que figura en otra carta a la que ya hemos aludido, *UPZ I 60* (*cf.* n. 15), conservada también en el Archivo del Serapeo y dirigida al mismo Hefestión por su hermano Dionisio pidiéndole que volviera a casa, al igual que hace Isiás en *UPZ I 59*.

a.C. En cuanto al mes egipcio de *epif*, es sabido que los meses macedonios, que eran originalmente meses lunares, tuvieron mal encaje con el calendario egipcio, cuyos meses eran solares, y aunque hubo varios intentos por acomodar ambos calendarios, no fue hasta principios de época romana (bajo Augusto, probablemente en 26-25 a.C.) cuando se estableció una equivalencia más o menos fija, por la cual el mes de *epif*, correspondiente al antiguo mes macedonio de *gorpiaios*, quedaría fijado, en el calendario juliano, entre el 25 de junio y el 24 de julio²⁰. Pero en épocas anteriores la equivalencia no era tan clara y había cierta confusión, agravada en nuestro caso por la situación de inestabilidad política que caracterizó el reinado de Ptolomeo VIII Evergetes II; por ello, aunque nuestro papiro suele fecharse el 29 de agosto («día 30 de *epif*») del año 168 a.C. («año 2» de su reinado), su data, como alertaba Wilcken²¹, podría referirse también, al menos en teoría, al reinado de Ptolomeo VI y fecharse por tanto el 1 de septiembre del año 179 a.C.

La diferencia entre ambas fechas es de apenas una década, como vemos, pero el trasfondo histórico de la primera la hace mucho más probable que la segunda. En efecto, los primeros años del reinado de Ptolomeo VI Filométor ('el que ama a su madre'), bajo la tutela de su madre Cleopatra, hija del rey Antíoco III el Grande, de la dinastía seléucida, fueron de una relativa tranquilidad; pero tras la muerte de esta en 175 a.C., las buenas relaciones de Egipto con el imperio seléucida se rompen y se inician una serie de conflictos que hacen del segundo cuarto del siglo II a.C. un periodo de profunda crisis que afectará a todos los ámbitos del poder, con consecuencias muy negativas tanto en la sociedad, cada vez menos afín a la realeza, como en la economía, que sufre en estos momentos una gran retracción²². Dentro de esta crisis generalizada, la situación se ve agravada por las diferencias entre los hermanos de la dinastía lágida, alimentadas por las ambiciones de unos y otros, lo que evidencia que el estado estaba en fase de descomposición. Además, es necesario tener en cuenta el papel disgregador de Roma, una potencia que desde el inicio del siglo II a.C. se había convertido en un gran factor dominante en las políticas del Mediterráneo oriental, siempre dispuesta a impedir cualquier atisbo de recomposición de los reinos helenísticos (*vid.* Lozano Velilla 1993: 152-154; Rowlandson 1998: 8 s.; Chaniotis 2018: 250-253).

Ahondando más en detalle, es sabido que el segundo Evergetes ('Benefactor'), también apodado *Fiscón* por su obesidad (de φύσκων, literalmente 'morcillón' o 'barrigón'), fue asociado en el año 170 a.C., al alcanzar la mayoría de edad, al trono de su hermano Ptolomeo VI, junto con su hermana –y también esposa– Cleopatra II. Ese mismo año, tras derrotar a las tropas egipcias y entrar en el Delta del Nilo, el rey de Siria Antíoco IV Epífanes (hijo del seléucida Antíoco III, y por tanto tío de Filométor) acordó con Ptolomeo VI el establecimiento de una especie de protectorado seléucida sobre Egipto; pero este protectorado más o menos encubierto no fue aceptado por la mayoría de la población, y una revuelta en Alejandría propició que

²⁰ Sobre el calendario egipcio y su evolución posterior en época ptolemaica y romana, *vid.* Hunt & Edgar (1959: XV s.); Bagnall (2009: 180-182).

²¹ Wilcken (1927: 297). Para computar las fechas precisas de los años de reinado de la dinastía lágida en Egipto suelen utilizarse las tablas proporcionadas por Skeat (1969), concretamente, para los reyes que nos interesan, en p. 13.

²² Este deterioro económico se aprecia ya desde finales del siglo III a.C. con la paulatina retirada de la moneda de plata, que va siendo sustituida progresivamente por la de bronce, hasta llegar casi a desaparecer de la circulación: *vid.* Lozano Velilla (1993: 152).

nombraran rey a Ptolomeo VIII. A finales del 169, Antíoco IV tuvo que retirarse de Egipto, al no conseguir tomar la ciudad de Alejandría, pero este fracaso no le impidió regresar al año siguiente. En esta segunda campaña Antíoco llegó hasta Menfis, pero, antes de conquistar Alejandría, se entrevistó con una embajada romana de la que formaba parte el procónsul C. Popilio Lenas, quien le transmitió una carta del Senado advirtiéndole que no continuase la guerra y logró obligar al rey seléucida a abandonar Egipto y Chipre, que había sido anteriormente capturada. Después de que Antíoco dejara Egipto, ambos hermanos, Ptolomeo VI Filométor y Ptolomeo VIII Evergetes, acordaron el reparto del reino, correspondiéndole a Filométor Egipto y Chipre, mientras que su hermano Fiscón se quedó con la Cirenaica. Pero, aunque el pacto duró hasta la muerte de Filométor en 145 a.C., siguieron patentes las rencillas y disputas internas entre ambos²³.

Así pues, si asumimos que nuestra carta fue escrita el 29 de agosto de 168 a.C., es decir recién acabada la guerra con Siria, apenas un mes después de que Antíoco IV, tras el ultimátum romano, se viera forzado a dejar Egipto de nuevo en manos de los Ptolomeos, tenemos como marco histórico, según señaló Wilcken (1927: 297), una *Kriegszeit* en la que encajan perfectamente algunos de los detalles referidos en la misiva, como el énfasis en los tiempos tan difíciles que han tenido que vivir Isiás y su hijo (l. 13-15: ἐκ τοῦ τοιοῦτου καιροῦ ἔμαυτήν τε καὶ τὸ παιδίον σου διακεκυβερνηκῦν; l. 23: τοιοῦτων καιρῶν) o la alusión al aumento del precio del trigo (l. 16: τὴν τοῦ σίτου τιμὴν). Esas dificultades se resaltan también en la carta que, con la misma fecha y sobre el mismo asunto, envió a Hefestión su hermano Dionisio (cf. *supra*, n. 19), en la que, entre otras cosas, le dice que Isiás «ha mantenido a salvo por todos los medios a tu hijo, que estaba en las últimas, y además ha sufrido pacientemente unos momentos tan difíciles»²⁴. Parece claro en ambos casos que no se trata simplemente de una referencia concreta a los problemas económicos de Isiás y su hijo por su situación personal, sino que se alude a una crisis de carácter más general, unos tiempos difíciles que se intuyen como trasfondo de estas misivas y que además explicarían bien la situación de su destinatario: Hefestión, en efecto, habría participado en la guerra contra Antíoco pero, en vez de volver a casa cuando las tropas seléucidas se retiraron, se detuvo en el camino y se recluyó –o fue recluido– en el Serapeo de Menfis²⁵, como veremos enseguida.

Pero antes de abordar ese asunto, y una vez que hemos establecido el contexto histórico general de nuestra carta y la fecha más probable de su redacción, debemos detenernos en la cuestión de su autoría. En principio, está claro que el ‘yo’ de la misiva es un yo femenino, pues Isiás es un nombre griego de mujer relativamente frecuente y extendido, tanto en la documentación papiracea de Egipto, donde aparece atestiguado al menos cincuenta veces en una treintena de documentos entre los siglos III a.C. y VII d.C.²⁶, como en general en el registro epigráfico de la

²³ Cf. Shipley (2000: 208-210) y Chaniotis (2018: 240 s.); *vid.* también los apartados sobre Ptolomeo VI y Ptolomeo VIII en Hölbl (2001: 78-80).

²⁴ UPZ I 60, l. 11-14: ἡ Ἰσιὰς τοῦ παιδίου σου εἰς τὰ ἔσχατα ἐληλυθότος διασεσσωκῦα αὐτὸν ἐκ παντὸς τρόπου, ἔτι δὲ καὶ τοιοῦτους καιροὺς ἀνηντληκῦα.

²⁵ Cf. Thompson (2012: 214); una idea similar señalaba ya Mondini (1917: 42): «Probabilmente Efestione è entrato nel Serapeo per sfuggire grandi pericoli, forse derivati da rivoluzioni che turbavano l'Egitto».

²⁶ *Vid.* la ficha correspondiente de *Trismegistos* (TM Per 343270: www.trismegistos.org/person/343270).

Antigüedad griega²⁷. También parece seguro que esta mujer es esposa de Hefestión, el destinatario de la carta, porque, aunque en el encabezamiento, justo en la primera línea, Isiás se refiere a Hefestión como su ‘hermano’ (Ἰσιὰς Ἡφαιστίωνι τῷ ἀδελφῷ χαίρειν), la lectura del resto del escrito evidencia que se trata de su marido, como ya demostró Modrzejewski refutando la interpretación de Wilcken y otros editores de la carta²⁸, que pensaban que había que entender ἀδελφός literalmente y considerar a Isiás a la vez esposa y hermana de Hefestión. En descargo de Wilcken, cabe admitir que la palabra ‘hermano / hermana’ (ἀδελφός / ἀδελφή) se usa a menudo en los papiros como un mero término de respeto o cortesía y, dado que el matrimonio entre familiares muy cercanos o incluso entre hermanos parece haber estado permitido en Egipto y más o menos extendido y tolerado²⁹, no siempre es posible saber con certeza si la palabra debe entenderse literalmente o no. Pero en nuestro caso parece claro que no: entre otras razones, porque si Hefestión e Isiás fueran realmente hermanos, esta no habría escrito «tu madre» (l. 27: ἡ μήτηρ σου), sino «nuestra madre» (cf. Milligan 1912: 9; Modrzejewski 1955-56: 346). En realidad, como explican Bagnall & Criore (2006: 85 s.) o Goñi Zabalegui (2018: 76-79), los términos referentes a las relaciones de parentesco suelen usarse en este tipo de cartas con bastante ambigüedad y laxitud. A diferencia de los documentos oficiales, en las cartas privadas los términos como *hermano*, *madre*, *padre*... podían ser utilizados con un sentido léxico diferente del habitual, refiriendo relaciones de amistad o cercanía más que de lazos de sangre o parentesco: así, el término *hermano*, como tenemos aquí, con frecuencia lo podemos encontrar referido, más que al pariente propiamente dicho, a un esclavo personal de confianza, al propio marido de la autora o comitente de la carta, como parece ser en nuestro papiro, o incluso al marido de una tercera persona³⁰.

Sin embargo, aunque en un primer momento podamos pensar que la mano redactora del papiro es la de Isiás, quien parece que envía y firma la carta, lo cierto es que es muy difícil determinar cuándo una carta es autógrafa y cuándo fue dictada a

²⁷ Como podemos comprobar mediante una rápida búsqueda online en los volúmenes publicados del *Lexicon of Greek Personal Names* de la Universidad de Oxford (<http://clas-lgpn5.classics.ox.ac.uk:8080/exist/apps/lgpn1-search/index.html?name=Isias>), cuyo resultado arroja más de cien testimonios de entre los siglos IV-III a.C. y III-IV d.C. localizados por doquier en el mundo griego y su zona de influencia (Grecia continental e islas del Egeo, costa de Jonia, Chipre, Creta, Cirenaica, Magna Grecia).

²⁸ Modrzejewski (1955-56: 346 s.), frente a Wilcken (1927: 297); cf. también Hunt & Edgar (1959: 282, n. a).

²⁹ Al menos en la realeza, cuya práctica ancestral de la endogamia, mantenida también por la dinastía de los Lápidas hasta Cleopatra, pudo tener algo que ver en la adopción del sentido de ἀδελφός / ἀδελφή como ‘esposo / esposa’; entre el pueblo llano, en cambio, no parece que la práctica estuviera tan extendida durante la época helenística como podría inducirnos a pensar el frecuente uso en las cartas privadas de este sentido metafórico del término, aunque lo cierto es que desde principios de época romana y durante los tres primeros siglos de nuestra era se constata un notable aumento de casos: cf. Modrzejewski (1955-56: 342-348). En general, sobre el problema del matrimonio entre hermanos en el Egipto helenístico y romano, vid. Huebner (2013), especialmente su cap. 7, que recopila y discute la anterior bibliografía específica al respecto, y sobre todo el completo y reciente estudio de Robinson (2020).

³⁰ Sobre la cuestión puede verse el artículo de Arzt-Grabner (2002), que trata de demostrar que el uso metafórico de ἀδελφός / ἀδελφή en los papiros documentales para indicar una relación de cercanía o solidaridad más o menos estrecha entre dos personas no era específico de un grupo social, y especialmente el trabajo más amplio y documentado de Dickey (2004), que examina con detalle todas las apariciones de términos de parentesco en las cartas preservadas entre c. 300 a.C. y c. 300 d.C. y trata de hallar las complejas reglas que gobiernan su uso y que parecen depender no solo del término concreto empleado y la persona a la que se refiere, obviamente, sino también de la fecha del escrito, del uso de nombres propios o incluso de la posición del término de parentesco en la carta.

un secretario, a un escritor³¹ profesional o a otra persona –por ejemplo a algún familiar– para que la pusiera por escrito. No obstante, en el caso concreto del papiro *UPZ I 59* parece que esto se puede concluir con bastante seguridad. En efecto, como ya hemos señalado, en el mismo Archivo del Serapeo se nos ha conservado otra carta (*UPZ I 60*) fechada el mismo día, escrita por un tal Dionisio, cuñado de Isiás, con un lenguaje similar y la misma caligrafía que la del papiro *UPZ I 59*, y dirigida también a su hermano Hefestión, lo que confirma el hecho de que la esposa dictara la carta a su cuñado³². La única duda estriba en saber si la propia Isiás escribió de su puño y letra la breve fórmula de despedida de la última línea (ἔρρωσο), que parece haberse escrito con una caligrafía ligeramente distinta de la que presentan el resto de nuestro texto y la carta de Dionisio (*UPZ I 60*), tal como sugirió Wilcken (1927: 298) y sostienen Bagnall & Cribiore (2006: 48 y 112), o bien si ambas cartas fueron escritas en su totalidad por la misma persona, fuera esta Dionisio u otra. Así lo ha defendido recientemente Sarri (2017: 104 y especialmente 349 s.), quien no ve razones para asumir la existencia de dos manos distintas en nuestro papiro, ya que la aparente diferencia de escritura (visible especialmente en la ω de ἔρρωσο, realizada de forma distinta a como se hace en el cuerpo del texto) en una muestra tan escasa de texto –¡una sola palabra!– se explicaría bien por la forzada posición en el papiro de ἔρρωσο, que se escribe en un formato reducido y con dificultad en el escaso espacio disponible al final de la carta, lo que podría haber provocado esa modificación de la escritura. Afirma además esta autora que la escritura de la misma fórmula de despedida en la carta de Dionisio presenta claras similitudes con la del resto del documento y que ello prueba, por tanto, que se trata de la misma mano que el cuerpo principal del texto, aunque este extremo no hemos podido confirmarlo por nosotros mismos, ya que no existen imágenes publicadas de *UPZ I 60*. Como resume Sarri (2017: 131), insistiendo en la identificación de Dionisio como la mano principal de ambas cartas:

UPZ I 59 was sent to Hephaistion, a ‘secluded’ in the Sarapeion, from his wife Isias. *UPZ I 60* was sent to Hephaistion from his brother Dionysios. Both Isias and Dionysios asked Hephaistion to come back to his home and family (Dionysios mentioned Isias in his letter), and both letters were written on the same day and by the same hand. It seems unlikely that Isias, a woman, would write a letter for Dionysios, a man, so the hand of both letters may be the hand of Dionysios, although it cannot be excluded that a third person was asked to write both letters.

Sea como sea, lo cierto es que, a primera vista, el hecho de que encontremos una carta en la que nos habla una mujer, como ocurre en nuestro papiro, puede hacernos sospechar con verosimilitud que se trate en realidad de una carta dictada por una mujer y no escrita de su puño y letra, puesto que, si ya el nivel de alfabetización en general era relativamente bajo en el Egipto del siglo II a.C., en el entorno femenino lo era bastante más, como demuestra el alto porcentaje de mujeres que recurrían a

³¹ Siguiendo la sugerencia de Sarri (2017: 125 s.), cuando se trata de cartas al dictado preferimos usar el término *escritor* (o *escribano*) y no *escriba*, «in order to avoid confusión with the scribes of ancient Egyptian temples or medieval monastic scriptoria».

³² Cf. Bagnall & Cribiore (2006: 45 y 111 s.), Thompson (2012: 214 s.). Aunque en el párrafo anterior hemos expuesto las dudas suscitadas a veces en relación con los términos de familiaridad, mantenemos aquí la línea interpretativa general respecto a *UPZ I 59* y *60*, que considera a Dionisio realmente hermano de Hefestión y por tanto cuñado de Isiás.

terceros para escribir; por tanto, era más probable el hecho de que una mujer dictara una carta a un secretario o a un familiar masculino que el que la escribiera ella misma³³. No obstante, también es cierto que en el mundo helenístico la educación se va extendiendo, aunque lentamente, a los diversos estratos sociales, verificándose con respecto a otras épocas un aumento relativamente importante del nivel de alfabetización, en parte como resultado de la gran importancia que daban los reyes helenísticos a la cultura como una manera de promocionarse a sí mismos. Es verdad que nunca hubo una educación universal, ni siquiera un nivel de alfabetización muy alto, y por supuesto en el mundo femenino siempre fue notablemente menor³⁴; pero hay que reconocer que a lo largo de esta época las mujeres, aunque siguieron estando excluidas de la participación en la vida política y dependiendo siempre de un tutor masculino, ya fuera su padre, un hermano o su marido, sin embargo no solo adquirieron en general una mejor educación, sino que también alcanzaron una evidente mejora en su estatus social gracias a un mayor grado de libertad y derechos, en particular los derechos jurídicos relativos a la posesión y control de propiedades, de lo cual dan buena cuenta precisamente los papiros griegos del Egipto helenístico y romano³⁵.

Por más que nuestra información respecto a este tema no sea todo lo completa que desearíamos, son los papiros, en efecto, los documentos que más datos nos proporcionan sobre la educación de la mujer helenística, y entre otras cosas nos muestran que las mujeres que tenían un mayor nivel educativo pertenecían en buena medida al estrato más alto de la sociedad. En este sentido, si aceptamos por un momento la hipótesis de que la mujer de nuestro papiro escribió al menos la despedida de la carta, podríamos suponer que Isiás pertenecería a ese grupo de mujeres de las clases altas de la sociedad que tenían un nivel mayor de educación, ya que sabría leer y escribir. Esta idea podría verse reforzada si pensamos que su marido Hefestión era probablemente soldado (*cf.* Wilcken 1927: 297; Thompson 2012: 214), por lo que la familia pertenecería a la clase militar, a la que se suponía un nivel de vida y riqueza suficiente y un nivel cultural adecuado para leer y producir escritos de diverso tipo (*cf.* Bagnall & Derow 2004: 281; Bagnall & Cribiore 2006: 69). Obviamente, estas inferencias extraídas de la supuesta profesión militar de Hefestión deben tomarse con precaución, puesto que, de ser cierta dicha conjetura, no sabemos qué tipo de militar habría sido: hoy como ayer, hay mucha diferencia en cuanto a nivel socio-cultural entre un soldado raso y un oficial.

No obstante, parece que en esta época las mujeres, tanto de clase media-baja como de los estratos sociales altos, recibían al menos una educación básica que les proporcionaba, sí, un nivel de lecto-escritura rudimentario, pero no suficiente, en la mayoría de los casos, como para producir escritos complejos (*cf.* Cribiore 2001: 75 s.). Sin duda, redactar una carta como la nuestra implica no solo saber escribir, sino también dominar un lenguaje concreto y un estilo epistolar, con sus formularismos y convenciones, y hay que tener en cuenta que la carta de Isiás –como la de Dionisio– refleja el mismo lenguaje estándar y convencional que es precisamente el epistolar

³³ *Cf.* Bagnall & Cribiore (2006: 48 s. y 61-65); según estos autores (p. 42), cerca de dos tercios de los papiros de mujeres que recogen en su obra fueron escritos por una persona diferente a la que envía la carta.

³⁴ Sobre educación en el Egipto grecorromano *vid.* Cribiore (2001), especialmente su cap. 3 («Women and Education», pp. 74-101).

³⁵ *Vid.* por ejemplo Cantarella (1991: 155 ss.) o Blundell (1995: 199 ss.), y en general los citados libros de Rowlandson (1998), Bagnall & Cribiore (2006) y Goñi Zabalegui (2018), que recogen numerosos ejemplos de todo ello.

de la época, luego cabe deducir que fue escrita por una persona familiarizada con la redacción de cartas. Por tanto, la hipótesis más verosímil y probable, como decíamos, a la vista de la menor alfabetización femenina, corroborada por el alto número de mujeres que recurren a terceros para escribir sus misivas, es que también la carta de Isiás fuera escrita por un tercero.

Hay que tener en cuenta, además, que el hecho de que el emisor de una carta escriba la fórmula final no significa necesariamente que tenga la capacidad de escribir la carta completa (cf. Goñi Zabalegui 2018: 31). Añádase, en fin, que de la investigación de Sarri (2017:167-9) se concluye que, al contrario que en épocas posteriores, en época helenística no es habitual que el remitente firme de su puño y letra la carta escrita por otra persona, sino que lo usual es que la mano del cuerpo y la de la fórmula de despedida sean la misma, lo que debilita también la hipótesis de que Isiás ‘firmara’ la carta de UPZ I 59. En cualquier caso, existen no pocas excepciones a esta norma, por lo que, aunque la hipótesis de que Isiás dictó la carta a su cuñado Dionisio sin firmarla personalmente parece la más razonable, nos hallamos de nuevo ante un aspecto de este documento que no está definitivamente resuelto.

A continuación, trataremos el tema que ha suscitado sin duda un mayor interés por nuestra carta entre los estudiosos, como es la costumbre o institución de la κατοχή (también llamada a veces ἐγκatoχή), a la que se refiere varias veces Isiás en su misiva. Conviene recordar, en primer lugar, que Isiás se dirige en ella a su marido Hefestión, como vimos, para rogarle que vuelva, en respuesta a otra carta que éste le había escrito antes (cf. l. 6: κομισαμένη τὴν παρὰ σοῦ ἐπιστολήν), y que desafortunadamente no se conserva, explicándole su situación: estaba ‘retenido’ o ‘recluido’ (l. 8: ἐν κατοχῇ) en el Serapeo³⁶. Esta ἐγκatoχή, definida por el *Diccionario Griego-Español* (DGE) dirigido por F.R. Adrados como *retención* o *reclusión* en el templo de un dios, se entiende actualmente, por lo general, como una especie de promesa o manda por la que quien la hacía –o se sentía obligado a hacerla– se quedaba durante un tiempo en el templo al servicio del dios correspondiente, pero lo cierto es que se trata de un asunto muy controvertido y del que, además, se tiene relativamente poca información. Las discusiones, como veremos, han sido arduas y, además de centrarse en si la reclusión era o no voluntaria y si tenía carácter sacral o judicial (o ambos a la vez), atañen también a aspectos concretos como los motivos de la reclusión, las restricciones personales bajo las cuales vivían los κάτοχοι, su función en la vida del templo o la posibilidad de salir de esta situación (cf. Thompson 2012: 201)

En efecto, desde que apareciera mencionada en los papiros y óstraka griegos y demóticos descubiertos en 1820 entre los restos del Serapeo de Menfis, han sido muchos los estudiosos que han tratado de explicar la institución helenística de la κατοχή o ἐγκatoχή, al principio incluso con agrias polémicas entre ellos, como descubrimos en el propio título de un trabajo del papirólogo polaco Franciszek Smolka («Sto lat walki o katochów»), es decir «Cien años de guerra en torno a los katochoi») publicado hace ya casi un siglo (Smolka 1926). Fuera de los papiros del Serapeo encontramos también menciones aisladas de otros κάτοχοι³⁷, pero, por ceñirnos al Archivo de

³⁶ Encontramos la misma alusión a esa carta anterior e igual descripción de la situación de Hefestión en UPZ I 60, l. 5-7: «Tras recibir tu carta, en la que expresabas con claridad que te encuentras a salvo entre grandes peligros y que estás recluido» (κομισάμενος τὴν παρὰ σοῦ ἐπιστολήν, ἐν ᾗ διεσάφεις διασεσώσθαι ἐν μεγάλων κινδύνων καὶ εἶναι ἐν κατοχῇ).

³⁷ Cf. DGE, s. v. ἐγκatoχέω y ἐγκatoχός, y vid. Perotti (1976-1977), que estudia también los κάτοχοι en la isla de Delos o en Priene (en la costa jonia, al norte de Mileto), Vierros (2012: 345), sobre κάτοχοι en Abido (en el Alto

Ptolomeo hijo de Glaucias, sabemos que, además del Hefestión de nuestro papiro y del propio Ptolomeo, en esta κατοχή estuvieron implicados igualmente su hermano Apolonio y un reducido grupo de personas que vivieron como κάτοχοι en el Serapeo de Menfis más o menos entre los años 172 y 152 a.C. Estos κάτοχοι ο ἐγκάτοχοι eran al parecer laicos que estaban al servicio del templo y se encargaban de tareas menores relacionadas con el culto (porteros, guardias nocturnos, etc.), aunque con la particularidad de que tenían restringidos sus movimientos al recinto del propio templo. Como explica Rees:

The main problem which has exercised scholars is how to explain κατοχή solely in terms of this restriction of movement, when the verb κατέχειν and its derivatives are employed quite differently in religious usage to describe divine possession of an individual without any reference to spatial detention³⁸.

Los primeros eruditos que investigaron el tema en el siglo XIX, como Reuven, Waddington y Preuschen, trataron de combinar ambos sentidos, pensando que los κάτοχοι se comprometían por motivos religiosos –probablemente a instancias de los intérpretes de sueños que trabajaban en el santuario– a someterse a detención voluntaria, como una especie de monjes residentes³⁹. En las primeras décadas del siglo XX, Wilcken (1920) asumió esta idea, enfatizando los trabajos relacionados con la administración del templo en los que se empleaba a los κάτοχοι, mientras que Sethe (1913) los describió simplemente como prisioneros por deudas y von Woeß (1923) pensó que se trataba más bien de refugiados que buscaban asilo en los templos. El punto de vista de von Woeß, que logró cierta aceptación entre los estudiosos, fallaba sin embargo en encontrar la base legal de la κατοχή y en explicar el significado preciso del término en ese contexto legal (*cf.* Rees 1965: 235). Este aspecto fue examinado a finales de la década de los treinta por Wenger (1938), quien defendió que, en el acto religioso que estaba en el origen de la κατοχή –es decir, aquel por el cual una persona se convertía en κάτοχος–, no era el candidato ni un intérprete de sueños quien decidía la admisión, sino un jurado formado por sacerdotes del Serapeo, cuya declaración era necesaria para que las consecuencias jurídicas que resultaban de la κατοχή pudiesen entrar en vigor.

En un intento de armonizar las mencionadas posiciones de Wilcken, Sethe y von Woeß, a menudo enfrentadas, autores como Schubart y Morenz sugirieron que la conexión entre, por una parte, la deidad y los sacerdotes, sus representantes legales, y por otra los que buscaban protección en el templo, debía enfocarse desde dos ángulos, pues para los unos aparecería como una forma de asilo y para los otros sería una especie de detención, mientras que las tareas menores que realizaban los κάτοχοι serían una simple consecuencia de las necesidades prácticas de la administración del templo (*cf.* Rees 1965: 235; Legras 2011: 16 s.). En cuanto a la cuestión de la base legal de la κατοχή, ya a mediados del siglo diversos trabajos de Westermann establecieron un estrecho paralelismo entre la κατοχή y los aspectos legales de una práctica

Egipto), o Virgilio (1985) y Ahmad (2018), sobre los κάτοχοι del templo de Baitokaike (cerca de Arado, en la costa siria).

³⁸ Rees (1965: 235); *vid.* también el resumen de Ahmad (2018: 216).

³⁹ *Vid.* Di Nola (1983: 1227), así como Legras (2011: 16) y Ahmad (2018: 216 s.), que remiten a la bibliografía pertinente.

más conocida como es la παραμονή (algo así como ‘aislamiento’ o ‘retiro’), que se extendería sobre todo en los primeros siglos de nuestra era⁴⁰.

Unos años más tarde, un importante estudio de Delekat (1964) llevó a cabo una exhaustiva revisión de los textos griegos y demóticos y un novedoso cotejo con fuentes orientales y del Antiguo Testamento, examinando a fondo las características y terminología de la κατοχή y su relación con la ιεροδουλία (es decir, la condición o situación de un esclavo adscrito al servicio de un templo). El libro de Delekat, que trataba también de conjugar y superar hipótesis anteriores, sugería que la práctica de la κατοχή podría haberse establecido en el Serapeo de Menfis (y más concretamente en su *Astarteion*)⁴¹ de la mano de muchos refugiados que buscaron protección allí siguiendo una costumbre oriental que no existía en tiempos pretolomaicos (Delekat 1964: 158 s.). El estudioso interpretaba esta κατοχή como una παραμονή sagrada del tipo que se conoce por algunas inscripciones delficas y que parece muy similar a la manumisión mediante adopción que se encuentra en antiguos textos cuneiformes y cananeos (Delekat 1964: 176-181), salvo que en el caso de la κατοχή no se utiliza ningún término relativo a adopción y el amo a quien los κάτοχοι de Egipto quedaban ligados no era, como en Israel, el representante humano del dios, sino el dios mismo, Apis, por lo que la duración de la κατοχή podría estar relacionada con el ciclo de muerte y resurrección de esta divinidad (Delekat 1964: 112 ss.). Como explica Rees (1965: 235 s.), el acto de auto-dedicación que daba base legal a la κατοχή podía efectuarse, según Delekat, como una forma de asilo legalmente establecida o por motivos puramente religiosos, pero de cualquier manera, ya se tratara de un caso de posesión religiosa o de auto-dedicación por alguna otra razón, se podía reconocer que la deidad se apoderaba (κατέχειν) de la persona en cuestión y que su adopción en el templo no era, en cualquier caso, más que el cumplimiento humano de la voluntad divina.

Una década más tarde, Perotti (1976-1977), insistiendo en la relación semántica de los términos κατοχή y κάτοχος con las ideas de magia, éxtasis místico y posesión religiosa, opinaba que los κάτοχοι del Serapeo de Menfis constituían una categoría de personas que, tras haber experimentado una llamada divina, se sometían a las reglas de vida y de trabajo del templo, y que, una vez concluido el período de inspiración divina, los κάτοχοι de condición libre recuperaban esa condición y retomaban su vida anterior a la κατοχή, diferenciándose así de otro tipo de hierodulos. Pocos años después, sin embargo, Merkelbach (1994) defendía otro punto de vista. Señalaba, en efecto, este autor que diversos estudiosos, basándose especialmente en un relato tardío sobre los milagros de San Cosme y San Damián recogido en un pergamino conservado en la Biblioteca Británica (British Library Add. 37534)⁴², supusieron que los κάτοχοι eran personas que habían ingresado como pacientes en el Serapeo y allí habían sido curados, y recordaba que, como puede conjeturarse por

⁴⁰ Vid. por ejemplo Westermann (1948), así como el resumen de su posición en Westermann (1955: 54-57).

⁴¹ Como sabemos por el Archivo de Ptolomeo, en el templo de Astarté anexo al Serapeo vivían todos los κάτοχοι, incluido el propio Ptolomeo: cf. Delekat (1964: 177); Thompson (2012: 202).

⁴² Es el manuscrito incluido con el n° 704 en la recopilación de van Haelst (1976) y con la referencia 39156 en la base de datos de textos y manuscritos griegos *Pinakes* del CNRS francés (<https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/39156/>); no está recogido en *Trismegistos*, aunque puede encontrarse más información en la página correspondiente de la colección de manuscritos digitalizados de la British Library (http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_37534).

UPZ I 59 y 60 y por otros papiros⁴³, podría ser que también Hefestión hubiera ido al Serapeo para curarse y que hubiera permanecido allí incluso después de haberse liberado de la κατοχή (cf. UPZ I 59, l. 25 s.: ἀπολεύσθαι σε ἐκ τῆς κατοχῆς). Pero Merkelbach opinaba que la κατοχή se basaba tan solo en lo que decía supuestamente el dios Serapis a los enfermos en sueños (probablemente inducidos e incluso manipulados por los sacerdotes), y defendía que ninguna autoridad secular ni espiritual podía obligar a los κάτοχοι a permanecer en el templo.

Ya en nuestro siglo, en la misma línea parece apuntar Burnet (2003: 173), quien piensa que los κάτοχοι no eran más que personas que habían elegido libremente «una especie de retiro espiritual». Montevecchi (2008: 272), por su parte, retoma la visión de los κάτοχοι como delincuentes de poca monta acogidos al asilo en el templo, mientras que Muir (2009: 49), aunque subraya también que nuestro Hefestión habría acudido en principio al Serapeo en busca de una cura, duda si la reclusión en el templo era una decisión personal o un imperativo del dios. Esta disyuntiva ha sido rechazada en varios trabajos por Martínez Maza (2000 y 2011), quien, tras analizar la función y grado de dependencia de los individuos que practican la κατοχή, piensa que el término, independientemente de su acepción original, debe interpretarse como reflejo de las nuevas relaciones entre el devoto y el dios que se dan en el lenguaje religioso del período helenístico; en este contexto, la relación que el κάτοχος establece con la divinidad reflejaría más bien una dependencia imaginaria, fruto de su sentimiento religioso, y no una sumisión real. En cuanto al papel central que habría tenido para la permanencia en el templo del κάτοχος la cura a través de los sueños, en la línea defendida por Merkelbach (1994), la idea ha sido rechazada por Renberg (2010) con sólidos argumentos.

Vemos, pues, que la costumbre de la κατοχή en el Egipto ptolemaico es un tema que parece no estar aún totalmente resuelto por los estudiosos. En este sentido, los estudios más recientes de los que tenemos noticia, el general de Legras (2011, especialmente 13-21) y el capítulo dedicado al tema por Thompson (2012: 197-246), que aportan una rica y actualizada información sobre el estado de la investigación acerca de la κατοχή, insisten en que las interpretaciones que se han dado a esta costumbre van desde una especie de reclusión religiosa, que es consecuencia de un presagio o un signo e implica alguna forma de auto-dedicación al dios por parte del detenido, hasta la detención con un origen legal, causada por desertión, deudas o delitos menores. Como resume Vierros (2012: 343 s.):

The theory of religious reclusion has been the most popular, with different points of emphasis. It may have been voluntary residence in the temple area, or a permanent retreat from the world as some sort of predecessor of Christian monasticism, or people dedicated to a deity and not allowed to leave the temple premises. The idea of *katochoi* being somehow “possessed” by a god fits within the religious theory, and the incubation and dream interpretation practiced in the Sarapieion can, to some extent, be connected with it. The second theory takes the *katoche* as imprisonment, for instance, for unpaid dues or desertion. The third theory combines *katoche* with *asylia*; refugees who come to the temple for their safety, and stay there serving the god. The fourth suggestion is a sort of slavery, and lastly, there are more detailed theories often combining some of the above.

⁴³ Recogidos en Burnet (2003: 173 ss.).

No obstante, respecto a las dudas sobre si estos reclusos religiosos se dedicaban al servicio del dios Serapis o de la diosa Astarté, Thompson (2012) confirma con abundantes datos textuales y arqueológicos una idea defendida ya por Delekat (1964), a saber: que los reclusos en el Serapeo se alojaban en realidad en el templo de Astarté, θεὰ πάρεδρος de Serapis, concretamente en un *pastophorion*, una especie de depósito o celda, dentro del *Astarteion*, y que por tanto era Astarté la diosa en cuyo culto estaban involucrados estos κάτοχοι. De hecho, Serapis parece secundario a este respecto, a juzgar por la posición del templo de Astarté en el Serapeo de Menfis, lo que podría sostener la hipótesis de una conexión de la institución egipcia con una costumbre fenicia anterior (cf. Thompson 2012: 202 s.).

Thompson apunta además la idea de que los límites en relación a la libertad personal de los reclusos en el templo podían tener también ciertos beneficios. En efecto, una vez aceptado como κάτοχος, parece que el individuo se confinaba dentro de ciertos límites, que eran normalmente los del recinto del Serapeo. Esto significaba que las relaciones con el mundo exterior eran escasas, y solo cuando otras personas visitaban el templo podían tener contactos de primera mano con ese mundo (Thompson 2012: 204). No obstante, a pesar de estas consecuencias evidentes de las restricciones a la libertad de movimiento para los reclusos, cabe sospechar que, en situaciones de turbulencia política y económica como las vividas en Egipto durante el segundo cuarto del siglo II a. C., como señalamos anteriormente, esta condición podría ser buscada y voluntariamente aceptada por algunas personas, que encontraban así una forma de protegerse frente al mundo exterior.

Este parece haber sido el caso del Hefestión de nuestra carta y de «todos los que allí se encontraban acogidos» (l. 11-12: πάντων τῶν ἐκεῖ ἀπειλημμένων παραγεγονότων), a los que se refiere Isiás y que probablemente serían conciudadanos suyos⁴⁴. No podemos saber con certeza si la κατοχή de Hefestión en el Serapeo se debió a que buscara allí cura para alguna enfermedad –de hecho, los autores que, como Merkelbach y otros, han defendido esta idea (cf. Merkelbach 1994: 293), más que deducirla de alguna información objetiva del texto de la carta⁴⁵, la asumen indirectamente a partir de la conocida naturaleza de las actividades del Serapeo–, aunque esta causa parecería bastante más verosímil que pensar que fuera una reclusión impuesta en cumplimiento de algún tipo de pena por la comisión de algún delito menor. Lo que sí es seguro es que, como le reprocha Isiás en nuestro papiro (l. 24-26: Ὅρου τοῦ τὴν ἐπιστολὴν παρακεκομικότος ἀπηγγελκότος ὑπὲρ τοῦ ἀπολελύσθαι σε ἐκ τῆς κατοχῆς), su reclusión en el Serapeo ya ha finalizado, según ha informado a Isiás el tal Horos, que le ha traído la carta, perdida por desgracia para nosotros, como dijimos, en la que Hefestión le comunica su κατοχή, y podemos sospechar con cierto fundamento que esta κατοχή habría sido voluntaria, como voluntaria podía ser su salida, que Hefestión parece estar demorando sin causa justificada, a la vista del

⁴⁴ Sin duda el mismo «Conón y todos los demás que habían estado acogidos» a los que se refiere Dionisio en su carta señalando también que ya habían vuelto a la ciudad (UPZ I 60, l. 9-11: ἡβουλόμην δὲ καὶ σὲ παραγεγονέναι εἰς τὴν πόλιν, καθάπερ καὶ Κόνων καὶ οἱ ἄλλοι οἱ ἀπειλημμένοι πάντες).

⁴⁵ Sería erróneo, desde luego, deducir tal cosa a partir de la insistencia en la salud de Hefestión que leemos en el saludo y la despedida de la carta de Isiás (y de Dionisio), ya que se trata sencillamente de la forma estándar y convencional de abrir y cerrar cartas y no podemos inferir de ello que Hefestión tuviera problemas de salud (igual que cuando nosotros escribimos «cuidate» o «sigue con salud» al final de una carta). En principio, no hay nada en la carta de Isiás que dé a entender que Hefestión había ido allí a curarse.

reproche de su mujer⁴⁶. Pero es difícil determinar con seguridad mucho más, dados los escasos datos que tenemos y la gran controversia que existe en general sobre este asunto, como hemos puesto de relieve en nuestro comentario.

En cualquier caso, y para terminar, debemos subrayar el valor incalculable de cartas como la que aquí hemos analizado para reconstruir la vida cotidiana de la gente en el Egipto helenístico y romano, pues son testimonios reales y directos de la sociedad de esa época, tanto más valiosos por cuanto que se trata de documentos que, de un modo u otro, revelan voces femeninas, siempre tan silenciadas en un mundo patriarcal y con frecuencia misógino como era el de la Antigüedad, lo que ya de por sí las hace merecedoras de «uno studio speciale e non privo di interesse», como reconocía la papirologa Maria Mondini en su estudio pionero sobre las cartas de mujeres en el Egipto grecorromano⁴⁷. Aunque estos documentos carecen de valor literario (ni lo pretenden, pues en el momento de redactarlos sus autores no aspiraban a que pudiesen perdurar, ni siquiera lo imaginaban), sin embargo el azar los ha conservado y se han convertido en un tesoro para las generaciones de nuestro tiempo, tanto estudiosos y eruditos como interesados en general, que encuentran en ellos un acceso a la ‘historia menuda’ del mundo antiguo.

Bibliografía

- AHMAD, Tarek (2018), «The *katochoi* of Zeus at Baitokaike (Hoson Sulaiman, Syria)», *JAH* 6.2: 215-233. DOI: <https://doi.org/10.1515/jah-2018-0001>
- ARZT-GRABNER, Peter (2002), «“Brothers” and “Sisters” in Documentary Papyri and in Early Christianity», *RivBibl* 50: 185-204. URL: https://www.academia.edu/31354892/_2002_Brothers_and_Sisters_in_Documentary_Papyri_and_in_Early_Christianity
- BAGNALL, Roger S. (2009), «Practical Help: Chronology, Geography, Measures, Currency, Names, Prosopography, and Technical Vocabulary», en *Id.* (ed.), *The Oxford Handbook of Papyrology*, Nueva York, Oxford University Press: 179-196. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199843695.013.0008>
- BAGNALL, Roger S. & CRIBIORE, Raffaella (2006), *Women Letters from Ancient Egypt*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press. DOI: <https://doi.org/10.3998/mpub.112990>
- BAGNALL, Roger S. & DEROW, Peter (2004), *The Hellenistic Period. Historical Sources in Translation*, Oxford, Blackwell. DOI: <https://doi.org/10.1002/9780470752760>
- BENTEIN, Klaas (2014-2015), «The Greek documentary papyri as a linguistically heterogeneous corpus: the case of the “*katochoi* of the Sarapeion” archive», *CW* 108.4: 461-484. DOI: <https://doi.org/10.1353/clw.2015.0052>
- BURNET, Régis (2003), *L’Égypte ancienne à travers les Papyrus*, París, Pygmalion. URL: <http://hdl.handle.net/2078/90307>
- BLUNDELL, Sue (1995), *Women in Ancient Greece*, Londres, British Museum Press.
- CANTARELLA, Eva (1991), *La calamidad ambigua: condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Madrid, Ediciones Clásicas.

⁴⁶ Podría pensarse también, como sugirió Mondini (1917: 42), que Hefestión había abandonado ya la κατοχή pero lo mantenía oculto a su mujer porque no quería volver a casa y tener que asumir sus cargas familiares.

⁴⁷ Mondini (1917: 29). Las escasas dos páginas (42 s.) que la papirologa milanese dedicó a nuestro papiro se centran en la expresión contenida («vi è dolore, vi è amarezza, ma non una parola aspra o risentita») de los sentimientos de Isíás, que, «fra tutte le figure di donne che compaiono in queste lettere, a me pare specialmente interessante».

- CHANOTIS, Angelos (2018), *La era de las conquistas. El mundo griego de Alejandro a Adriano (336 a.C.-138 d.C.)*, Barcelona, Pasado & Presente.
- CRIBIORE, Raffaella (2001), *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton, Princeton University Press.
- DELEKAT, Lienhard (1964), *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, München, Beck.
- DICKEY, Eleanor (2004), «Literal and Extended use of Kinship Terms in Documentary Papyri», *Mnemosyne* 57.2: 131–176. DOI: <https://doi.org/10.1163/156852504773399169>
- DI NOLA, Alfonso M. (1983), «Reclusi di Serapide», en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Edizioni Paoline, vol. VII: coll. 1227-1229.
- EXLER, Francis Xavier J. (1923), *A Study in Greek Epistolography. The Form of the Ancient Greek Letter*, West Depere, Wis., Catholic University of America.
- FORSALL, Josiah (1839), *Description of the Greek papyri in the British museum*, Londres, The Trustees of the British Museum. URL: <https://books.google.es/books?id=yKhNn-QEACAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>
- GIGNAC, Francis T. (1975), *A Grammar of the Greek papyri of the Roman and Byzantine Periods. Vol. I: Phonology*, Milán, Cisalpino-Goliardica.
- GONIS, Nikolaos (2009), «Abbreviations and Symbols», en Roger S. Bagnall (ed.) *The Oxford Handbook of Papyrology*, Nueva York, Oxford University Press: 170-178. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199843695.013.0007>
- GOÑI ZABALEGUI, Amaia (2018), *Género y sociedad en el Egipto romano. Una mirada desde las cartas de mujeres*, Oviedo, Ediciones de la Universidad de Oviedo / Ediciones Trabe.
- HÖLBL, Günther (2001), «Ptolemaic Period», en Donald B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Nueva York, Oxford University Press, vol. 3: 76-85.
- HUEBNER, Sabine R. (2013), *The Family in Roman Egypt. A Comparative Approach to Inter-generational Solidarity and Conflict*, Cambridge – Nueva York, Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511894558>
- HUNT, Arthur S. & EDGAR, Campbell C. (1959), *Select Papyri. Vol. I: Nonliterary (private affairs)*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- JENNES, Gwen (2019), «Life Portraits: People in Worship», en Katelijn Vandorpe (ed.), *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*, Hoboken, NJ, Wiley Blackwell: 473-481. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118428429.ch30>
- JONES, Michael (1999), «Saqqara, Serapeum and animal necropolis», en Kathryn A. Bard (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, Londres – Nueva York, Routledge: 869-874.
- KENYON, Frederic G. (1893), *Greek papyri in the British Museum. Catalogue, with Texts*, Londres, The Trustees of the British Museum (repr. Milán, Cisalpino-Goliardica, 1973). URL: <https://archive.org/download/greekpapyriinbri01brit/greekpapyriinbri01brit.pdf>
- LEGRAS, Bernard (2011), *Les reclus grecs du Serapieion de Memphis: une enquête sur l'hellénisme égyptien*, Lovaina, Peeters.
- LOZANO VELILLA, Arminda (1993), *El Mundo Helenístico*, Madrid, Síntesis.
- MARTÍNEZ MAZA, Clelia (2000), «La katoché en los cultos egipcios», *ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades* 3: 163-175. URL: <http://hdl.handle.net/10272/2750>
- MARTÍNEZ MAZA, Clelia (2011), «Los lenguajes de la sumisión en los cultos egipcios», *Hormos* 3: 180-188. URL: https://www.unipa.it/dipartimenti/cultureesocieta/riviste/hormos/content/documenti_Hormos3/13_Clelia_Martinez-Maza_Hormos3ns_2011.pdf
- MERKELBACH, Reinhold (1994), «Zur ἐγκατοχή im Sarapeum zu Memphis», *ZPE* 103: 293-296 (reproducido en *Id.*, *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften*, Stuttgart –

- Leipzig, 1997, pp. 292-296). URL: <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/zpe/downloads/1994/103pdf/103293.pdf>
- METZGER, Hubert (1974), *Nachrichten aus dem Wüstensand: eine Sammlung von Papyruszeugnissen*, Zürich, Artemis.
- MILLIGAN, George (1910), *Selections from the Greek papyri*, Cambridge, Cambridge University Press (repr. 1912).
- MODRZEJEWSKI, Józef (1955-56), «Le droit de famille dans les lettres privées grecques d'Égypte», *JJP* 9-10: 339-363. URL: http://czashum.hist.pl/media/files/The_Journal_of_Juristic_Papyrology/The_Journal_of_Juristic_Papyrology-r1955_1956-t9_10/The_Journal_of_Juristic_Papyrology-r1955_1956-t9_10-s339-363/The_Journal_of_Juristic_Papyrology-r1955_1956-t9_10-s339-363.pdf
- MONDINI, Maria (1917), «Lettere femminili nei papiri greco-egizi», *Studi della Scuola Papirologica* 2: 29-50.
- MONTVECCHI, Orsolina (2008), *La Papirologia*, Milán, Vita e Pensiero (reimpr. revisada y corregida con adenda; 1ª ed. Turín, Società Editrice Internazionale, 1973).
- MUIR, John (2009), *Life and Letters in the Ancient Greek World*, Londres – Nueva York, Routledge.
- PEROTTI, Elena (1976-1977), «Ricerche sui κάτοχοι», *Atti del Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica* 8: 181-202.
- PEYRON, Bernardino (1841), *Papiri greci del Museo britannico di Londra e della Biblioteca vaticana tradotti ed illustrati*, Turín, Stamperia Reale. URL: https://archive.org/details/bub_gb_TY8B9hoyYY4C
- REES, Brinley R. (1965), «[reseña a Delekat (1964)]», *CR* 15.2: 234-236. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009840X00220702>
- RENBURG, Gil H. (2010), «Incubation at Saqqâra», en Traianos Gagos (ed.), *Proceedings of the 25th International Congress of Papyrology*, Ann Arbor, MI, Scholarly Publishing Office, The University of Michigan Library: 649-662. URL: <http://hdl.handle.net/2027/spo.7523866.0025.174>
- ROBINSON, Joanne-Marie (2020), *'Blood is thicker than water'. Non-royal Consanguineous Marriage in Ancient Egypt: An exploration of economic and biological outcomes*, Oxford, Archaeopress.
- ROWLANDSON, Jane (ed.) (1998), *Women & Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcebook*, Cambridge, MA, Cambridge University Press.
- SARRI, Antonia (2017), *Material Aspects of Letter Writing in the Graeco-Roman World (500 BC – AD 300)*, Berlín – Boston, De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110426953>
- SCHUBART, Wilhelm (1923), *Ein Jahrtausend am Nil. Briefe aus dem Altertum*, 2ª ed. revisada y ampliada, Berlín, Weidmann (1ª ed. 1912).
- SETHE, Kurt (1913), *Sarapis und die sogenannten katochoi des Sarapis: zwei Probleme der griechisch-ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín, Weidmann.
- SHIPLEY, Graham (2000), *The Greek World after Alexander: 323-30 BC*, Nueva York, Routledge.
- SKEAT, Theodore C. (1969), *The Reigns of the Ptolemies*, 2ª ed., Múnich, Beck.
- SMOLKA, Franciszek (1926), «Sto lat walki o katochów», *Eos* 29: 245-257. URL: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/120076/edition/132647/content>
- THOMPSON, Dorothy J. (2012), *Memphis under the Ptolemies*, 2ª ed. revisada y ampliada, Princeton – Oxford, Princeton University Press (1ª ed. 1988).
- TRAPP, Michael (2003), *Greek and Latin Letters. An Anthology, with Translation*, Cambridge – Nueva York, Cambridge University Press.

- VAN HAELEST, Joseph (1976), *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris, Publications de la Sorbonne. URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k33743616.texteImage>
- VIERROS, Marja (2012), «[reseña a Legras (2011)]», *BASP* 49: 343-348. URL: <http://hdl.handle.net/2027/spo.0599796.0049.001:36>
- VIRGILIO, Biagio (1985), «I katochoi del tempio di Zeus a Baitokaike», *PP* 40: 218-222.
- VON WOESS, Friedrich (1923), *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung: eine Einführung in das rechtsleben Ägyptens besonders der Ptolemäerzeit*, München, Beck. URL: <https://archive.org/details/wu.89091842815>
- WENGER, Leopold (1938), «Eine juristische Erwägung zum Katoche-Problem», *AKG* 28: 112-134. DOI: <https://doi.org/10.7788/akg.1938.28.jg.113>
- WESSELY, Karl (1886), «Bericht über griechische Papyri in Paris und London», *WS* 8: 175-230. URL: <https://archive.org/details/wienerstudien02kircgoog>
- WESTERMANN, William L. (1948), «The paramone as general service contract», *JJP* 2: 9-50. URL: http://czashum.hist.pl/media//files/The_Journal_of_Juristic_Papyrology/The_Journal_of_Juristic_Papyrology-r1948-t2/The_Journal_of_Juristic_Papyrology-r1948-t2-s9-50/The_Journal_of_Juristic_Papyrology-r1948-t2-s9-50.pdf
- WESTERMANN, William L. (1955), *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, American Philosophical Society. URL: https://archive.org/details/bub_gb_FF-uCZ-RXiO4C
- WILCKEN, Ulrich (1912), *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Band I 2*, Leipzig – Berlin, Teubner (reimpr. Hildesheim, Olms, 1963). URL: <https://archive.org/details/grundzugeundchr12wilc>
- WILCKEN, Ulrich (1920), «Zu den κάτοχοι des Serapeums», *APF* 6: 184-212. DOI: <https://doi.org/10.1515/apf.1920.6.1-2.184>
- WILCKEN, Ulrich (1927), *Urkunden der Ptolemäerzeit. I. Band: Papyri aus Unterägypten*, Berlin – Leipzig, De Gruyter.
- WITKOWSKI, Stanislaus (1911), *Epistulae privatae Graecae quae in papyris aetatis Lagidarum servantur*, Leipzig, Teubner. URL: <https://archive.org/details/epistvlaeprivata00witk>