

SOFÍA TORALLAS TOVAR

Identidad lingüística e
identidad religiosa en el
Egipto grecorromano

SERIES Minor 11

REIAL ACADÈMIA DE BONES LLETRES

Barcelona, 2005

Las lenguas adquieren, según la situación sociopolítica de un territorio multilingüe, un peso, una definición y un lugar concretos, y a menudo llegan a utilizarse como armas políticas. En el Egipto grecorromano, la llegada de la lengua griega unida al poder político ptolemaico creó unas circunstancias especialmente interesantes desde muchas perspectivas. En su rivalidad, la lengua egipcia y la griega buscaron a lo largo de siglos su acomodo y su espacio propio dentro del crisol cultural y religioso que era en aquel entonces el país del Nilo.

Sofía Torallas Tovar, doctora en Filología Clásica por la Universidad Complutense, es investigadora en el Instituto de Filología del CSIC. Desde 2002 es conservadora del fondo papirológico Roca-Puig, perteneciente a la Abadía de Montserrat.

SERIES MINOR

Núm. 11

Identidad lingüística e identidad
religiosa en el Egipto grecorromano

SOFÍA TORALLAS TOVAR

Identidad lingüística e
identidad religiosa en el
Egipto grecorromano

REIAL ACADÈMIA DE BONES LLETRES

Barcelona, 2005

© del texto: Sofia Torallas Tovar

© de la edición: Reial Acadèmia de Bones Lletres
C/Bisbe Caçador, 3.- 08002 Barcelona

© de las imágenes: Museo del Louvre (París)

Diseño tipográfico: Albert Corbeto

ISBN: 84-933284-5-6

Depósito legal: L-995-2005

Impreso en Arts Gràfiques Bobalà, S.L.
C/ Sant Salvador, 8.- 25005 Lleida

ÍNDICE

0. Prefacio	9
1. Introducción	12
2. El contacto: los helenomenfitas y el comienzo de la convivencia	18
3. La convivencia y el enfrentamiento	27
4. Las fuentes	35
5. Lenguas y escrituras	38
6. Bilingüismo y alfabetización	49
7. El aprendizaje: el griego como segunda lengua / el demótico como segunda lengua	60
8. El Cristianismo	71
8.1. La población egipcia cristiana	74
8.2. Pacomio y Shenute	75
8.3. Los visitantes	81
8.4. Situación lingüística en los monasterios	82
9. Epílogo	97
10. Bibliografía	100

A la muerte del Dr. Ramón Roca-Puig (1906-2001), la Abadía de Montserrat recibió la donación de una valiosa colección de papiros y pergaminos que el canónigo había reunido a lo largo de su vida, sobre todo en sus viajes a El Cairo, que venía a sumarse a las valiosas colecciones orientales del Museo y la Biblioteca. Esta colección papirológica consta de unas 1.500 piezas, de las cuales, más de la mitad contienen textos en lengua griega y otra parte importante contiene textos en lengua copta, aunque también hay algunas piezas latinas, árabes y demóticas. La naturaleza de estos textos es muy variada: nos hallamos ante documentos literarios, mágicos, administrativos, e incluso cartas privadas o notas personales. La gestión de una colección de estas características conlleva, además del cuida-

do del estado físico de estos objetos como antigüedades, la responsabilidad de dar a conocer estos textos, que son documentos de primera mano, fuentes fundamentales para entender la historia antigua del Mediterráneo.

Quiero agradecer a la Abadía, en especial al Padre Pius Ramón Tragán, director del *Scriptorium Biblicum et Orientale*, y responsable de toda esta aventura, la acogida que me dio en el año 2002 y las facilidades que desde entonces me ha brindado para poder hacerme cargo de este valioso tesoro, labor que, por otra parte, considero un privilegio me haya sido confiada.

Son muchas las personas que han colaborado conmigo en la actividad de estos años desde 2002 en la Abadía. De ellos quiero hacer mención especial del Padre Bibliotecario Damià Roure y el hermano Carles Xavier Noriega, aunque todo mi agradecimiento va dirigido a la comunidad entera, que me ha tratado siempre con gran cariño. La Fundación *Abadía de Montserrat 2025*, bajo la eficiente dirección de D. Josep Sinca, desde el principio ha mostrado un decidido apoyo a nuestra labor y asimismo no ha dudado un instante en estar en todo momento presta a la colaboración y buscar los medios para que todo saliera adelante.

No quisiera dejar de agradecer al Padre Josep Massot que pensara en mí y me propusiera, junto a los académicos P. Alexandre Olivar y D. Eduard Ripoll Perelló, para pertenecer como miembro correspondiente a esta tricentenaria institución, la *Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, a cuyos nobles fines trataré de contribuir en la medida que pueda.

Otros miembros del equipo, que se ha ido formando según las necesidades de los fondos, son el Profesor Klaas A. Worp, de la Universidad de Leiden, a quien debo los conocimientos que he adquirido a su lado a través de una entusiasta colaboración. La investigadora María Victoria Spottorno se ha hecho cargo de la restauración de la colección, en la que ha puesto el máximo cuidado y el resultado de su hábil mano es ya evidente. Amalia Zomeño y Javier del Barco han sido insustituibles compañeros en este camino desde sus responsabilidades en las colecciones orientales de la Biblioteca, y sin ellos, esta labor no habría sido lo mismo.

Por último, me queda dar las gracias a mis lectores y amigos, que han revisado el manuscrito de este ensayo con atención y cariño y que han hecho que muchos fallos hayan podido ser subsanados: Consuelo Tovar, madre y amiga, César Montoliu, Amalia

Zomeño, Juan Gil, Raúl González Salinero, Maite Ortega Monasterio, Mónica Quijada y David Hernández de la Fuente.

1. Introducción

En una sociedad plurilingüe, el uso de una lengua es una elección cargada de significado. Las lenguas adquieren, según la situación sociopolítica, un peso especial, una definición y lugar, y a menudo, llegan incluso a utilizarse como armas políticas. Aquí abordaremos una situación sociolingüística muy concreta, marcada por unas circunstancias sociales y políticas especiales, y que además tuvo una evolución a lo largo de muchos siglos: las lenguas protagonistas son el egipcio y el griego,¹ y el espacio y el tiempo son el Egipto grecorromano y bizantino.

Desde la llegada de Alejandro en el 332 a.C., hasta la conquista árabe en el 641 d.C., Egipto fue un crisol de lenguas, escrituras, culturas, etnias y creencias. La población autóctona se vio invadida por un pueblo dominante que traía consigo, entre sus ins-

1. El latín tuvo menos relevancia que el griego incluso en época romana, y, aunque merecería la pena tratar la cuestión, nos limitamos aquí, sin embargo, sólo a las dos lenguas mencionadas.

trumentos de poder, una nueva lengua que se convertiría en lengua de la administración y de la cultura, para crear una compleja situación sociolingüística en que no sólo estas lenguas, sino también sus escrituras, tomarían posiciones dentro de esta gran marmita.

La gran profusión de documentos públicos en época ptolemaica nos indica que la lengua griega se había convertido rápidamente en la lengua de la administración, la lengua del poder político, mientras que presenciamos una paulatina caída del uso del demótico en documentos de tipo público,² lo cual, por otra parte, no significa ni mucho menos la desaparición de la lengua egipcia. De la mano de la Biblioteca y el Museo de Alejandría, el griego se erigiría en lengua de una cultura refinada, tanto en el campo de las bellas letras como en el de la ciencia. Por otro lado, la lengua egipcia, la de la población autóctona, desde su posición de lengua de la población dominada, adquiriría con el tiempo, y en contraposición con la lengua de los recién llegados, un valor especial y un peso de tipo religioso que serviría para abanderar su identidad religiosa en diferen-

2. Se llama demótico a la lengua egipcia escrita en un sistema de escritura especial, resultado de la evolución del sistema jeroglífico y hierático.

tes fases y en diferentes contextos. La lengua egipcia también logró mantener, en estas condiciones adversas, durante varios siglos, una producción literaria de calidad, escrita en demótico, que tuvo difusión incluso en traducciones al griego, hasta el siglo III d.C.

En este ensayo trataré de hacer un repaso de la situación lingüística de esta compleja sociedad a lo largo del periodo grecorromano y tardoantiguo para entender cuáles fueron los ámbitos en que se especializaron las diferentes lenguas y escrituras y cómo sirvieron para delinear una identidad religiosa, tanto dentro del paganismo como dentro del incipiente cristianismo de Egipto.

El estudio de situaciones actuales de contacto de lenguas ha propiciado la elaboración de una serie de pautas o modelos cuya proyección a épocas pasadas nos permite conjeturar con cierto fundamento cómo pudo producirse y evolucionar una determinada situación de contacto lingüístico. Sin embargo, tiene razón Sarah Thomason, una de nuestras grandes especialistas en la disciplina del contacto lingüístico, cuando dice que cualquier cosa es esperable y posible en una situación de contacto y las pautas nunca pueden tomarse en consideración de manera estricta.³

3. THOMASON-KAUFMANN (1988) 1-9; THOMASON (1996).

Empezaré por recordar la primera llegada de los griegos a tierras egipcias y la creación de una comunidad helena en la ciudad de Menfis, que sobreviviría hasta la llegada de la dinastía ptolemaica. Esta comunidad, apenas conocida, atestigua las más tempranas relaciones entre dos grandes culturas del Mediterráneo. La interacción de los griegos con los habitantes del país del Nilo a lo largo de los siglos dio lugar a un sinfín de testimonios que nos llegan a las manos como los fragmentos de un gran puzzle incompleto.

Son muchos los aspectos y los factores que influyeron en este largo desarrollo y este ensayo no es sino una aproximación a algunos de ellos: el origen del contacto, la cuestión de las lenguas y sus escrituras, el bilingüismo y el uso de las lenguas como signo de identidad. Hay aspectos que no serán tratados. Sin embargo, a modo de nota, no quiero dejar de mencionar la situación que se produjo después de la llegada de los árabes. Aunque está fuera del objeto de nuestro estudio, merece la pena apuntar que durante al menos un siglo se siguió utilizando la lengua griega en Egipto, incluso en la administración. Se había producido un cambio de tendencia en la balanza sociolingüística al entrar una nueva lengua en el cuadro, el árabe, y sobre todo, al pro-

ducirse un cambio social y político. En un juego de equilibrio, el griego desaparecerá irremediablemente de la esfera pública. El prefecto Abdalla b. 'Abd-al-Malek impone en el año 698 el árabe como lengua oficial en la administración. Poco después, en el 715, el califa Walid I prohíbe el uso de la lengua griega, tanto en la esfera pública como en la privada.

Otra cuestión que dejaremos fuera, pero que también tiene gran interés por plantear cuestiones similares, es el de la comunidad judía de Alejandría y la traducción al griego del Antiguo Testamento, *Septuaginta*. Pese a que la legitimidad de la traducción de los textos religiosos era objeto de debate,⁴

4. JÁMBLICO (*Misterios de Egipto* VII 5) atestigua el dilema que se planteaba: "cuando se traducen los nombres, éstos no conservan por completo el mismo sentido, pues en cada pueblo hay características lingüísticas imposibles de ser expresadas en la lengua de otro pueblo; no obstante, incluso si se pueden traducir los nombres, ya no conservan el mismo poder". En el prólogo del Eclesiástico (Sabiduría de Jesús, hijo de Sira), el traductor al griego en el año 132 a. C. se refiere a la dificultad de la traducción: "Porque no tienen la misma fuerza las cosas dichas originalmente en hebreo cuando son traducidas a otra lengua. Y no sólo eso, sino que la misma Ley, las Profecías y los restantes libros son muy distintos en el original".

existe testimonio de esta práctica⁵ y de la actitud proselitista y del afán de divulgación de la palabra precisamente en el ambiente religioso. El ejemplo más significativo de esta situación es la traducción que se hizo del Antiguo Testamento al griego en la Alejandría del siglo III a. C. por la iniciativa real de Ptolomeo II Filadelfo.⁶ Para tal fin, se encomendó a setenta y dos sabios, seis por cada tribu de Israel, la traducción de las Sagradas Escrituras, de ahí su nombre, *Septuaginta* o Setenta. Se trata del mayor corpus de traducción que conservamos de la Antigüedad. El Pentateuco o la Ley se tradujo en primer lugar en el siglo III a.C. y sucesivamente hasta el siglo I d.C. se fue completando con los siguientes libros. La existencia de una comunidad judía que lee su libro sagrado en una traducción al griego nos indica que ya ha adoptado esta lengua como lengua materna. En este contexto, por ejemplo, se ponen en duda por muchas razones los conocimientos de la lengua hebrea de un prominente autor de esta comunidad, Filón de Alejandría.

5. ROCHETTE (1996a) 157; FESTUGIÈRE (1950) 46-56: traducciones al griego del sueño de Nectanebo, la visión del Rey Mandulis, las aretalogías isiacas. PRÉAUX (1967) 369-382.
6. FERNÁNDEZ MARCOS (1998) 47-62; BROCK (1972) 11-36.

2. El contacto: Los helenomenfitas y el comienzo de la convivencia

Desde el siglo VII antes de Cristo se había desarrollado una intensa actividad comercial en el Mediterráneo que llevó a muchos navegantes, comerciantes, piratas y viajeros griegos a las costas de Egipto (Mallet, 1922). Pensemos en la fundación de Náucratis en el 650 a.C. por mercantes milesios, que se convirtió en un importante enclave comercial griego. De la relación comercial son testimonio los restos arqueológicos y algunos términos egipcios utilizados como préstamos en la lengua griega que sirvieron para anotar productos y realidades típicamente egipcios (Torallas Tovar, 2002, 2004ab). Pero realmente la primera noticia que tenemos de griegos instalados en el país del Nilo la refiere Heródoto en su descripción de Egipto (*Historia* II 153-4, 163), en donde cuenta que el Faraón Psamético I (año 663-609 a.C.) hizo asentar en campamentos cerca de Pelusio, en la frontera nororiental de Egipto, a los mercenarios griegos y carios que habían formado parte de sus ejércitos. También el hijo de este faraón, Psamético II, tuvo en sus ejércitos a griegos que dejaron constancia de su presencia en Elefantina en el siglo VI a. C., en el monumento a Ramsés II de Abu

Simbel (Sauneron-Yoyotte, 1952; Yoyotte, 1953; Masson, 1957). Las comunidades de griegos y carios instalados en Pelusio se adaptaron a las costumbres locales, entre otras cosas, y aprendieron la lengua y las costumbres del país. A mediados del siglo VI, el faraón Amasis los transfirió a la capital, Menfis, donde formaron un núcleo de población, una minoría de habla griega, los Helenomenfitas, y una minoría de habla caria, los Caromenfitas, que conservaron sus costumbres siempre bajo el influjo poderoso de la cultura egipcia. Los griegos habitaron un barrio de Menfis al que se llamó 'Hellenion', al norte de la población, no lejos de Abusir, del que todavía tenemos noticia en varios documentos en papiro del siglo III a.C.⁷ Estos griegos son en su mayoría jonios (Swiderek, 1961), como atestigua Heródoto, lo cual también coincide con el hecho de que a los griegos en egipcio demótico se les denominara *wjnn*.⁸

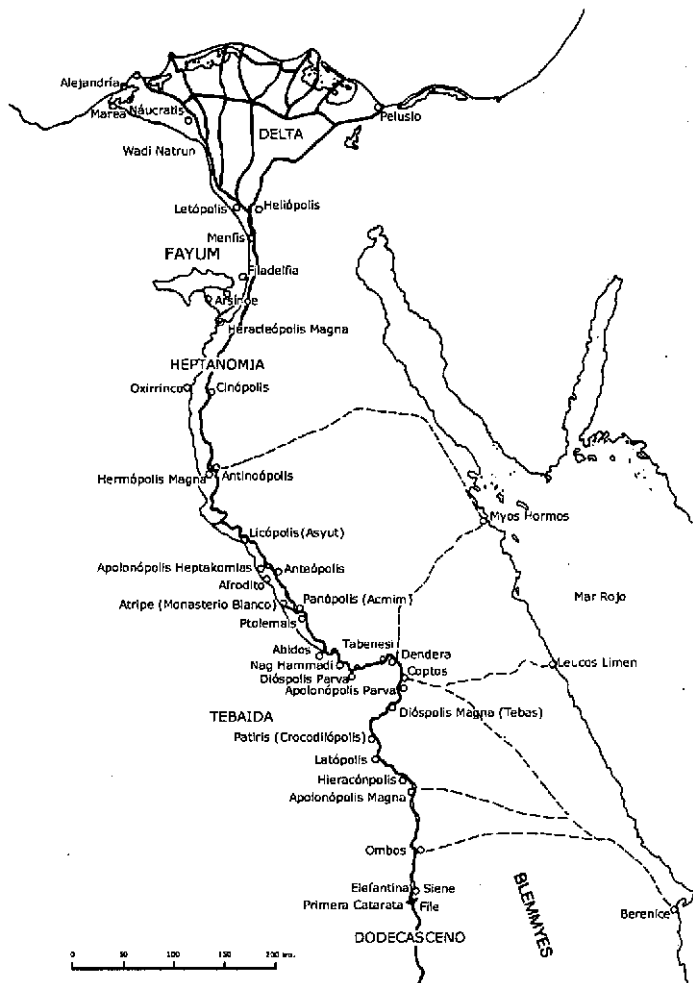
Esta comunidad había formado parte de la sociedad egipcia durante varios siglos antes de la llega-

7. *PSI* 488.12; *P.Cair.Zen.* 59593.7-8; *P.Louvre* E 3266.8.Q (197 a.C.) *P.Innsbruck* 1.8 (75 a.C.); *P.Louvre* 3268 (73 a.C.) Karikon en *PSI* 488.11; 409.21-22.

8. *Wjnn ms n Kmy*, 'griego nacido en Egipto': sobre esto ver GOUDRIAAN (1988) 14-21. Véase también BOSWINKEL-PESTMAN (1982); MONTEVECCHI (2001).

da de Alejandro, por lo que cabe suponer que tuvieron un papel importante en la adaptación a partir de los siglos IV-III a.C. de los griegos a las tierras del Nilo. Sin embargo no fue así. Los recién llegados griegos encontraron que el escaso contacto con Grecia que habían tenido los helenomenfitas había hecho que éstos conservaran algunas costumbres de lo más arcaico y estuvieran muy desconectados de la realidad griega. Por otro lado, tantos siglos de contacto habían hecho que estos griegos estuvieran también demasiado 'egiptizados'.⁹ Esta población, al igual que la de los carios, se había mezclado con la población egipcia mediante matrimonios mixtos, la *epigamia* de que nos habla Esteban de Bizancio (*Ethnica*, 359). Aunque siguieran autodenominándose a sí mismos griegos, parece que en el siglo III a.C. ya habían perdido su 'helenidad' completamente.¹⁰

9. La práctica de la momificación entre los griegos está atestiguada en algunos documentos, por ejemplo *P. Turner* 15, 3-4 (una carta demótica del 350-275 a.C.). La práctica es un indicio de la gran influencia de la cultura egipcia sobre la población griega.
10. En una inscripción en Delos en el santuario de Serapis (*IG XI 4*, 1290), el oferente es Apolonio el Egipcio, y se le llama así a principios del siglo III. Véase ROUSSEL (1916) 71-83, 245-9 y SWIDEREK (1975) 671.



Mapa de Egipto en época romana y tardoantigua.

Poco antes, en el siglo iv, nos quedan aún vestigios de la conservación de algunas costumbres griegas, o al menos del uso de la lengua en Menfis. El papiro de los *Persas* de Timoteo de Mileto¹¹ es el texto literario griego más largo conservado de este poeta y el papiro griego más antiguo publicado hasta la fecha. Se encontró en Abusir, cerca de Menfis, en una necrópolis¹² utilizada en tiempos faraónicos y más tarde, por un breve lapso de tiempo, en torno al siglo iv a.C. No hay rastro sin embargo de que hubiera vuelto al uso en época ptolemaica. La cerámica se fecha en el periodo anterior a mediados del siglo iv a.C. Por otra parte, los cuerpos encontrados en esta necrópolis parecen claramente ser griegos, por el tipo de momificación. En uno de los sarcófagos se encontró el rollo, o lo que queda del rollo de los *Persas* de Timoteo, que probablemente perteneció a uno de los helenomenfitas enterrados en este cementerio (Wilcken, 1917, 192). Este papiro fue copiado en torno a la primera mitad del siglo iv, por tanto muy cerca de la fecha de su composición, a finales del siglo v.¹³

11. Papiro de Berlín, n. 9865.

12. Informe de la excavación publicado por WATZINGER (1905).

13. Para esta información dependo de VAN MINNEN (1997) 247-248 y 252, donde afirma que podría haberse compuesto antes de la muerte de Eurípides en 407 o incluso el 408, antes de su partida de Atenas.

El hecho de que este texto literario se encuentre aquí indica que esta comunidad tenía la suficiente comunicación con el mundo helénico como para tener una copia de un poeta reciente, producida seguramente fuera de Egipto. Además, entre los enseres del enterramiento, también había utensilios de escriba, lo que puede significar que el hombre ahí enterrado —muy anciano cuando murió— tenía pretensiones literarias o incluso era escriba (Rubenson, 1902, 46-499). Muchos de los sarcófagos del cementerio donde fue enterrado son de tipo jonio, parecidos a los de las colonias milesias, por lo que se puede pensar que este helenomenfita tenía fuertes lazos que le unían a Mileto.

Otro texto que nos puede dar una idea de la naturaleza de esta comunidad es la maldición de Artemisia.¹⁴ La autora tiene nombre griego, y sin embargo su padre se llama Amasis, un nombre claramente egipcio. En este texto, Artemisia maldice por Serapis a su marido, que se ha endeudado y como garantía ha dejado la momia de su hija muerta prematuramente. Un caso semejante nos lo cuenta Heródoto en *Historias* II 136: “Se promulgó en Egipto una ley, en virtud de la cual uno sólo podía recibir un préstamo dejando como garantía el cadáver de

14. UPZ 1 = PGM II 40 (Vindob. P. 1), PSI II 1, 141, SPP 14, 1.

su padre" (véase también Diodoro Sículo I 93). Este texto en lengua jonia, producido sin duda en Egipto, se encontró en el Serapeo de Menfis y se fecha en torno al siglo IV a.C. Se produjo en la comunidad de los helenomenfitas y refleja claramente lo imbuida de cultura egipcia que estaba ya esta comunidad.

Sin embargo y pese a lo aclimatados a Egipto que estaban, parece claro que los helenomenfitas mantuvieron un cierto grado de individualidad dentro de la sociedad egipcia: tuvieron una organización corporativa, con representantes, llamados *timouchoi*, a través de los cuales probablemente se relacionaron con la nueva administración ptolemaica (Thompson, 1988, 97).

Los griegos recién llegados, por otra parte, aún no se consideraban a sí mismos 'griegos' en general, sino que conservaron durante un tiempo sus identidades locales, ateniense, macedonia, rodia, etc. (Van Minnen, 1997, 249-250). Los helenomenfitas a duras penas sobrevivieron en época ptolemaica, no tuvieron realmente un papel en la configuración de la nueva comunidad griega en Egipto y se les pierde el rastro en el siglo III a.C. El último testimonio de un helenomenfita es el de Apinquis, hijo de Inaroo, calificado precisamente como *hellenomemphites* en un

papiro (UPZ I 116), que contiene una declaración de propiedad de un inmueble. Como resultado de esa mezcla con la población egipcia, los antropónimos, tanto del padre como del hijo, son egipcios.

A la larga, lo mismo les ocurriría a los griegos llegados con Alejandro. Los primeros documentos nos atestiguan la insistencia en la conservación de la filiación geográfica de estos griegos, que se refleja en la mención del gentilicio con etnónimos a continuación del nombre, por ejemplo en las firmas de testigos en documentos oficiales.¹⁵ Pero estos griegos también tendrían que renunciar un siglo después a esta específica identidad étnica o regional para ser simplemente griegos en el crisol étnico, cultural y lingüístico que era el Egipto Ptolemaico. Para entonces, los helenomenfitas ya habían desaparecido.

Después de esta revisión de la población griega previa a la conquista de Alejandro, queda recordar el testimonio de Heródoto (II 91) de un probable resto de población griega en la Tebaida del siglo v, los 'quemitas', habitantes de la ciudad de Quemis, cuya localización exacta no parece estar clara

15. Véase KRAMER (1991) 69-70, donde estudia unos contratos de matrimonio desde el siglo iv a.C. hasta principios del siglo i.

(Lloyd, 1969). Estos misteriosos informantes del historiador, egipcios según él, conocían sin embargo la historia de la sandalia de Perseo. Al parecer, también en esta ciudad se celebraban juegos atléticos al más puro estilo griego en honor de este héroe, que probablemente se ha de identificar con el dios egipcio Horus. Como hemos dicho más arriba, Heródoto menciona, a propósito de los helenomenfitas, que con ellos aprendió griego un grupo de niños y que sus descendientes son precisamente los intérpretes e informantes a los que él mismo recurrió cuando viajó por Egipto. Cuando habla de los quemitas los describe como egipcios, pero se nos plantea la cuestión de por qué este grupo de gente conoce tan bien una leyenda griega y celebra juegos atléticos de idéntica manera que en Grecia. La explicación ha de ser que se trata de greco-egipcios, de una naturaleza similar a la de los helenomenfitas, que conocían la vinculación que tenía Perseo con Egipto y la explotaron poniendo en relación al héroe con una deidad local, probablemente Horus. Para cuando Heródoto llegó a Egipto, estos 'griegos' ya estaban asimilados a la población local, por lo que el historiador los identificó como egipcios.

3. *La convivencia y el enfrentamiento*

El enfrentamiento entre la recién llegada comunidad helena y los nativos egipcios¹⁶ es un hecho esperable y que se puede rastrear tanto en las fuentes literarias como en las documentales, como expondremos a continuación. Toda población invadida y dominada, en un primer momento, intenta conservar en la medida de lo posible su identidad. La posterior mezcla de poblaciones, que a la larga se termina produciendo siempre, logra limar esas asperezas o da lugar a otras.¹⁷ Tenemos indicios en los textos, tanto literarios, como documentales, e incluso en los legales, de que las dos poblaciones mantuvieron su identidad largo tiempo y por tanto un enfrentamiento manifiesto. De la población dominante emana el desprecio hacia el dominado. Sólo pensemos que el verbo ἀγυπτιάζειν en griego sig-

16. Sobre la evolución de la población, véase BOWMAN (1986) 122-140. Sobre problemas de etnicidad, remito al estudio de GOUDRIAAN (1988), donde revisa también estudios anteriores sobre el tema.

17. No está clara la delimitación étnica entre griegos y egipcios, ni tampoco su evolución en época romana. En cualquier caso, se conservó una marca de identidad ligada a la pertenencia a un grupo o a otro. Sobre esto ver GOUDRIAAN (1988) 90-94.

nifica actuar al modo de un egipcio: “de manera astuta y perversa” (Aristófanes de Bizancio, fr. 24). Desde el principio, el desdén mostrado por los monarcas ptolemaicos hacia sus súbditos autóctonos les llevó a no aprender nunca la lengua egipcia, con la noble excepción de la reina Cleopatra VII, cuyo célebre dominio de las lenguas de la Antigüedad, y entre ellas la lengua egipcia, atestigua Plutarco (*Vida de Antonio*, 27): tras una alabanza de su carismática conversación y su conocimiento lingüístico dice: “los reyes de Egipto antes que ella no se molestaron en aprender el ‘dialecto’ (la lengua egipcia)”.

El historiador Polibio (V 83) nos informa, por otra parte, de que Ptolomeo IV, al contrario que la reina Cleopatra, no hablaba egipcio y utilizaba un intérprete para arengar a sus ejércitos. En realidad, éstos no son sino pequeños detalles, pero, como la punta de un iceberg, nos pueden dar idea de la situación social que se vivió en Egipto en la primera época tras la conquista, en la época ptolemaica.

El desprecio que se puede imaginar en una población en conflicto se percibe en los textos a todos los niveles. Empecemos por un texto sobre papiro en que se pone de manifiesto el maltrato por parte de los griegos hacia los egipcios: una carta del siglo III

a.C. (*P.Col.Zen.* I 66) redactada por un hombre que no es griego y que, sin embargo, no se maneja mal en esta lengua. Ha recibido mal trato por parte de sus jefes, que se niegan a pagarle. “Me han tratado con desprecio porque soy bárbaro (ὄτι εἰμι βάρβαρος)” y sigue diciendo que morirá de hambre porque no sabe “actuar como un griego (ὄτι οὐκ ἐπίσταμαι ἑλληνίζειν)”.¹⁸ “Hacerse el griego” va más allá de hablar correctamente la lengua, como parece hacerlo el escritor de nuestra carta. Se trata de una serie de maneras de comportarse y de actuar, de vestirse o gesticular que aparentemente denunciaban con claridad el origen étnico de los individuos.

Siglos más tarde el emperador Caracala, después de la masacre de los alejandrinos, expulsó a los extranjeros de la ciudad, según nos informa Dión Casio (78, 22-24), pero un edicto del año 215 d.C.

18. Es controvertida la interpretación en este texto del verbo ἑλληνίζω, que en general se encuentra en la literatura tanto con el significado de ‘hablar griego’ como con el de ‘comportarse como un griego’, véase PEREMANS (1983) 257 y ROCHETTE (1996b). Para nuestro razonamiento, preferimos pensar que se trata de este último sentido, pues además está apoyado por el hecho de que este hombre sabía escribir griego correctamente.

(*P. Giss.* I 40)¹⁹ parece demostrar que lo que en realidad hizo fue expulsar a los egipcios que no tenían oficio y que deambulaban por Alejandría provocando probablemente una situación conflictiva. En cualquier caso, la manera de referirse a ellos es sin duda negativa, si no totalmente despectiva. Por una razón que se nos escapa, hace excepción de los porqueros y de los barqueros al referirse a los alejandrinos que han de abandonar Alejandría; “los demás”, dice, “que sean expulsados, pues son tan numerosos y tan inútiles que alborotan la ciudad”. Y más adelante recuerda que “los auténticos egipcios se pueden reconocer fácilmente por su lengua [...] y por su modo de vida contrario a las buenas maneras”.

Como es de esperar, el sentimiento era indudablemente mutuo. Al otro lado de la línea, se percibe el resentimiento de una población dominada. Durante el reinado de Ptolomeo IV Filopátor, se produjo el primer levantamiento de la población egipcia contra el poder establecido, según nos narra Polibio (V 107, 1-3; XIV 12) (Peremans, 1975, 1978).

19. *Griechische Papyri im Museum des Oberhessischen Geschichtsvereins zu Gießen.* Im Verein mit Otto Eger hrsg. und erklärt von Ernst Kornemann und Paul M. Meyer. Band 1, Urkunden No. 1-126 (= Heft 1-3). Leipzig, 1910-1912.

En el campo de la literatura, un texto como la *Profecía del Alfarero* (Koenen, 1970; Lloyd, 1982) probablemente compuesto en el siglo II antes de Cristo, del cual se conservan tan sólo fragmentos de la traducción al griego de un original demótico, atestigua también la animadversión del pueblo egipcio hacia el griego. El pueblo dominado se revuelve contra el dominador. En esta obra se nos habla de la profecía de un alfarero que estaba haciendo, contra la ley, cántaros durante la visita del faraón Amenofis a un santuario. Por ser esto un sacrilegio, los cántaros son destrozados y el alfarero es llevado ante el faraón. Condenado, antes de morir, profetiza la llegada de un período de desastres en Egipto bajo el dominio de los hijos de Seth, el dios de la confusión y de lo extraño, refiriéndose con esto a los griegos. El dios Sol no mandaría un nuevo monarca para Egipto hasta la destrucción de Alejandría. Esta narración surge justamente a raíz de un feroz enfrentamiento entre dos monarcas ptolemaicos, Ptolomeo VIII y Cleopatra II, en el año 130 a.C., un hecho que dio a los nativos la esperanza de que en este conflicto los 'invasores' se destruyeran mutuamente y les devolvieran el dominio sobre su patria. El significado histórico contenido en esta obra hizo que el interés se mantuviera vivo y se siguiera copiando

hasta el siglo III d.C. e incluso se tradujera al griego, como es el caso de muchas otras obras de la literatura demótica.²⁰

Y en un corpus diferente, un aspecto más personal de este conflicto lo encontramos en una petición escrita sobre papiro, dirigida a la autoridad por un hombre de origen griego (UPZ I 8, del año 161 a.C.): un tal Ptolomeo, *katoikos* del Serapeo de Menfis, ha sido violentamente atacado en el mismo recinto del templo por un grupo de ‘maleantes’ egipcios armados de piedras y palos:

ὅπως διὰ παρευρέσεως τό τε ἱερὸν σκύλωσιν ἐμέ τε παρὰ τὸ Ἑλληνα εἶναι καθάπερ οἱ ἐξ ἐπιβουλῆς ἐπιβαλλόμενοι τοῦ ζῆν ἀνέλωσι, “para con esta oportunidad saquear el santuario y quitarme a mí la vida, puesto que soy griego, atacándome en conjuración”.

En el mismo texto, Ptolomeo menciona un asalto similar dirigido anteriormente, quizá por los mismos individuos, a otro griego, Dífilo, al servicio del templo, en que le atacaron y robaron violentamente.²¹

20. Sobre el reflejo en la literatura de la resistencia egipcia ante la dominación griega, véase FRANKFURTER (1998) 238-248.
21. Un estudio sobre este texto en GOUDRIAAN (1988) 52-55, demuestra que el antihelenismo de los atacantes no era tal, y que Ptolomeo está exagerando en su petición para

El enfrentamiento entre el pueblo nativo y el griego, por los resquemores que surgieran a raíz de una situación favorable para los griegos frente a los nativos, pudo originar cierta resistencia a la mezcla y el trasvase lingüístico, fenómeno que también se puede constatar en situaciones semejantes en el mundo moderno. Es éste un problema que se define por las limitaciones de la etnicidad y de las lenguas relacionadas con esa identidad étnica de sus hablantes. Un hablante que considera su lengua una bandera de identidad,²² porque lo delimita y lo de-

dar fundamento a su caso. No obstante, pensamos que, aunque sea una excusa, el hecho de que se utilice el antihelenismo como argumento, significa que era un hecho verosímil. Incluso poniendo en duda la veracidad de las palabras de Ptolomeo, se puede considerar el presente texto como un testimonio directo de la existencia de un sentimiento de aversión contra lo griego, aunque su intensidad y su importancia en la esfera social no se puedan determinar con seguridad.

22. Efectivamente en Egipto no se puede hablar de nacionalidad, que es un concepto vinculado a procesos que tienen lugar muchos años más tarde, y que además tiene una connotación jurídica, sino de etnicidad. En este ensayo se utiliza el término etnicidad con un contenido amplio que podríamos expresar a partir de la definición de SPOONLEY (1988) 36: "Ethnicity is essentially an identity that reflects the cultural experiences and feelings of a

fine frente al otro, procurará mantenerla alejada lo más posible de la lengua que se considera una amenaza, que es la lengua dominante, en este caso, el griego. Pero hay que tener en cuenta que en Egipto, desde el Delta hasta el Alto Nilo hay una gran variedad de situaciones lingüísticas, y también, que a lo largo de los siglos, las situaciones fueron cambiando.

Con la llegada de los romanos, las dos poblaciones se unen frente a un nuevo invasor, un nuevo grupo políticamente dominante. Los dos grupos étnicos se han fundido a lo largo de tres siglos en una sociedad bilingüe, con grupos más y menos integrados. Sin embargo, como veremos más adelante, las idiosincrasias de la población egipcia vuelven a salir a flote en el momento en que se configura una identidad cristiana diferenciada de la ortodoxia de Constantinopla.

particular group". Dentro de esta misma tónica, una 'etnia' o grupo étnico es una colectividad dentro de una sociedad más grande que comparte una serie de características. En el caso de Egipto, esta colectividad con el tiempo perderá el rasgo 'racial', pues llevará más bien una marca social.

4. *Las fuentes*

Para comprender lo más acertadamente posible esta situación de contacto de lenguas lo ideal sería la práctica que se lleva a cabo hoy en día de entrevistar a los hablantes vivos. Al no ser posible esta situación, lo más cercano al habla viva es la palabra escrita de la misma mano de los hablantes, donde pudieron plasmar, a pesar de las limitaciones de la escritura, que mencionaré más adelante, su particular modo de expresarse.

Las fuentes directas, por tanto, para el conocimiento de las situaciones lingüísticas en la Antigüedad son por un lado las fuentes literarias y por otro las documentales. El problema con el que nos encontramos es que el alto nivel lingüístico de las fuentes literarias esconde o disimula los aspectos más populares del habla. El nivel que se alcanza en los papiros también suele ser bastante alto, sobre todo en documentos muy sujetos a usos formularios de la lengua, aunque en cierto tipo de textos privados, como las cartas, puede haber un escape de la rigidez de las fórmulas. No obstante, hay que tener en cuenta que el solo hecho de tener la capacidad de escribir en una sociedad como la egipcia ptolemaica o romana presupone en un hablante una conciencia

más atenta hacia la lengua, que, por tanto, evita las desviaciones que podrían denunciar rasgos populares o indicios de mezcla de lenguas.

De las fuentes mencionadas, los papiros y los óstraca son sin duda la más rica y directa para nuestro cometido. Las características climáticas del país del Nilo, árido y caliente, nos han conservado un ingente caudal de todo tipo de documentos escritos sobre papiro, a diferencia del resto del Imperio Romano, donde lo único que se conservó fue la epigrafía y, excepcionalmente, algún otro soporte blando de escritura. Sin embargo, pese a parecer que uno se centra exclusivamente en un entorno geográfico, muchas características que se pueden entender a través de los papiros en el Egipto grecorromano y bizantino son extensibles a otras zonas del Imperio. Por tanto, en sí, un trabajo que resulta interesante, incluso desde un punto de vista más limitador, extiende su capacidad e ilumina otras zonas del Mediterráneo.

En una colección de papiros u óstraca se puede encontrar todo tipo de material en las lenguas que se hablaban en Egipto. Este soporte de escritura se usó no sólo para escribir literatura, sino también para todo tipo de documentos, desde prácticas de escritura de un escolar, notas, actas de juicio, cartas personales, inventarios, listas de pagos, contratos de

alquiler, recibos de impuestos, y un largo etcétera de documentos que ilustran todos los aspectos de la vida humana. Cada uno de estos documentos, muchos de ellos fragmentarios, puede aportar un pequeño detalle para ilustrar una cuestión en concreto. Pero el estudio en conjunto de este inmenso caudal de información histórica y lingüística puede proporcionar todo un panorama de los más variados aspectos referidos a la sociedad y la cultura del Egipto grecorromano. Se puede, de esta manera, reconstruir la vida diaria de una historia más personalizada o detallada que la que nos ofrecen las fuentes literarias. La gran administración del Imperio reflejada en autores como Juan Lido (*De magistratibus Imperii Romani*) o en el *Corpus Iuris Civilis*, aparece representada por los estratos más bajos de su jerarquía: los funcionarios del fisco, los agentes de policía, los médicos forenses, los maestros, los enterradores, los obreros de la construcción, los colonos de las grandes fincas. Además de la aportación de los documentos de tipo público, se puede presenciar con indiscreta mirada las inquietudes personales, el amor, el odio y la preocupación de los que escribieron sus cartas a parientes y amigos.

A través de estos textos de valor incalculable, tanto por su antigüedad como por ser testimonio histó-

rico y lingüístico, recuperamos la vida misma de una población muy mezclada durante varios siglos, en que el poder político se fue sucediendo y alterando el trepidar de un pueblo de singulares características.

Y tan importante es su aportación para el estudio de la historia como para analizar y estudiar la evolución y las características de una situación lingüística, que es la cuestión que aquí nos interesa. La elección de lengua, las faltas de ortografía, las expresiones vulgares o populares que ocasionalmente escapan de las restricciones de la producción escrita, dejan sentir el latir de esta población que habla y escribe al menos dos lenguas. Cuáles son estas lenguas y escrituras y cuál es su ámbito es un hecho que está sujeto a las circunstancias sociolingüísticas.

5. Lenguas y escrituras

La lengua egipcia, a lo largo de su historia, fue como un río que fluía tras una evolución compleja de los sistemas de escritura que sirvieron para representarla. Estos sistemas de escritura son el espejo con que contamos para analizar la situación de esta lengua en cada momento.

A la llegada de los griegos, la escritura que se utilizaba generalmente y a nivel más popular era la lla-

mada demótica, que había aparecido en torno al 715 a.C., un sistema gráfico procedente de la evolución del sistema jeroglífico y hierático. A pesar de la creación de este sistema simplificado y más sencillo, adecuado para su uso en documentos públicos, estos dos sistemas más antiguos siguieron utilizándose paralelamente, siempre y cada vez más, restringidos a ciertos círculos y usos especiales. La competencia del griego fue limitando la producción escrita en lengua egipcia, que en los primeros siglos de nuestra era ya había desaparecido prácticamente de la administración y se iba encerrando en los templos, limitada al ámbito religioso.²³ La gran profusión de documentos griegos nos refleja una situación en que esta lengua se ha convertido rápidamente en la lengua de la administración ptolemaica, la lengua del poder político, mientras que presenciamos una paulatina caída del documento egipcio demótico. Ya en el año 50 de nuestra era, el griego había desbancado su uso en

23. Es interesante un documento demótico editado por BRESCIANI (1983): *P.Rein.Cent.* 5, del año 95/6 d.C. procedente de Soknopaiou Nesos en el Fayum, que establece las condiciones requeridas para ejercitar la profesión de escriba del templo. Hay que tener en cuenta también que la enseñanza de la escritura egipcia emanaba de los templos y no, como en el caso de la educación griega, de las escuelas, ver MAEHLER (1983) 192-193, 196-197.

los documentos de tipo público (Bagnall, 1993, 237; Lewis, 1993, 276-281).

Pero pese al surgimiento imparable de una administración y burocracia del Estado en griego, se sigue conservando el uso del egipcio por escrito no sólo –y excepcionalmente– en algún documento de tipo público y en los templos, sino también en el ámbito de la literatura. En efecto, justamente antes de la caída definitiva del uso del sistema de escritura demótico, se produjo lo que se suele llamar la ‘culminación’ de la producción literaria demótica. En los siglos II y III d.C., en Tebtunis y Soknopaiou Nesos, poblaciones del oasis del Fayum, se produjeron abundantes copias de literatura demótica, que a menudo eran de gran calidad.

Son muchas las explicaciones que se han tratado de dar a la caída en desuso de este sistema de escritura. Por una parte, se considera que es un sistema de gran dificultad, por tanto, accesible solamente a una pequeña parte de la población ejercitada para su uso, en general vinculada al sacerdocio y la administración. Según esta visión, el sistema jeroglífico y por ende, el demótico también, sucumbieron a su propia complejidad (Quaegebeur, 1974, 405). La creciente aparición de malos escribas es una explicación que tiene mucho que ver con este problema.

Como un círculo que se alimenta a sí mismo, la peor formación de escribas daba lugar a una tendencia a usar la lengua griega, lo cual hacía que hubiera menos necesidad de escribas de demótico y se dedicara menos esfuerzo a su formación. Aunque esto es mucho suponer.

Por otro lado, se piensa en la imposición por parte del gobierno romano de utilizar la lengua griega en los documentos públicos, lo cual llevó a la progresiva desaparición de la lengua demótica en la esfera de la administración y la reducción del ámbito de acción a los templos.

A estos factores se añade la importancia que empezaba a adquirir desde el siglo primero de nuestra era el uso del sistema alfabético aplicado a la lengua egipcia, lo que conocemos como copto. Este nuevo método de notación de la lengua egipcia tenía la inmensa ventaja de ser un sistema gráfico mucho más fácil de aprender que el demótico y por tanto accesible a una parte mucho más amplia de la población. La notación alfabética de la lengua egipcia se vinculó muy pronto a la cristiandad copta y a la evangelización de la cuenca del Nilo, mientras que los otros sistemas de escritura sobrevivieron durante años vinculados a la conservación de la religión egipcia antigua.

La explicación más convincente nos la ofrece Bagnall (1988), que pone en contexto la caída en desuso del sistema de escritura demótico dentro del cuadro de una progresiva pérdida de poder y de influencia de la religión egipcia. Los templos de Egipto, con sus escrituras, su personal, su influencia, sus fiestas y sus bienes, sufren una decadencia definitiva durante el siglo III d.C., que se venía ya anunciando desde el primer siglo de nuestra era.

Toda conservación de restos del uso de las escrituras egipcias son marginales y excepcionales, pero sirven para observar ciertas tendencias de identidad lingüística o étnica. Ya en el siglo V d.C., la elite pagana egipcia no conocía ni sabía utilizar el sistema de escritura jeroglífico, que además, con el tiempo se había complicado hasta el punto de convertirse a menudo en una indescifrable serie de signos.²⁴ El sentido práctico de la escritura había perdido terreno con respecto a ese valor simbólico y de poder religioso que siempre había tenido. No ha de olvidarse que su nombre significa literalmente “escritura sagrada”. Un ejemplo de lo dicho es Horapolo, un egipcio helenizado, cuya obra, *Hieroglyphicá*, explica el significado simbólico de los jeroglíficos, dejando

24. Sobre el uso de jeroglíficos en época tardía, véase FRANKFURTER (1998) 248-256.

patente la falta de conocimiento de la verdadera esencia de este complejo sistema de escritura.²⁵ Su uso restringido al ámbito religioso tuvo como consecuencia el desarrollo de un valor, aunque no nuevo, sí especializado de este sistema de escritura, que por otra parte, hasta nuestros días, no ha dejado de despertar interés por su misteriosa apariencia. Los jeroglíficos conservaron un valor religioso, a la vez que su verdadero sentido y su uso práctico como notación de una lengua se iban perdiendo y eran cada vez menos las personas que los sabían leer y escribir.

Un ejemplo del uso de los jeroglíficos con fines religiosos, una vez que ya se ha perdido su sentido, es un papiro de época romana, conservado en el Museo del Louvre, inscrito con falsos jeroglíficos, un falso libro de los muertos, cuyo solo parecido con los jeroglíficos reales confería al texto un poder mágico, religioso o un significado especial (fig. 1).²⁶ Lo mismo ocurrirá con el 'falso hierático' utilizado también en época romana en sarcófagos, cuyo significado real importaba menos que el poder que se atribuía a esta escritura.

25. Sin embargo, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA en sus *Stromata* (V, 4, 20-21) habla con mayor conocimiento de causa.

26. N 3103. Véase BOSSON-AUFRÈRE (1999) 181 y 192.

Damascio, el último filósofo neoplatónico en el siglo VI d.C., escribió entre las biografías de algunos filósofos, la de Isidoro, en la que nos aporta un interesante dato (fr. 174) sobre el poder que se atribuía al uso de los jeroglíficos. La aparición milagrosa de signos secretos sobre el sudario del recién muerto Heraisco junto con apariciones divinas es una clara demostración del significado religioso que había adquirido este sistema de escritura.²⁷

αὐτίκα φωτὶ κατελάμπετο πανταχῆ τῶν σινδόνων ἀπόρρητα διαγράμματα, καὶ περὶ αὐτὰ καθεωρᾶτο φασμάτων εἶδη θεοπρεπῆ ἐπιδεικνύτων τὴν ψυχὴν ἐναργῶς, ποίοις ἄρα θεοὶ ἐγεγόνει συνέστιος. “Al punto resplandecieron por toda la mortaja los signos secretos y en torno a ellos se vieron figuras como divinas de apariciones que mostraban claramente de qué dioses se había hecho compañera su alma”.

Tal es la identificación del uso de los jeroglíficos con la religiosidad pagana de Egipto, que años después, en los tiempos de enfrentamiento de los siglos IV y V d.C. encontramos un ardiente ataque contra este sistema de escritura y el conocimiento del mismo en una pequeña obra de los círculos de Shenute²⁸ (Young, 1981). Los templos de época faraónica a menudo se reutilizaron y consagraron

27. ATHANASSIADI (1993); FRANKFURTER (1998) 253.

28. Véase *infra* pp. 75-80.

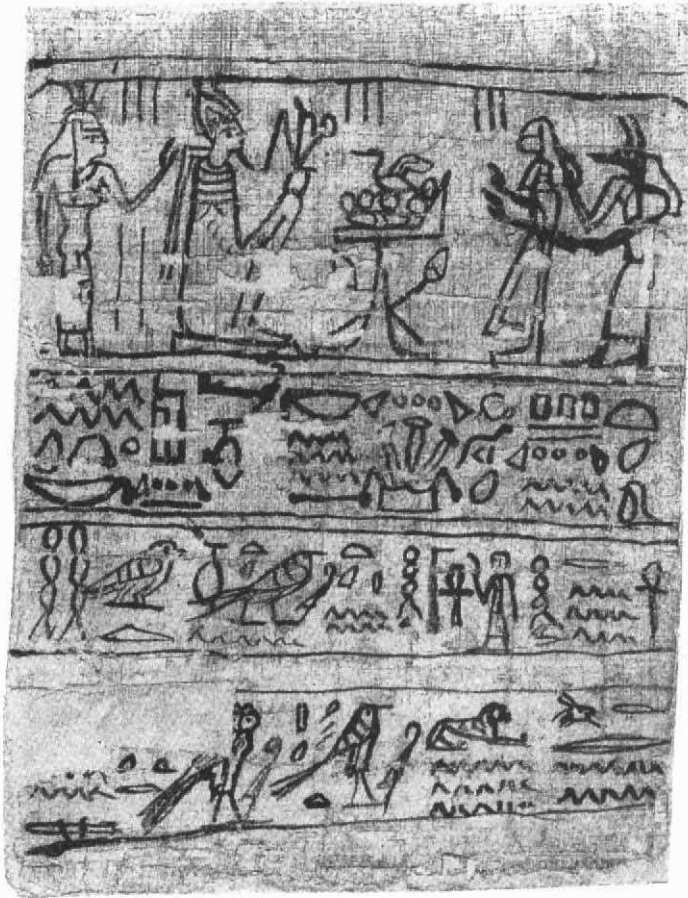


Fig. 1.- Falso Libro de los Muertos
Museo del Louvre.

como monasterios o iglesias cristianas, añadiendo una inscripción fundacional y a veces algún elemento arquitectónico nuevo. En estas iglesias los fieles tenían a la vista como testigos de la antigua religiosidad egipcia, las inscripciones jeroglíficas que cubrían muchas veces grandes superficies de las paredes interiores de los templos. Contra estos restos, aún vivos en algunos lugares, de una religiosidad pagana, arremeten los cristianos a través del ataque a una de sus manifestaciones más vistosas, la escritura.

La última inscripción jeroglífica conservada se grabó precisamente en el templo de Isis en File en el año 394 d. C., y el último texto en demótico es un grafito de ofrenda a la misma diosa del año 452 d.C., también en el mismo templo, testimonio de la pervivencia del culto a la diosa a pesar del edicto de Teodosio en el año 391 contra todo tipo de culto pagano. Son muestras del uso de estos sistemas de escritura en ámbitos reducidos en época tardía.

El sistema alfabético entró como tercer elemento de discordia desde el primer siglo de nuestra era.²⁹ La lengua egipcia se empezó a escribir con caracteres griegos, aunque no se estandarizó su uso hasta

29. Sobre la creación del alfabeto copto y si fueron los cristianos o los círculos gnósticos los que lo crearon, véase VERGOTE (1973) Ib, 14.

los siglos III-IV d.C., en que se utilizó especialmente para traducciones de la Biblia, y otros textos religiosos, como vehículo para la cristianización. Este cambio tuvo un largo desarrollo que ya había comenzado tímidamente en el periodo ptolemaico, pero no se estandarizó hasta época cristiana. Las primeras tentativas son transcripciones de nombres egipcios en inscripciones, a veces, incluso oraciones en etiquetas de momia (Quaegebeur, 1978, 254). Más tarde se transcriben textos más largos, en lo que se considera ya el periodo inicial, el llamado "antiguo copto",³⁰ que se utilizó sobre todo en textos de carácter mágico en una fase en que todavía no se ha estandarizado el uso de este sistema de escritura. Estos textos mágicos —único contexto literario no cristiano en que se utiliza el copto— requerían una especial atención en su copia, puesto que una mala pronunciación de un encantamiento podía dar un resultado no deseado.³¹ Por ello se adoptó en la es-

30. Véase QUAEGBEUR (1982) 125-136; SATZINGER (1984) 137-147.

31. El hecho de que el sistema alfabético permita una notación completa de la lengua egipcia permitió conocer más al detalle las diferencias fonéticas que existían entre los diferentes dialectos. Los dos dialectos principales son el sahídico, copto clásico, de la Tebaida, y el bohairico, del Delta.

critura demótica una notación fonológica en lugar de la ideográfica, y el alfabeto griego se sumó a este esfuerzo incorporando algunos signos demóticos para aquellos sonidos que no existían en la lengua griega. Con la estandarización en siglos posteriores, el número se redujo a seis o siete signos demóticos, dependiendo del dialecto, añadidos a los venticuatro signos alfabéticos griegos.

Este desarrollo hacia la adopción de la escritura alfabética convivió con la escritura demótica y probablemente tuvo algo de influencia en su desaparición, como ya se ha dicho. La sustitución de este complicado sistema de escritura es un proceso que no se puede explicar sólo por la sencillez del sistema alfabético, sino que también tiene razones socio-políticas, puesto que el uso del demótico fue desapareciendo de los documentos oficiales a la llegada de los romanos, cuando la lengua oficial de la administración pasó a ser casi exclusivamente el griego. Probablemente entre la desaparición de la escritura demótica y la estandarización de la alfabética hubo un periodo en que, si un egipcio quería escribir una carta o cualquier tipo de documento, tenía que recurrir a los servicios de un escriba e intérprete, puesto que no había un sistema gráfico disponible para poner su lengua por escrito.

El demótico se sigue usando en grafitos personales de ofrenda dentro de un ámbito religioso no cristiano, mientras que el nuevo sistema de escritura, más fácil de aprender y de extender en la evangelización de la población, pronto se vincula a la religión cristiana frente a la pagana y más tarde a la monofisita, que caracteriza a parte de la iglesia del Oriente, incluyendo Egipto, opuesta a la ortodoxia de Constantinopla.

6. Bilingüismo y alfabetización

La población de Egipto estaba mezclada no sólo en cuanto a su origen étnico, sino en sus creencias religiosas y en su lengua. El nivel de penetración de una lengua en otra y el grado de bilingüismo en uno u otro hablante son difíciles de entender, puesto que, tan variada como podía ser la población era la condición lingüística de cada hablante.

Los datos sobre el bilingüismo y la alfabetización en Egipto están inexorablemente vinculados a la producción escrita, como lo están en cualquier caso los referidos a la situación lingüística de cualquier sociedad en la Antigüedad. El estudio de situaciones similares en el mundo de hoy se hace con informantes, es decir, con ejemplos singulares representativos

de toda una comunidad de hablantes. Nuestros informantes por desgracia no viven, pero han dejado su particular testimonio por escrito. Sin lugar a dudas, se ha perdido mucho al no tener acceso más que a la parte escrita, último y único testigo de los hablantes de un Egipto multicultural.

Esta limitación entraña dos grandes dificultades que obstaculizan el análisis de los textos: por una parte, el acceso a la escritura y la educación en general —es decir, la alfabetización—³² está limitado a una pequeña parte de la población. Por lo tanto, no tenemos testimonio más que de la parte alfabetizada, mientras que la parte analfabeta no ha dejado rastro de su particular modo de hablar, que es probablemente el más vivo e interesante. Un hablante analfabero, por otro lado, podía recurrir a un escriba que pusiera por escrito un documento o carta, o incluso que lo tradujera, pero siempre habrá que tener en cuenta que el escriba actúa o puede actuar como un filtro para cuantas expresiones incorrectas o mezcla de lenguas puedan producirse en el hablante.

32. Sobre alfabetización, HANSON (1991), HARRIS (1989), HOPKINS (1991), WIPSZYCKA (1984), BOWMAN-WOOLF (1994).

Por otro lado, la mayor parte de los documentos que componen nuestro *corpus* son de tipo muy formulario, por lo que el uso recurrente de expresiones acuñadas en la administración, que a menudo sobrevivieron incluso siglos sin demasiados cambios, reduce la libertad de expresión de quienes hablan a través de ellos.

Una tercera limitación muy importante es que no se puede conocer la situación lingüística de los hablantes mediante los testimonios que se han conservado. La población era lingüísticamente muy variada y había probablemente un elevado nivel de bilingüismo. Si el hablante que hay detrás de las letras escritas es o no analfabeto, si ha utilizado un intérprete, si es bilingüe y en qué medida, son problemas que se nos escapan y no podemos resolver sino parcialmente. Ni siquiera, se puede recurrir a la onomástica personal para delimitar la filiación de los individuos a uno u otro grupo étnico, o si realmente pertenecían a una familia mixta. A menudo, dentro de una misma unidad familiar aparecen nombres de ambos orígenes. Se podía dar el caso de que los varones tuvieran nombres griegos, además de su nombre egipcio, por razones prácticas, mientras que las mujeres solamente los llevaran egipcios (aunque esto no significa que no hubiera

mujeres con doble nombre, pues tenemos varios testimonios de ello).

Un ejemplo interesante que sirve para ilustrar el problema de la antroponimia en Egipto y lo difícil que es dilucidar los límites étnicos o lingüísticos de la población es una carta del siglo segundo después de Cristo (Bülow-Jacobsen-McCarren, 1985), en que se ruega al 'lector' de la misma que la traduzca para las mujeres a quienes va dirigida: "Por Serapis, quien esté leyendo esta carta, seas quien seas, haz un esfuerzo pequeño y traduce a las mujeres lo escrito en esta carta y díselo". Las mujeres referidas son Zósime y Rodous, ambas de nombre griego, al igual que el remitente, Ptolomeo. La carta está escrita en griego también, pero a ellas no les bastará con una lectura en alto, sino que necesitarán una traducción. Parece claro que estas dos mujeres no sólo no leían ni escribían griego, sino que tampoco lo hablaban. El remitente ha utilizado probablemente los servicios de un copista griego y el mensaje ha llegado a su destino en esta lengua. Otro intermediario, un 'lector' e intérprete, habrá de traducir esta carta al egipcio para estas dos mujeres, que sorprendentemente tienen nombres griegos, pese a no conocer esta lengua. El uso de escribas e intérpretes al griego por parte de egipcios para escribir cartas se debe en

gran medida a la caída del sistema de escritura demótico, que dejó un gran vacío hasta la estandarización del sistema de escritura alfabético conocido como copto.

A pesar de ser la única fuente y presentar todos estos problemas, los papiros y óstraca del Egipto grecorromano y bizantino sirven para comprender la evolución de esta situación sociolingüística tan interesante. Éstos transmiten textos fundamentalmente en lengua griega, pero también en demótico, latín, copto y más tarde en árabe.

Ya tenemos testimonios de bilingüismo³³ y de la actividad de los intérpretes (ἑρμηνεῖς)³⁴ desde época pre-ptolemaica. Heródoto (II 154) atestigua su existencia ya en el siglo v a.C., y dice que estos intérpretes descienden de los niños a quienes los helenomenfitas, asentados en Egipto desde el siglo vii a.C., habían enseñado griego.

Con la llegada de Alejandro, la helenización se produjo de manera desigual a lo largo del Nilo y también diferentemente en las poblaciones rurales y en las urbanas. En las zonas de Egipto en que se concedieron tierras a los mercenarios del ejército

33. PEREMANS (1964) (1983b), ROCHETTE (1995) (1996a), FEWSTER (2002).

34. PEREMANS (1983a), ROCHETTE (1994).

macedonio se crearon los primeros enclaves de población mixta, puesto que atrajeron gran cantidad de trabajadores de los dos orígenes. En estos enclaves, los griegos se egiptizaron y se familiarizaron con las deidades egipcias, que a menudo asimilaron a las suyas propias, y los egipcios se helenizaron, sin renunciar a su religión. Aprendieron la lengua griega y recibieron importantes influjos en su producción literaria.³⁵ Una de estas zonas es precisamente el *Fayum*, del que hablaremos en breve. Hay que pensar que en gran medida los matrimonios mixtos y también el hecho de tener vecinos hablantes de la otra lengua hacen que exista un mínimo nivel de bilingüismo en la población, por lo que los monolingües totales no debieron de existir.

El nivel de bilingüismo en general debía de ser muy alto, sobre todo en las ciudades y entre la población autóctona. Los griegos, al igual que los monarcas lágidas, debieron de despreciar la lengua egipcia, y no consideraron necesario aprenderla, por lo que la existencia de intérpretes estaba más que

35. La novela de Petubastis, por ejemplo, parece tener influencia griega por ser posiblemente una adaptación de la *Iliada* al ambiente egipcio. Sobre esta y otras obras de la literatura demótica y su influencia griega, véase DEPAUW (1997) 85-103.

justificada.³⁶ Aunque, como ya se ha dicho, la vecindad, los matrimonios mixtos, los negocios y otros aspectos de la convivencia de hablantes de una y otra lengua, hicieron que se produjera siempre un cierto trasvase. También hay que tener en cuenta que hubo zonas en que el griego no tuvo un impacto tan fuerte como en las zonas urbanas del Delta. Sin duda, cuanto más al sur, menos impacto tuvieron la lengua y cultura griegas sobre la población nativa.³⁷ Quizá una prueba de esto aflora años después, cuando hay testimonio de egipcios monolingües en la Tebaida, con ejemplos tan significativos como Pacomio de Tabenesi, de quien se hablará más adelante.

Es difícil rastrear la alfabetización y más aún el nivel de bilingüismo. No obstante, algunos documentos permiten entrever algunas situaciones concretas. El bilingüismo no ha de entenderse como un fenómeno en el que en un mismo hablante se produce el uso de dos lenguas con el mismo nivel de

36. ROCHETTE (1993) (1996a). POLIBIO V 83 nos cuenta que un intérprete va traduciendo las exhortaciones del monarca Ptolomeo IV Filopátor a la falange egipcia de su ejército.

37. *P.Bour.* 9, 8-11 es un testamento *hexamartyros*, es decir, con seis testigos, del siglo II a.C. de Patiris, al sur de Tebas. De éstos testigos, cuatro son egipcios y firman en su lengua, lo cual se justifica diciendo que no había suficientes personas que supieran escribir griego. Véase YOUTIE (1975).

perfección y con plena competencia en ambas en todos los ámbitos de su vida. Este caso, el del bilingüismo perfecto, es precisamente uno de los más raros. En Egipto, como en cualquier sociedad de similares características, debió de haber muchos niveles diferentes de bilingüismo.

En situaciones modernas se han descrito diferentes grados de bilingüismo y se han establecido los siguientes niveles, que pueden rastrearse en cualquier comunidad bilingüe y lógicamente también en comunidades lingüísticas de otras épocas sobre las que no tenemos más que documentación fragmentaria: 1)³⁸ en primer lugar, el hablante monolingüe que por necesidad conoce una serie mínima de expresiones para hacerse entender; 2) en segundo lugar, un inmigrante (en el caso de Egipto sería el nativo) que aprende la lengua en la justa medida para poder encajar en el engranaje social y económico; 3) en tercer lugar, un hablante que desde niño ha sido educado y sometido a una inmersión en una lengua distinta de la materna; 4) en cuarto lugar, un hablante con padres de dos orígenes distintos, que habla con cada uno una lengua; 5) y por último, un

38. FEWSTER (2002) 237 introduce estos cinco casos con ejemplos del mundo moderno, citando a HOFFMANN (1991) 16-17.

bilingüe que prácticamente no tiene problemas para expresarse en ninguna de las dos lenguas.

Existieron monolingües del primer tipo sin duda en ambos grupos étnicos. Los griegos de las ciudades que no consideraron necesario aprender egipcio probablemente conocían alguna expresión aprendida por vecindad, pero no se puede suponer que supieran más que eso (Peremans, 1983b, 262). También, y sobre todo en la *chora* en el sur de Egipto, habría egipcios monolingües, cuya existencia quizá quede confirmada por los casos de monolingüismo que salen a flote más adelante, con el ejemplo tan notable de Pacomio o de San Antonio. Una confirmación de su existencia serían las suscripciones de traducciones demóticas de textos griegos como, por ejemplo, los recibos bilingües del archivo de Zenón (Peremans, 1983b, 268).

En actas de vistas judiciales, las declaraciones hechas por testigos egipcios a menudo recibían traducción simultánea a cargo de intérpretes oficiales. Por ejemplo, en *P.Oxy.* II 237, un acta del año 133, el epistratego Paconio Félix interrogó a la hija de una de las partes en la disputa. Al no saber ésta griego, se recurrió sin problemas a un intérprete.³⁹

39. Más ejemplos son *PSI* XIII 1326, *BGU* VII 1567b, *P.Col.* inv. 181 + 182, *P.Thead.* 14, 23, 33. Véase YOUTIE (1975) 205.

Estos monolingües conocían probablemente un mínimo de expresiones en la otra lengua, por lo que han de considerarse dentro del primer tipo recogido más arriba.

Un claro ejemplo de los dos primeros casos considerados de bilingüismo es el de los recaudadores de impuestos del Alto Egipto. Un análisis de su limitada capacidad para declinar los nombres griegos de los contribuyentes en las listas de recaudación o en los recibos delata claramente que sus conocimientos lingüísticos se ajustaban simplemente a cumplir con su tarea y dar cuentas a los superiores (Fewster, 2002, 230, 238-239). Los textos de Narmoutis, de los que se hablará a continuación, también presentan una situación en que encontramos un nivel de bilingüismo algo más elevado. Al menos hay un intento de escolarización en griego, correspondiente quizá al tercer nivel mencionado. En las zonas urbanas, todos los egipcios integrados en la administración serían suficientemente hábiles en su manejo del griego escrito y hablado como para poder cumplir con su función con eficacia.

Un texto como *SB I 5117*, del año 55 d.C., en que un escriba ha firmado en nombre de una persona debido a que “no sabe escribir en griego, sino sólo en egipcio” (διὰ τὸ μὴ εἶδέναι αὐτὸν γράμματα Ἑλληνικά.

ἀλλὰ Αἰγύπτια γράφει), sólo atestigua la incapacidad para escribir, no para hablar. Éste podría tratarse de un caso de bilingüismo imperfecto, sea cual fuera su nivel, pero no podemos decir con seguridad que esta persona no supiera hablar griego sólo porque no fuera capaz de escribirlo.

Hay documentos que nos dan testimonio de una capacidad bastante notable de escribir la lengua griega, pero que a la vez muestran que este conocimiento no es perfecto. Un documento del Fayum, año 11 d.C. (SB I 5231) es una traducción del egipcio al griego, hecha "lo mejor posible" (κατὰ τὸ δυνατόν). De hecho, hay una serie de términos que se han dejado sin traducir. ¿Se puede entender esto como producto de un traductor egipcio que conoce la lengua griega muy bien pero al que le fallan algunos términos?

El cuarto nivel es el que hay que suponer que proviene de los matrimonios mixtos, que sin duda existieron. Como en el quinto nivel, nos encontramos aquí con los bilingües más cercanos a la perfección. Tal es el caso de Dioniso, hijo de Céfalas, del siglo II a.C., un hombre probablemente procedente de la "población egipcia" pero que era un escriba competente en ambas lenguas y sus escrituras (Boswinkel-Pestman, 1982). Es igualmente el caso de muchos funcionarios superiores, que trabajaban perfecta-

mente integrados en la administración y burocracia griegas (Peremans, 1983b, 269).

En definitiva, se puede examinar la composición lingüística de la población de Egipto y su evolución durante la época ptolemaica y romana. Los documentos, como se ha visto, proporcionan a menudo información valiosa, pero que ha de tratarse con precaución por ser fragmentaria. No obstante, el contraste con los estudios de bilingüismo de la lingüística general proyecta una brillante luz sobre la cuestión y nos ayuda a comprenderla.

7. El aprendizaje: el griego como segunda lengua / el demótico como segunda lengua

La helenización en las escuelas no se limitaba a la población griega de las *metropoleis*, sino que también alcanzó a la población egipcia incluso en la *chora*, el Egipto rural. Como ya se ha mencionado más arriba, desde el siglo VII a.C., algunos egipcios aprendieron griego y lo utilizaron fundamentalmente para el comercio y para actuar de intérpretes con los visitantes. En época ptolemaica este aprendizaje se convertiría prácticamente en una necesidad si se quería tener un lugar en el funcionamiento económico del país. De esta manera se desarrolló una población bi-

lingüe o con diferentes niveles de bilingüismo, como se ha descrito más arriba. Evidentemente, la necesidad hacía que los nativos aprendieran la lengua griega e incluso tuvieran un doble nombre, uno egipcio de uso familiar y otro griego de uso público.⁴⁰ Precisamente, el hecho de tener un nombre griego o egipcio, con el paso del tiempo no ofrecerá ninguna pista sobre la pertenencia del hablante a una u otra comunidad.

Como decíamos, en zonas como el Fayum, se desarrollaron núcleos de población en que el bilingüismo era más fuerte. Tenemos testimonios de gran valor filológico especialmente provenientes de estas zonas. Entre los textos bilingües de época ptolemaica hay un interesante ejemplo en los contratos de venta de inmuebles, redactados primeramente en demótico y que llevan una traducción al griego, o por el contrario, hay también ejemplos de documentos redactados en griego y que llevan una suscripción en demótico. De estos textos se puede extraer la conclusión de que efectivamente existía al menos una parte de la población indígena que

40. Es interesante para esta cuestión el estudio de las etiquetas de momia, a menudo bilingües, que sirven para conocer los equivalentes o traducciones que se daban en griego de los nombres egipcios, véase QUAEGEBEUR (1978) 244.

aprendía griego y de que había escribas bilingües necesariamente, como se ha dicho más arriba. El resultado es desigual dependiendo del nivel de perfeccionamiento que alcanzaran en la adquisición del griego como segunda lengua. Algunos de estos textos revelan la particular manera de hablar griego de los escribas egipcios que tradujeron y redactaron estos contratos de venta.⁴¹

Es de gran interés la pervivencia del uso de la lengua y la escritura demóticas sobre todo en el entorno del templo, pues, como se ha dicho, el ámbito de esta lengua se fue limitando y orientando principalmente a lo religioso. Hay que pensar, por otra parte, que el ámbito religioso en una sociedad como la egipcia tiene una amplitud enorme, y domina aspectos como el funerario, el de la adivinación, la medicina y otros.

La enseñanza de la escritura egipcia estaba vinculada a los templos, y no a las escuelas, como ocurría con la enseñanza del griego (Maehler, 1983, 192-193, 196-197). La progresiva reducción del ámbito de esta escritura la terminó limitando al templo, precisamente el lugar del cual emana.

41. Se trasluce por ejemplo una particularidad del dialecto egipcio del Fayum, que ha reducido los sonidos *r* y *l* a uno sólo. El griego de estos escribas presenta a menudo faltas ortográficas en esta dirección.

Examinaremos ahora algunos testimonios de casos en que los egipcios se dedicaban al aprendizaje de la lengua griega. El conocimiento que llegaban a alcanzar los nativos era a menudo tan alto que los desvíos debidos al uso de una segunda lengua se hacen imperceptibles, por lo que el estudio de estos documentos dentro de un marco lingüístico se hace difícil, debido a que no se puede contar con la información detallada sobre el estado real del hablante. Evidentemente, los rasgos que pueden delatar con mayor claridad que quien está escribiendo un texto griego es un egipcio son las irregularidades fonéticas, morfológicas y sintácticas que claramente dejan traslucir las características de la lengua egipcia que está actuando como sustrato. Otro rasgo distintivo para identificar, si bien sólo en un pequeño número de documentos y restringidos a un breve periodo de tiempo, es el uso de pincel para escribir griego.⁴² El cálamo se impuso por los escribas griegos a partir del siglo II a.C., cuando su uso se extiende incluso para la escritura demótica. El uso

42. Sobre escribas egipcios y su práctica de la escritura griega, CLARYSSE (1993), en que identifica por el uso de pincel en vez del cálamo una serie de documentos escritos en griego por egipcios. Sobre estos instrumentos, véase TAIT (1986). Véase también SOSIN-MANNING (2003).

del pincel, típico instrumento escriptorio egipcio, para escribir textos griegos delata sin duda a un escriba egipcio.

El primer ejemplo que presentamos de la escolaridad en griego de los egipcios es un óstracon de Tebas, en que un alumno de nombre *Kamētis*, claramente egipcio, da sus primeros pasos en el aprendizaje de la escritura del alfabeto griego (*O. Meyer 83*).

Entre los óstraca de Medinet Madi, Narmoutis (Bresciani-Pintaudi, 1987), del siglo II-III d.C., hallados en un templo dedicado a una divinidad femenina, hay material de tipo escolar. En estos textos encontramos un testimonio único en el Egipto grecorromano de la mezcla o cambio de códigos, es decir, el fenómeno lingüístico en que el 'hablante' alterna entre dos lenguas, bien dejando entrar palabras sueltas de una lengua intrusa o bien cambiando de una lengua a otra sin motivo aparente. Éste es un fenómeno que se da sin duda en la lengua hablada, pero que es más difícil de encontrar por escrito. Entre estos textos tenemos además un ejemplo curiosísimo de mezcla de escrituras, vinculada a este cambio de código. Los textos egipcios están escritos en escritura demótica, que corre de derecha a izquierda. Sin embargo, en la inserción de un término griego se utiliza la escritura griega que corre a

la inversa, de izquierda a derecha y en caracteres diferentes. Estos textos han sido interpretados como prácticas de tipo escolar.⁴³ Es un archivo en que aparte de los mencionados textos bilingües, los hay también sólo en griego y sólo en demótico.⁴⁴ Los escribas en cualquier caso son egipcios y su uso del griego es a modo de segunda lengua (Donadoni, 1955).

Las etiquetas de momia (Quaegebeur, 1978) son otro ejemplo claro del uso de la lengua griega por parte de sacerdotes egipcios. Hay que indicar aquí que una vez más se trata de un ámbito muy relacionado con la religión. Las etiquetas de momia, pequeñas piezas de madera en general, u otro material, agujereadas por un lado y que acompañaban, como su nombre indica, a las momias, llevaban a menudo textos bilingües inscritos con tinta, cuyo contenido, si bien variable, consistía en el nombre del difunto con filiación familiar, topónimo de origen, ocupación, edad y, a menudo, la fecha de la muerte. Muchas de ellas llevan una oración de tipo fúnebre, lo cual las vincula aún más al ámbito religioso.

43. PINTAUDI-SIJPESTEIJN (1989), PERNIGOTTI (1998).

44. Sobre este archivo, véase GALLO (1997) (1998) para los textos egipcios, PINTAUDI-SIJPESTEIJN (1993) para los griegos.

Las etiquetas bilingües están producidas en el entorno del templo por sacerdotes conocedores de la lengua griega. Se discute la razón por la que eran bilingües. Quizá fuera simplemente por razones prácticas, ya que así no habría problema de comunicación con el transportista, fuera su lengua madre el griego o el egipcio, siempre teniendo en cuenta que la alfabetización es un factor decisivo: el conocimiento de una lengua de modo oral no implica la capacidad de ponerla por escrito o ser capaz de leerla. En el caso de la producción de estos textos, no está claro si era el mismo escriba el que producía el texto demótico y el griego. A menudo hay indicios —el *ductus*, la uniformidad de la mano, etc.— de que se trataba del mismo.

Estos textos, en definitiva, son un testimonio más del bilingüismo, a menudo imperfecto, en la población de origen egipcio. Son además, sin duda, una de las mejores fuentes para conocer el fenómeno de los nombres dobles y de cómo se producía la transcripción y traducción de los antropónimos de una lengua a la otra (Quaegebeur, 1974).

Hasta aquí se ha hablado de la adquisición del griego como segunda lengua en la población nativa egipcia. El caso inverso, el de un bilingüismo más o menos perfecto en la población de origen griego, es



Fig. 2. Estela bilingüe greco-demótica.
Museo del Louvre (C125=N276).

evidentemente un caso más raro, pero no inexistente. Como ya se ha dicho, los matrimonios mixtos son una fuente de bilingüismo importante. Una carta de época ptolemaica, de mediados del siglo II a.C. (UPZ I 148, Rémondon, 1964), dirigida probablemente por una madre o una esposa a su hijo o a su marido, contiene las felicitaciones por haber aprendido a escribir en caracteres egipcios.

πιθανομένη μαθάνειν σε Αἰγύπτια γράμματα συνεχάρησαι καὶ ἑμαυτῆι, ὅτι νῦν γε παραγενόμενος εἰς τὴν πόλιν διδάξεις παρὰ Φαλουβῆτι ἰατροκλύστη τὰ παιδάρια καὶ ἔξεις ἐφόδιον εἰς τὸ γῆρας. “Cuando he sabido que estabas estudiando escritura egipcia me he alegrado mucho por ti y por mí, pues ahora, cuando vuelvas a la ciudad enseñarás a los esclavos en la escuela del médico Faloubeti y tendrás un medio de sustento hasta la vejez”.

La práctica de la escritura egipcia la adquirirían los egipcios en el templo, como se ha dicho. Sin embargo, aparentemente, las personas de origen griego la aprendían sólo excepcionalmente y, como es el caso de nuestro maestro, ya en edad adulta. La remitente resalta los beneficios de este aprendizaje. Podrá utilizar sus conocimientos para enseñar en una escuela de medicina y así tener sustento para toda la vida. Ha de observarse también la vinculación del demótico con la práctica de la medicina. Esta escue-

la estaba sin duda también vinculada a un templo, lo cual nos vuelve a recordar cómo el uso del demótico se fue restringiendo al ámbito de la religión y las actividades relacionadas con el templo. En este caso también hay que tener en cuenta que la práctica de la medicina y las tradiciones médicas griega y egipcia se mantuvieron claramente separadas sin apenas influencias mutuas. Esto no impide que la escuela médica egipcia pudiera atraer la atención de un habitante de origen griego, aunque no queda claro el contexto en que el protagonista de la carta ha aprendido la escritura demótica.

Otro interesante ámbito en que encontramos el uso del demótico es en la práctica de la adivinación de sueños, una actividad de igual modo relacionada con la religiosidad. Un papiro (*Chr. Wilck. 50, P. Cair. Goodspeed 3*) del siglo III d.C., escrito en griego, contiene una carta en que un tal Ptolomeo se dirige a Aquiles para narrarle su 'visión', e introduce la narración de su sueño en demótico con las siguientes palabras:⁴⁵

45. También existen narraciones de sueños escritas en demótico por griegos, como *P. dem. Bologna 3173*, aunque no está muy claro quién fue el redactor de este texto. Apolonio, relacionado con Ptolomeo, *katoikos* del Serapeo de Menfis, mencionado más arriba, pudo ser el escriba de estas cuatro narraciones de sueños, aunque esto se ha puesto en duda. Véase GOUDRIAAN (1988) 44-45.

ἔδοξέν μοι καὶ περὶ τοῦ ὄραματος διασαφῆναί σοι, ὅπως εἶδης ὃν τρόπον οἱ θεοὶ σε οἶδασιν Αἴγυπτιστὶ δὲ ὑπέγραψα ὅπως ἀκριβῶς εἶδης. “me ha parecido bien informarte sobre el sueño, para que sepas de qué manera te conocen los dioses. Lo he escrito aquí abajo en egipcio para que lo entiendas con claridad”.

Son, por tanto, la medicina, en su tendencia egipcia, y la oniromancia ámbitos propios del demótico, incluso para los helenohablantes, y los dos ámbitos están vinculados a las actividades del templo.

Todos estos textos contribuyen a construir el panorama de lo que sería la situación lingüística. Sin embargo, esta pequeña selección de textos que hemos visto hasta ahora representa algunas excepciones en que se puede establecer con bastante seguridad la afiliación lingüística y étnica de los protagonistas. Sin embargo, la situación no siempre es tan clara. La onomástica personal no ayuda mucho a identificar hablantes. Como ya se ha dicho, existían los dobles nombres. Un antropónimo claramente griego puede ser el segundo nombre de un nativo. Ni siquiera los nombres típicamente hebreos sirven para identificar a miembros de la comunidad judía, pues también los usaban los cristianos.

Sin embargo, estos pocos rasgos en unos textos determinados nos permiten concluir que en el Egip-

to Ptolemaico y los primeros siglos de la dominación romana la lengua egipcia, en su notación demótica, se conservó activa aparte de su uso familiar, ligada a los templos y las actividades relacionadas con el ámbito religioso: la práctica de la medicina y de la oniromancia, además de los textos religiosos y literarios y las etiquetas de momia. La población nativa en un principio se heleniza sólo dentro de los límites de la necesidad, pero la interactividad crea lazos cada vez más fuertes y es de esperar que hubiera sectores de la población en que el bilingüismo fuera casi perfecto. Claramente las clases más bajas se mezclaron: los matrimonios mixtos darían lugar a familias bilingües. En este entorno encontramos griegos bilingües. Pero no hay que olvidar que también estas clases son las que menos testimonios han dejado de su habla.

8. El Cristianismo

Las escrituras egipcias tradicionales, como se ha dicho anteriormente, están vinculadas a un ámbito de religión tradicional egipcia. Pero el surgimiento de la escritura copta facilitó enormemente la alfabetización y cristianización simultáneas de la población.

Una de las características que más diferencia al copto de la variedad cronológicamente anterior del egipcio es la gran influencia léxica que la lengua griega ejerció sobre él. Términos referidos no sólo a la religión y la filosofía, sino a la vida diaria, entraron en el copto, para añadirse a los pocos términos que se habían ido filtrando en el egipcio durante el largo e intenso contacto que había tenido con la lengua griega desde la Antigüedad, y que en su mayoría se debieron a contactos comerciales y denominan productos o realidades desconocidos anteriormente para los egipcios (Torallas Tovar, 2002 y 2004a).

La cristianización llegó a Egipto a través de las ciudades griegas, como Alejandría, de manera que el griego en principio era vehículo de transmisión suficiente, pero la actividad misionera en otras zonas de Egipto requirió una versión de las Escrituras para la población nativa. Más tarde, a partir del concilio de Calcedonia en el 451 d.C., los coptos perdieron el interés en el griego para concentrarse en su propia lengua. El Cristianismo egipcio tuvo un complejo desarrollo que desembocó en el cisma provocado entre la Iglesia ortodoxa de Constantinopla y las Iglesias monofisitas de Siria y Egipto. El concilio de Calcedonia, en el que se fijó el credo especialmente en torno a la naturaleza de Cristo, provocó

finalmente la separación total de las iglesias ortodoxa y monofisita, a pesar de los intentos del emperador Zenón con su edicto unificador y del emperador Justiniano con su particular modo de persuadir a los monofisitas de que renunciaran a su credo considerado herético (Goehring, 1999, 241-261).

Este cisma hace que el Egipto monofisita vuelva la espalda paulatinamente a la Ortodoxia oficial y se centre en una Iglesia muy marcada por características étnicas, que erige sus signos distintivos como representantes de su propia identidad religiosa. Entre éstos y como gran elemento de unificación, la lengua copta serviría como instrumento evangelizador, empleada para traducir las Sagradas Escrituras y para escribir los textos propios de la Iglesia copta y del monaquismo, gran creación del Cristianismo egipcio. El cisma provocó una elección de índole sociolingüística que hizo que la lengua egipcia se convirtiera en una marca de identidad (Orlandi, 1986, 69). Ya hemos dicho que la población indígena de Egipto había hecho un esfuerzo por aprender la lengua griega, aunque aún había una gran proporción de analfabetismo y de hablantes de egipcio que la desconocían, sobre todo en zonas rurales y en el sur de Egipto.⁴⁶ Una razón más les lleva a alejar-

46. Sobre lengua y etnicidad, BAGNALL (1993) 203-251.

se de esta lengua, vinculada ante sus ojos al poder opresor y a una facción considerada enemiga del Cristianismo.

8.1 La población egipcia cristiana

La población autóctona de Egipto era considerada levantisca y subversiva.⁴⁷ Parte de las afirmaciones que encontramos ya desde Filón de Alejandría en el siglo I se deben a ese desprecio del que ya se ha hablado antes. Pero, sin duda, el talante de los egipcios, su fuerte identidad étnica, la conservación de su cultura y su lengua hasta el siglo xv —mucho después de la llegada de los árabes— nos permite comprender la clara diferenciación que ellos quisieron hacer de su forma de Cristianismo. Más allá del concilio calcedonio y del problema dogmático de la naturaleza de Cristo y la Trinidad, nos encontramos con un pueblo que, a lo largo de su historia bajo la dominación griega y romana, ha conservado su cultura y su lengua, a la que se abraza como signo clarísimo de identidad. La fuerte oposición al dogma de Calcedonia ya venía apoyada por muchos años de desarrollo de un tipo muy especial de religiosidad,

47. FILÓN, *Contra Flaco*, 17; FLAVIO JOSEFO, *Contra Apión*, II 69, etc.

por una iglesia de características propias y por el desarrollo de una forma especial de ascetismo, el monaquismo egipcio, que paradójicamente, tuvo una fuerte influencia sobre el desarrollo monástico en el resto del Mediterráneo. Y en estos ambientes monásticos del alto Egipto, en la Tebaida, adonde llegaban peregrinos de todas partes, de todas las lenguas, se hablaba fundamentalmente la lengua copta y no sólo se hablaba, sino que además se enseñaba.

En la Tebaida, cuna del monaquismo, la producción literaria en el ambiente monástico era fundamentalmente copta. Las obras de los grandes fundadores del cenobitismo en Egipto se produjeron en el dialecto sahídico, propio de la Tebaida, al sur de Egipto, lugar donde el florecimiento monástico se produjo con mayor fuerza.

8.2 Pacomio y Shenute

Me referiré en primer lugar a dos fundadores monásticos de gran importancia tanto desde un punto de vista histórico-religioso como desde un punto de vista literario. Brevemente, no obstante, es conveniente hacer mención de las clases de monaquismo que se considera que se desarrollaron en Egipto en los primeros albores del Cristianismo.

Nos refiere Jerónimo en su epístola 22 a la joven Eustocia, que iba a ingresar en una comunidad de vírgenes, cuáles son las tres clases de monjes en Egipto. Igualmente hacía Casiano en su decimoc-tava conferencia. Es la más antigua y única clasificación que tenemos de la vida monástica. Estos tipos que nos refieren los dos autores son los cenobitas, los anacoretas y un tercer tipo misterioso que no queda claro en ninguno de los dos textos.⁴⁸ Lo cierto es que un fenómeno de tan gran extensión y variedad no puede reducirse únicamente a tres clases. Digamos de momento que los tres tipos fundamentales son los anacoretas o eremitas, retirados al desierto, los semianacoretas, que ya convivían en una suerte de comunidad, la laura, que sin embargo todavía les daba gran libertad para un tipo de ascetismo individual, y cenobitas, monjes, tal y como los conocemos hoy en día, que habitaban en monasterios con una estructura arquitectónica cerrada, un régimen organizado y llevaban una vida en común.

48. Sobre este tema, los dos estudios fundamentales son: GUILLAUMONT (1995) y HORN (1994) que tiene una explicación convincente de la etimología y de los términos en cuestión.

Pacomio de Tabenesi⁴⁹ fue el más antiguo y el legendario fundador del modelo de ascetismo cenobítico en Egipto. Conocemos su vida y la historia de sus fundaciones a través de la literatura hagiográfica referida a él.⁵⁰ Son varias las versiones que nos han llegado en sahídico y bohairico, incluso tenemos también vidas griegas. Originario de Sne (Latópolis), Pacomio ingresó en el ejército de Maximino Daia y fue enviado a la zona de Tebas. Allí observó cómo los cristianos demostraban gran piedad con los presos de una cárcel y decidió convertirse al cristianismo y retirarse al desierto. Pero su carismática personalidad y su capacidad de organización atrajeron hacia él a gran cantidad de gente. En el 316 se hizo discípulo de Palamón, junto al que permaneció siete años, para después fundar su primer monasterio en el pueblo abandonado de Tabenesi, a causa de una visión que tuvo allí. Estas fundaciones poco a poco fueron creciendo y adquiriendo estructuras bien

49. Fuentes para las fundaciones monásticas de Pacomio son, entre otras, PALADIO, *Historia Lausiaca*, 32-34; *Historia Monachorum*, 3. Bibliografía moderna: ROUSSEAU (1978); GOEHRING (1999); GRIGGS (1991); PEARSON-GOEHRING (1986).

50. Para las vidas, véase AMÉLINEAU (1889); LEFORT (1925) (1953); MOSCATELLI-GRIBOMONT (1981). Las versiones griegas: HALKIN (1982).

organizadas, jerarquías de monjes responsables de diferentes misiones dentro de estas organizadas sociedades, horarios de comidas, oración, ayunos, etc.

De los textos producidos por él mismo y su círculo más cercano de colaboradores, Horsiesis y Teodoro, nos ha llegado un pequeño corpus,⁵¹ que consta de una catequesis, algunas cartas y una regla monástica,⁵² todo ello escrito en copto sahídico. La regla y otras partes de esta obra se han conservado completas gracias a la traducción que hizo San Jerónimo al latín. Del original copto no quedan sino algunos fragmentos, que coinciden con bastante precisión con el texto latino, y los *Excerpta Graeca*, que probablemente son reelaboraciones posteriores, y coinciden en esencia, pero no en su forma.

Shenute de Atripe⁵³ heredó de su tío Pgol en torno al 383 hasta su muerte en el 466 una organización

51. LEFORT (1956); ALBERS (1923); BOON (1932); QUECKE (1975); GOEHRING (1986).
52. La Regla se conserva completa en latín, precisamente en esta versión de Jerónimo. Los fragmentos en copto fueron editados por LEFORT (1956), y *Excerpta Graeca*, editados por ALBERS (1923) y BOON (1932).
53. Sobre Shenute, LEIPOLDT (1903); TIMBIE (1986). Para bibliografía completa: FRANDSEN-RICHTER-AEROE (1981). En cuanto a su obra, aparte de bibliografía referida más arriba: EMMEL (2004); AMÉLINEAU (1907-1914); BELL (1983); LEIPOLDT (1951); LEIPOLDT-CRUM (1954-55).

monástica, el llamado Monasterio Blanco, cerca de Shmin, Panópolis. Este complejo monástico había surgido de comunidades semianacoréticas, lo cual explica que los monjes shenutianos a menudo se retiraran durante meses a vivir la vida del desierto como satélites de los cenobios. Shenute organizó estas comunidades a su manera y les imprimió su particular sello. Su regulación monástica es diferente a la pacomiana y se caracterizaba por ser bastante estricta. En ella se consignan los castigos en función de las faltas, siendo en su mayor parte duros castigos corporales, aunque la pena máxima era la expulsión de la comunidad. La disciplina era estricta también en otros aspectos. No estaba permitida la posesión de ningún tipo de bien. Al entrar en la comunidad los hermanos y hermanas donaban todo lo que tenían. La reclusión también era extrema,⁵⁴ pues por ejemplo no se permitían las visitas de familiares.

Bajo su liderazgo el Monasterio Blanco se convirtió en el centro monástico más importante de la

54. Se ha de recordar que Amma Talis (PALADIO, *Historia Lausiaca* 59) decía que sus vírgenes le tenían tanto amor que no era necesario cerrar el monasterio con llave. La reclusión era tal, según este testimonio, que se impedía el libre paso de los monjes.

zona. Este monasterio tenía vinculados centros monásticos menores, llamados *synagogai*. Entre ellos había también comunidades de mujeres en las que había un cierto número de monjes hombres que supervisaban y vivían permanentemente con las hermanas.

Shenute es el autor copto más productivo (Emmel, 2004). Su obra, íntegramente escrita en lengua sahídica, incluye cánones, discursos y epístolas y se caracteriza, al contrario que la obra de Pacomio, de carácter eminentemente práctico, por tener una cierta influencia de la retórica griega. Actualmente se piensa que Shenute tuvo un conocimiento fluido y profundo de la lengua y la literatura griegas, lo cual aparece plasmado en su propia producción literaria, no sólo por el uso de una cantidad de vocabulario griego especializado dentro de la lengua copta en la que escribe, sino por el propio estilo retórico de sus escritos (Bell, 1983, 12-14).

Shenute es un autor literario, y como tal, tiene una producción que va más allá de los simples límites de la necesidad. Sin embargo, no disfrutó de la difusión que tuvo la obra de Pacomio, ni se tradujo al latín, ni trascendió los límites de Egipto al Mediterráneo cristiano.

8.3 Los visitantes

El gran desarrollo ascético en la cuenca del Nilo que se produjo desde finales del siglo III d.C. atrajo la atención de todos los cristianos del Imperio y, por tanto, llevó un importante flujo de visitas de todas las partes del Mediterráneo. Insignes visitantes de Egipto fueron Jerónimo, Melania, Evagrio, Rufino o Egeria, que luego actuaron también como vehículos para que la literatura generada en los establecimientos monásticos y en relación con ellos se extendiera más allá de las fronteras de Egipto y trascendiera dentro de la historia del Cristianismo antiguo.

Los textos monásticos producidos en estos establecimientos se tradujeron en algunos casos para facilitar el acceso de otras gentes a ellos. San Jerónimo tradujo al latín la obra de Pacomio de Tabenesi, en principio, para el uso de los monjes del monasterio de Metanoia o Canopo en el Delta, pero luego resultó de gran importancia para que Pacomio pudiera ser reconocido más allá de los límites de Egipto. En cambio, la figura de Shenute, de enorme transcendencia dentro del desarrollo monástico Egipcio, tuvo una influencia exterior mucho más limitada.

8.4 Situación lingüística en los monasterios

Pero, ¿cuál era la situación lingüística de estas comunidades y sus visitantes? ¿Era real la preponderancia del copto sobre el griego? Si atendemos a la documentación escrita en los papiros de la época encontraremos que la caída del documento demótico había dejado al griego como única lengua de la administración. Los documentos coptos que encontramos en el siglo IV son de tipo privado, es decir, cartas personales, notas y listas, no documentos oficiales. Los ámbitos lingüísticos están claros en este momento. Más tarde, con la llegada de los árabes, la burocracia copta alcanza un momento de esplendor y desplaza a la lengua griega. Es entonces cuando encontramos todo tipo de documentos administrativos y financieros en lengua copta. Por el contrario, en las fuentes literarias hay, afortunadamente, suficientes elementos para juzgar la situación lingüística.

El bilingüismo era un fenómeno apreciado y, aunque no escaso, no era extensivo a toda la población. El primer exegeta copto, Hieracas de Leontópolis, era bilingüe. Según Epifanio de Salamina (*Haeres.* 67, 1, 2-3; Bardy, 1948, 43), interpretó tanto en griego como en copto el relato de la creación. Pero, por des-

gracia, de la obra de este autor no nos ha quedado ni un fragmento para poder comprobarlo.

La *Historia Monachorum in Aegypto* (VI, 3) nos habla, como de una notable excepción, del monje Teonas que conocía las tres lenguas (griego, latín y copto):

πεπαίδευτο δὲ ὁ ἀνὴρ τριπλῆ τῶν διαλέξεων χάριτι ἐν τε Ἑλληνικοῖς καὶ Ῥωμαικοῖς καὶ Αἰγυπτιακοῖς ἀναγνώμασιν, καθὼς καὶ παρὰ πολλῶν καὶ παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ἐμάθομεν. “El hombre se había educado en la lectura en tres lenguas, en griego, en latín y en copto, como supimos por muchos y por él mismo también”.

Es cierto que algunos monjes conocían las tres lenguas, aunque en realidad la mayoría se caracterizaba por su ignorancia, y en la literatura monástica se describe el fenómeno del bilingüismo como algo extraordinario.⁵⁵ Este desconocimiento fue la causa principal de que se empezaran a llevar a cabo traducciones de textos bíblicos y hagiográficos al copto.⁵⁶ Pero tampoco hay que olvidar que con este flujo de visitantes también se sintió la necesidad de conocer lenguas e, incluso, tener secciones de los monasterios especialmente destinadas para recibir

55. Véase también *Historia Monachorum*, VIII, 62.

56. BOUD'HORS (2000) 54; TORALLAS TOVAR (2001c) 22.

extranjeros y proporcionarles los servicios necesarios.

Dentro de la estructura social del monaquismo y las interrelaciones entre maestros y discípulos tenía un papel fundamental la comunicación de saber, de la cual es testimonio la existencia y la importancia de los *Apophthegmata Patrum*, los dichos de los padres del desierto, colecciones de sabiduría oral que se relacionaban con sabios padres anacoretas y que a la larga se pusieron por escrito en diferentes colecciones. Brown (1988, 229) interpreta este salto del libro —las Escrituras— a este género de oralidad, o el surgimiento de una alternativa menos intelectual, como el descubrimiento de que el verdadero ‘libro’ es el corazón del monje. Y la nueva filología será una extensa experiencia intelectual para entender los movimientos del corazón y las estrategias contra las trampas que el demonio coloca en éste. Y las lenguas en las que está escrito este libro son las más cercanas al corazón del monje: son las del Oriente, griego, copto y siríaco. Dentro de esta nueva estructura, en que la oralidad adquiere tal importancia, es donde tenemos que situar esa nueva necesidad de aprendizaje de las lenguas.

Tenemos un testimonio interesante al respecto en la literatura de los círculos de Pacomio. En los

Paralipomena pachomiana 27 (Halkin, 1982, 89), encontramos la narración milagrosa de cómo Pacomio, fundador del monaquismo cenobítico, que de nacimiento sólo conocía el copto, adquirió de manera milagrosa el conocimiento del griego y el latín. Un visitante, probablemente de habla latina, quiso hablar con él:

οὐκ ἐβούλετο ὁ ῥωμαῖος τὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ πλημμελήματα δι' ἑτέρου εἰπεῖν τῷ μεγάλῳ. “No quiso el ‘romano’ contarle al gran (Pacomio) los pecados de su corazón a través de otro”.

Pacomio se retira a rogar a Dios que le conceda el don de lenguas para poder atender a este romano:

καὶ ἐπὶ ὥρας τρεῖς προσευχομένου αὐτοῦ καὶ πολλὰ παρακαλοῦντος τὸν Θεὸν περὶ τούτου, ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατεπέμφθη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τῇ δεξιᾷ ὡς ἐπιστόλιον χάρτινον γεγραμμένον· καὶ ἀναγνοῦς αὐτὸ ἔμαθεν πασῶν τῶν γλωσσῶν τὰς λαλίας. Καὶ δόξαν ἀναπέμψας τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, μετὰ χαρᾶς μεγάλης ἔρχεται πρὸς τὸν ἀδελφὸν ἐκεῖνον· καὶ ἤρξατο αὐτῷ διαλέγεσθαι καὶ ἑλληνιστὶ καὶ ῥωμαῖστὶ ἀπταιστῶς, ὥστε τὸν ἀδελφὸν ἀκούσαντα λέγειν περὶ τοῦ μεγάλου ὅτι πάντας ὑπερβάλλει τοὺς σχολαστικοὺς εἰς τὴν διάλεκτον. “Y durante tres horas, rezando éste y rogando mucho a Dios por esto, de repente, del cielo cayó en su mano derecha como una pequeña epístola escrita, y leyéndola, aprendió a hablar todas las lenguas. Glorificando al Padre, al Hijo y al Espíritu

Santo, con gran alborozo se dirige a aquel hermano y empezó a hablar con él en griego y en latín con precisión, de manera que el hermano habiéndole escuchado, dice sobre el gran (Pacomio) que sobrepasa en la lengua a todos los intelectuales”.

Pero la adquisición milagrosa de las lenguas no es sino anecdótica, aunque tantos la deseáramos. La situación real la atestiguan otros textos literarios y documentos, como los glosarios o los manuales de conversación, que son más allá que el episodio anterior, un reflejo de la realidad.

Entre lo que pudieron ser instrumentos del viajero, contamos con un conocido manual de conversación griego-latín-copto (*P.Berol.* 10582; Schubart, 1913), y múltiples glosarios. No son documentos surgidos sólo en relación con ambientes monásticos,⁵⁷ aunque se podría pensar que una gran cantidad del flujo de viajeros a lo largo del Nilo se debía precisamente a la magnitud del movimiento monástico.

El testimonio en la literatura monástica del conocimiento de algunos términos egipcios es precisamente reflejo de la interacción que existía de estos establecimientos monásticos con el resto del Mediterráneo. San Jerónimo, que no sabía copto, tuvo no obstante contacto con monjes de Egipto y también

57. BATAILLE (1967); KRAMER (1983).

estuvo de visita. En la epístola vigésimo segunda, mencionada más arriba, dirigida a Eustocia, una joven que iba a ingresar en una comunidad de vírgenes, habla de las tres clases de monjes egipcios, dentro de su discurso sobre monacato en general. A dos de ellas las nombra en la lengua vernácula: los cenobitas son los *saubes* (del copto Ⲙⲟⲟⲩⲧ, “reunir”) y otra clase, considerada por Jerónimo despreciable, los *remnuoth* (“hombre solo” = μοναχός, del copto *PMḤOYOT).

También Juan Casiano, que había visitado Egipto y los establecimientos monásticos, nos transmite algunos términos egipcios, señalando su origen, como es la *athera*, una papilla de cereales (*Conlatio* 15, 10, 1),⁵⁸ la *baucalis*, una especie de botella (*Institutes* 4, 16, 1), o el *embrimum*, una especie de almohada (*Conlatio* 1, 23, 4). Siempre apunta que ésta es la manera en que los egipcios llaman a estos objetos, lo cual nos demuestra que Casiano en sus visitas aprendió estos términos en un ambiente políglota. Estos viajeros, como ya se ha señalado más arriba, utilizarían probablemente glosarios o libros de frases para entenderse en sus viajes como cualquier viajero de hoy en día. La atención de los intérpre-

58. También en JERÓNIMO, *Quaestiones hebraicae in Genesim*, 45, 21.

tes, como veremos, también pudo ayudarles a aprender algunos términos. No obstante, hay que pensar que algunos de estos términos egipcios se utilizaban ya en el griego hablado de Egipto.⁵⁹

Como ya se ha dicho, en Egipto había un organizado servicio de intérpretes⁶⁰ al menos atestiguado por Heródoto en el siglo v a.C. Este servicio no estaba sólo a disposición de viajeros y comerciantes, sino, como se verá, al servicio de una población cuyo bilingüismo imperfecto era a menudo insuficiente para entenderse con la administración.

En la literatura monástica y en los documentos de la época tardoantigua tenemos testimonio de diversos tipos de actividades de intérpretes, sobre todo en relación con los viajeros y visitantes a los monasterios. Existían sin duda intérpretes dentro de los mismos establecimientos monásticos, destinados a la comunicación entre los fieles.

Aunque no se puede saber con seguridad, parece ser que San Antonio, padre del monaquismo anacórico, no hablaba griego, sino tan sólo copto: τῆ

59. Sobre esto, y con una lista de los préstamos egipcios en griego, véase TORALLAS TOVAR (2004a).

60. ROCHETTE (1994) y (1996a). Sobre intérpretes en ambiente monástico, véase KOTSIFOU (2002) 111-114. Testimonio de guías políglotas, *Historia monachorum* VIII, 62.

Αἰγυπτιακῆ φωνῆ, (Atanasio, *Vita Antonii*, 16, 1) y empleaba los servicios de intérpretes en su relación con discípulos y otros monjes. La *Vita Antonii* de Atanasio así nos lo atestigua: ἔλεγε δι' ἑρμηνέως, “habló a través de un intérprete” (74, 2; cf. también 77, 1). También la *Historia Lausiaca* de Paladio (21, 15) nos aporta el testimonio de un intérprete, Cronio, que estuvo al servicio de Antonio:⁶¹

τῶν λόγων τούτων ὄλων ἑρμηνεὺς γέγονα, τοῦ μακαρίου Ἀντωνίου ἑλληριστὶ μὴ εἰδότης· ἐγὼ γὰρ ἠπιστάμην ἀμφοτέρας τὰς γλώσσας, καὶ ἠρμήνευσα αὐτοῖς μὲν ἑλληριστί, ἐκείνῳ δὲ αἰγυπτιστί. “De todas estas palabras he sido intérprete, pues San Antonio no conoce el griego. Yo sin embargo conocía ambas lenguas y les hice de intérprete a aquellos de griego y a aquel de copto”.

Antonio también escribía epístolas a los monasterios. Estas epístolas estaban redactadas en lengua copta y fueron traducidas al griego.⁶² La *Epistola de*

61. Aunque JERÓNIMO en su *Vita Hilarionis* 25 nos dice que el intérprete de Antonio era Isaac. PALADIO también recurrió al servicio de intérpretes, por ejemplo cuando visitó a Juan de Licópolis (*Historia Lausiaca* 35, 6).

62. JERÓNIMO, *De viris illustribus* 88: *Antonius monachus (...)* *misit aegyptiace ad diversa monasteria apostolici sensus sermonisque epistolas septem, quae in graecam linguam translata erunt, quorum praecipua est ad Arsinoitas.* “El monje Antonio envió siete epístolas en egipcio de sentido

Amonio 29, un texto relacionado con el círculo pacomiano, atestigua una carta que Antonio dirigió en copto a los monjes de Pbow, monasterio central de la orden de Pacomio, en la Tebaida. Esta carta fue leída en alto por uno de los monjes y traducida simultáneamente por otro.

Nos narra la *Vita Prima* griega de Pacomio 94,⁶³ la vocación y llegada a sus fundaciones de Teodoro, que era lector (ἀναγνώστης) de la Iglesia de Alejandría.⁶⁴ Pacomio lo recibió y lo colocó junto a un monje anciano conocedor de la lengua griega hasta que Teodoro se empezó a manejar en copto, llamada en este texto lengua “tebaica”, que es el dialecto sahídico:⁶⁵

y contenido apostólico a diversos monasterios, que fueron traducidas al griego, de las cuales, la más importante es la dirigida a los Arsinoitas”.

63. La narración de la *Vida Bobáirica* 89 es más detallada. Incluye la primera entrevista en Alejandría de Teodoro con los monjes enviados por Pacomio con ayuda de un intérprete. También este relato destaca varias veces la necesidad de intérprete y recoge el esfuerzo de Pacomio por aprender griego (cf. *Paralipomena* 27 y *supra*) para entenderse con Teodoro.
64. La *Epístola de Amonio* nos detalla que venía de la Iglesia de Pierio. Sobre Teodoro, GOEHRING (1986) 201.
65. Otras veces se refiere al copto simplemente como lengua egipcia, 4: τῆ Αἰγυπτίων διαλέκτῳ y 29: τῆ Αἰγυπτιακῆ γλώσσῃ.

καὶ οὕτως ὑποδεξάμενος αὐτὸν ἐποίησεν εἶναι ἐν οἰκίᾳ
παρὰ τιμὴ ἀρχεῖω ἀδελφῷ εἰδοῦτι τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν
εἰς παραμυθίαν Θεωδώρου, ἕως μάθῃ ἀκοῦσαι τὴν θηβαϊκὴν.
“Recibiéndole Pacomio le hizo instalarse en una casa junto a
un monje anciano que conocía la lengua griega como guía de
Teodoro, hasta que aprendiera la lengua de la Tebaida”.

Estos monjes bilingües eran de gran importancia en las fundaciones monásticas, pues proporcionaban a los recién llegados la formación necesaria para poder seguir las actividades de la comunidad (Dummer, 1971). Hay que observar que el texto utiliza el verbo ἀκούειν, lo cual apunta sin duda a este tipo de enseñanza oral, de la que hablábamos más arriba. Sigue el texto de la *Vita* 95 y nos narra que el propio Pacomio tenía gran cariño a este Teodoro y que él mismo intentó aprender griego para poder guiarlo:

καὶ ἐσπούδασεν ἑλληνιστὶ μαθεῖν χάριτι Θεοῦ, ἵνα εὖρη
τὸ πῶς παραμυθήσασθαι αὐτὸν πολλάκις. “Y se esforzó
[Pacomio] en aprender griego por la gracia de Dios, para poder
guiarlo a menudo”.⁶⁶

66. También nos recoge la *Vita Tertia* 146 la siguiente información de interés: καὶ ἐσπούδασε θηβαῖστὶ μαθεῖν αὐτὸν τῇ χάριτι τοῦ Χριστοῦ, “Y se esforzó en aprender la lengua de la Tebaida –sahídico– por la gracia de Cristo”, refiriéndose en este caso al aprendizaje de Teodoro.

Más tarde le nombraría cabeza de la congregación (οἶκος) de los “alejandrinos” —es decir, monjes que hablaban griego— y guía para los extranjeros que llegaran a Pbow.⁶⁷ También hacía de intérprete, como nos narra un poco más abajo (95), de las instrucciones que Pacomio daba a los hermanos, para todos aquellos que no entendieran la lengua egipcia. Lo mismo que había una “casa de los alejandrinos”, también había una de “romanos”, en que se hablaba latín, como veremos más abajo.

De la actividad que Teodoro el Alejandrino desarrollaba como intérprete nos habla la *Epístola de Amonio 4*:

ταῦτα δὲ ἡμεῖς ἠκούομεν αὐτοῦ λέγοντος τῇ Αἰγυπτίων διαλέκτῳ ἑρμηνεύοντος ἑλληνιστὶ Θεοδώρου τοῦ Ἀλεξανδρέως. “Nosotros le escuchamos hablar en lengua egipcia, mientras que Teodoro de Alejandría lo traducía al griego”.

También el monje Elurión (Goehring, 1986, 207) actuaría de intérprete con el autor de esta epístola (6):

καὶ τῶν μοναζόντων τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἀλλήλοις διαλεγομένων, Ἐλουρίων τοῦνομα, ἀνὴρ τὸν Χριστὸν ἐνδεδυμένος, ἔφη πρὸς με τῇ Ἑλλήνων διαλέκτῳ. “Y

67. También da testimonio de esta comunidad grecohablante la *Epístola a Amonio, 7*.

mientras los monjes hablaban entre ellos en su propia lengua, el llamado Elurión, un hombre investido de Cristo, me dijo en griego (...)

Y más adelante (17), parece ser que el propio Amonio es capaz de entender el copto:

καὶ λοιπὸν νοοῦντά με τὴν θηβαίων γλῶτταν. “Y puesto que yo conocía la lengua de Tebas”.

No obstante, Goehring (1986, 247) sospecha que Amonio ya sabía copto al llegar, no sólo porque su nombre es típicamente egipcio, sino por los copticismos de su griego. A pesar de esto, permanece en la “casa griega”. Sin embargo, la antroponimia en Egipto es poco esclarecedora para la definición de los grupos étnicos,⁶⁸ y los copticismos del griego de Amonio se pueden explicar por la influencia mutua que tienen dos lenguas en contacto en el mismo espacio geográfico y durante tanto tiempo. Simplemente estaba escribiendo el griego que se hablaba en Egipto.

Hay que mencionar también el caso de Santa Hilaria, que se asentó en un monasterio de Scetis e hizo un esfuerzo por aprender copto, aunque en un principio utilizó los servicios de un intérprete, Apa

68. Véase más arriba y BAGNALL (1993) 232-233.

Martyrion, para comunicarse con Apa Pambo (*Vita Hilariae*, editada por Drescher, 1947).

Otro testimonio de las “casas” definidas por la lengua es el propio prefacio de Jerónimo a su traducción latina de la regla monástica pacomiana. Este texto, como él dice, se lo envió un presbítero, Silvano, al que le había llegado de Alejandría, para que Jerónimo lo tradujera al latín, con la finalidad de cubrir las necesidades de los hermanos del monasterio de *Metanoia* o Canopo, que no conocían la lengua copta ni la griega, y que probablemente estuvieran en una “casa latina”:

Aiebat enim (Silvanus) quod in Thebaidis coenobiis et in monasterio Metanoiae, quod de Canopo in paenitentiam felici nominis conversione mutatum est, habitarent plurimi latinorum qui ignorarent aegypticum graecumque sermonem, quo Pachomii et Theodori et Orsiesii praecepta conscripta sunt. “Contaba Silvano que en los monasterios de la Tebaida y en el monasterio de Metanoia, que cambió de Canopo a ‘arrepentimiento’ con una feliz conversión de nombre, vivían muchos latinos que ignoraban la lengua egipcia y la griega, en la que los preceptos de Pacomio, Teodoro y Horsiesis estaban escritos”.

Otro indicio de un multilingüismo intenso en este ambiente es la propia transmisión de la literatura monástica. Tanto los *Apophthegmata Patrum* como la literatura procedente de los círculos de Pacomio y

otra literatura monástica, ha llegado en diferentes recensiones y lenguas: griego, copto, latín, incluso siríaco, árabe o etiópico. En muchos casos, se duda de la lengua en que fueron compuestas originalmente las obras en cuestión. Sin duda, los *Apophthegmata Patrum* o *Dichos de los padres del desierto*, literatura oral procedente de los círculos monásticos de Nitria, al Oeste del Delta, se pusieron por escrito después de una difusión multilingüe, dentro ya de unas circunstancias complicadas, y en este proceso nos han llegado en una transmisión extremadamente compleja (Guy, 1993, 18-35).

Hay que referir aquí también el caso de la *Vita Antonii* de Atanasio, patriarca de Alejandría (328-373). En principio, esta obra fue compuesta en griego y luego se tradujo, entre otras lenguas, al copto sahídico, para su difusión en todo Egipto, pues Antonio era modelo de ascetismo al ser el fundador legendario del movimiento anacorético y padre de todos los monjes. Se ha llegado a plantear por diversas razones, basándose en la versión siríaca de la *Vita*, que esta obra se compuso inicialmente en copto y que luego se habría traducido al griego (Barnes, 1986). O que simultáneamente a la versión griega que conocemos, existió una versión griega paralela de rasgos muy coptizantes, que, por otro lado, no ha

dejado rastro, y que sería la *Vorlage* de la traducción al siríaco.⁶⁹

En cuanto a la literatura generada en los círculos pacomianos (Lefort, 1956), sin duda fue compuesta en copto, lengua en que hablaban tanto Pacomio como sus sucesores en la 'dirección' de los monasterios. Luego la obra en parte se tradujo al latín.⁷⁰ De las vidas de Pacomio, como se ha dicho, tenemos una serie de versiones en dialecto sahídico, bohaírico y también en griego.

Otras obras, como la *Historia Lausiaca* de Paladio, un visitante de los establecimientos monásticos del Nilo, o la *Historia Monachorum in Aegypto*, de un autor anónimo, que también visitó estos lugares, pueden tener fuentes coptas. Este tipo de obras relatan historias y describen lugares del Egipto de la Antigüedad tardía como testigos de segunda mano. En muchos pasajes de estas obras se han podido identificar elementos que denuncian textos o en cualquier

69. DRAGUET (1980). Sobre toda esta problemática, véase el resumen de BARTELINK (1994) 28-35. En esta discusión se pone a veces en duda la autoría de Atanasio, aunque éste es un tema que se sale de nuestro propósito.

70. Véase más arriba. La regla monástica de Pacomio tuvo una gran influencia en todo el desarrollo monástico en Oriente y Occidente. También la obra de Teodoro y Horsiesis se nos conserva en latín.

caso testimonios —quizá orales—, en lengua copta (Draguet, 1944).

Sin duda, la lengua copta fue la lengua principal de las instituciones cristianas y en especial las monásticas del alto Egipto. La lejanía de la ciudad de Alejandría también había sido causa fundamental de la conservación de las características más genuinas de la cultura egipcia en la recóndita Tebaida.

Epílogo

Este ensayo no trata de ser sino una visión parcial de la singular historia de dos lenguas. El contacto a lo largo de siglos no sólo de las lenguas, sino de las culturas, religiones y maneras de pensar, que venían abanderadas por las formas de hablar, dio lugar a una variopinta población. El esfuerzo por entender cómo era esta sociedad se encuentra de frente con las dificultades de un *corpus* de testimonios desiguales, complejos y de difícil interpretación. Ha sido nuestro propósito ilustrar la situación lingüística con una selección, si bien no exhaustiva, de testimonios.

El primer obstáculo lo encontramos en las mismas fuentes escritas con que contamos para el análisis de esta situación lingüística. La abundantísima documentación que se nos ha conservado escrita so-

bre papiro es un arma de doble filo que hay que manejar con gran prudencia. La limitación que supone el estilo formulario de los textos de tipo privado o incluso la falta de criterios externos para dilucidar si el escriba de un documento en concreto tenía una lengua madre u otra no es sin embargo un impedimento para sacar algunas conclusiones certeras sobre la situación lingüística de la sociedad egipcia.

El estudio de sociedades actuales y su situación sociolingüística ayuda mediante el procedimiento comparativo a comprender fenómenos de corte humano que se repitieron y se repetirán dentro de ciertos parámetros sociales y políticos. El bilingüismo, la alfabetización, y otros fenómenos pueden estudiarse a la luz de los resultados de estos estudios modernos.

En una situación de inferioridad con respecto a una lengua de cultura y de poder tan fuerte como era la lengua griega, los egipcios supieron mantener viva la suya y lograron convertirla en la lengua de la cultura cristiana del Nilo. No en vano dijo Heródoto que el pueblo egipcio era profundamente religioso. La religión marca muchas de las características de este pueblo, tan particular y a la vez tan integrado con la cultura griega, en una relación de siglos que tanto reportó en ambas direcciones, para formar una población muy compleja.

Y en relación precisamente con la religiosidad del pueblo egipcio está la conservación de los sistemas de escritura surgidos de y para el templo. Como un río que fluye tras la evolución gráfica, la lengua egipcia tuvo su particular evolución y, a lo largo de los siglos, tuvo diferentes representaciones que, al fin y al cabo, son el espejo en que se puede ver reflejada este desarrollo. Esta evolución gráfica, por otra parte, va más allá del simple uso práctico de la escritura. El sistema jeroglífico y el hierático tuvieron una supervivencia vinculada a su simbología religiosa y su poder mágico. El otro sistema, el demótico, menos vinculado al poder religioso, sirvió sin embargo para representar de cierta manera, la identidad egipcia frente a la griega, lingüística y políticamente dominante, en los ámbitos relacionados con el templo y sus prácticas.

Pero lo que no había logrado hacer el griego, lo hizo el árabe. La lengua copta y la población cristiana de Egipto fueron perdiendo terreno ante el invasor. En el siglo xv apenas quedaban algunos pueblos del Alto Egipto donde todavía se hablaba copto. La población cristiana aprendió el árabe y la balanza fue poco a poco cambiando su tendencia. Pronto incluso los textos religiosos cristianos se escribirían en árabe y harían falta gramáticas para la lengua

copta, que se conservó incluso hasta nuestros días, aunque únicamente reducida al ámbito litúrgico.

Bibliografía

Todas las citas de textos en papiros y ostraca se hacen de acuerdo con la lista estandarizada de publicaciones papirológicas: John F. Oates, Roger S. Bagnall, Sarah J. Clackson, Alexandra A. O'Brien, Joshua D. Sosin, Terry G. Wilfong, and Klaas A. Worp, *Checklist of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, cuya versión actualizada se puede encontrar siempre en:

<http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>.

ALBERS, P.B., *S. Pachomii Abbatis Tabennensis Regulae Monasticae*, Florilegium Patristicum, 16, Bonn, 1923.

AMÉLINEAU E., *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle. Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabes inédits, publiés et traduits par E. Amélineau, 2 vols. Annales du Musée Guimet 17, Paris, 1889.*

AMÉLINEAU, E., *Oeuvres de Schenoudi: Texte copte et traduction française*, Paris, 1907-1914.

ATHANASSIADI, P., "Persecution and response in Late Paganism: the evidence of Damascius", *Journal of Hellenic Studies* 113 (1993) 1-29.

ATIYA, A. S., *The Coptic Encyclopaedia*, 8 vols, Nueva York, 1991.

BAGNALL, R. S., "Combat ou vide: christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive", *Ktéma* 13 (1988) 285-296.

BAGNALL, R. S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, 1993.

BARDY, G., *La question des langues dans l'église ancienne*, Paris, 1948.

BARNES, T. D., "Angel of Light or mystic initiate? The problem of the Life of Anthony", *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 353-368.

BARTELINK, G. J. M., *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, Paris, 1994.

BASTIANINI, G., "Il greco in Egitto," *Comunicazioni* 4, Istituto Papirologico Vitelli, Florencia, 2001, 49-61.

BATAILLE, A., "Les glossaires gréco-latins sur papyrus", *Recherches de Papyrologie* 4 (1967) 68-90.

BELL D.N., *Besa: The Life of Shenoute*, Kalamazoo, Michigan, 1983.

BERNARD, A.—MASSON, O., “Les inscriptions grecques d’Abou Simbel”, *Revue des Études Grecques* 70 (1957) 1-46.

BOON A., *Pachomiana Latina: règle et épîtres de saint Pachôme, épître de saint Théodore et Liber de saint Orsiesius, texte latin de saint Jérôme*, Lovaina, 1932.

BOSSON, N.—AUFRÈRE, S.H. (eds.), *Égyptes ... L’Égyptien et le Copte*, Montpellier, 1999.

BOSWINKEL, E.—PESTMAN, P.W., *Les Archives privées de Dionysios, fils de Kephala* (Papyrologica Lugduno-Batava 22. Textes grecs et démotiques), Leiden, 1982.

BOUD’HORS, A., “L’écriture, La langue et les livres”, *L’Art Copte en Égypte. 2000 ans de Christianisme*, Paris, 2000.

BOWMAN, A. K., “Literacy in the Roman Empire”, BEARD, M., et al. (eds.) *Literacy in the Roman World* (*Journal of Roman Archeology*, suppl. 3), Ann Arbor, 1991, 119-131.

BOWMAN, A.K., *Egypt after the Pharaohs*, Londres, 1996.

BOWMAN, A. K.—WOOLF, G. (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge, 1994.

BRESCIANI, E., "P.Rein.Cent. 5", *Festschrift zum 100-jährigen bestehen der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek. Papyrus Erzherzog Rainer*, Viena, 1983, 181-184.

BRESCIANI, E.—PERNIGOTTI, S.—BETRÒ, M.C., *Ostraka demotici da Narmuti*, I, Pisa, 1983.

BRESCIANI, E.—PINTAUDI, R., "Textes démotico-grecs et gréco-démotiques des ostraca de Medinet Madi: un problème de bilinguisme", VLEEMING, S.P. (ed.), *Aspects of Demotic Lexicography*, Lovaina, 1987, 123-126.

BROCK, S., "The phenomenon of the Septuagint", *Oudtestamentliche Studien* 17 (1972) 11-36.

BROWN, P., *The Body and Society. Men Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, 1988.

BÜLOW-JACOBSEN A.—MCCARREN, V. P., "P.Haun. 14, P.Mich. 679 and P.Haun. 15. A re-edition", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 58 (1985) 71-79.

CLARYSSE, W., "Greek loan words in Demotic", VLEEMING, S. P. (ed.), *Aspects of Demotic Lexicography. Acts of the 2nd Int. Conf for Demotic Studies*, Leiden, 1987, 19-21.

CLARYSSE, W., "Egyptian Scribes writing Greek", *Chronique d'Égypte* 68 (1993) 186-201.

CRIBIORE, R., *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta, 1996.

DEPAUW, M., *A Companion to demotic studies*, Papyrologica Bruxellensia, vol 28, Bruselas, 1997.

DONADONI, S., "Il greco di un sacerdote di Narmuthis", *Acme* 8 (1955) 73-83.

DRAGUET, R., "Le chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?", *Le Muséon* 57 (1944) 53-145.

DRAGUET, R., *La Vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque*, CSCO, 417-418, Lovaina, 1980.

DRESCHER, J., *Three Coptic Legends: Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers*, El Cairo, 1947.

DUMMER, J., "Zum Problem der sprachlichen Verständigung in den Pachomius-Klöstern", *Bulletin de la Société d'Archeologie Copte* 20 (1971) 46-47.

EMMEL, St., *Shenoute's Literary Corpus*, 2 vols., CSCO 599-600, Subs. 111-112, Lovaina, 2004.

FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, 1998.

FESTUGIÈRE, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1950.

FEWSTER, P., "Bilingualism in Roman Egypt", ADAMS, J.N.—JANSE, M.—TWAIN, S. (eds.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, Oxford, 2002, 220-245.

FOURNET, J. L., "Les emprunts du grec à l'Égyptien" *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 84 (1989) 55-80.

FRANSDEN, P.J.—RICHTER-AEROE, E., "Shenoute: A Bibliography", YOUNG, D.W. (ed.), *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky*, East Gloucester, Mass., 1981.

FRANKFURTER, D., *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.

GALLO, P., "Ostraka demotici da Medinet Madi", *Egitto e Vicino Oriente* 12 (1989) 99-123.

GALLO, P., *Ostraca demotici e ieratici dall'archivio bilingue di Narmouthis*, Pisa, 1997.

GIGNAC, F. T., *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, vol. I, Milán, 1976.

GOEHRING, J. E., *The letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, Berlin, 1986.

GOEHRING, J. E., *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Monastic Monasticism*, Harrisburg: Trinity Press, 1999.

GOUDRIAAN, K. *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Amsterdam, 1988.

GRIGGS, C.W., *Early Egyptian Christianity, from its Origins to 451 C.E.*, Leiden, 1991.

GUILLAUMONT, A., "Les remnuoth de Saint Jérôme", *Christianisme d'Égypte. Hommages à René-Georges Coquin. Cahiers de la Bibliothèque Copte* 9, Paris, 1995, 87-92.

GUY, J. C., *Les Apophtegmes des Pères: collection systématique*, introduction, texte critique, traduction et notes, Paris, 1993.

HALKIN, F., *Le Corpus athénien de Saint Pachome, avec une traduction française par André-Jean Festugière*, Ginebra, 1982.

HANSON, A. E., "Ancient Illiteracy", BEARD, M. et al. (ed.), *Literacy in the Roman World (Journal of Roman Archaeology, suppl. 3)*, Ann Arbor, 1991, 159-98.

HARRIS, W. V., *Ancient Literacy*, Cambridge, 1989.

HOFFMANN, C., *An introduction to Bilingualism*, Londres, 1991.

HOPKINS, K., "Conquest by Book", BEARD, M., et al. (eds.) *Literacy in the Roman World (Journal of Roman Archeology, suppl. 3)*, Ann Arbor, 1991, 133-158.

HORN, J. "Tria sunt in Aegypto genera monachorum. Die ägyptischen Bezeichnungen für die 'dritte Art' des Mönchtums bei Hieronymus und Johannes Cassianus", BEHLMER, H. (ed.), *Quaerentes Scientiam. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag*, Gotinga, 1994, 63-82.

HORROCKS, G., *Greek. A History of the Language and its Speakers*, Londres, 1997.

JAHN, E.H., (ed.), *Language Contact. Theoretical and Empirical Studies, Trends in Linguistics, Studies and Monographs* 60, Berlin-Nueva York, 1992.

KAPSOMENOS, S. G., "Das Griechische in Ägypten," *Museum Helveticum* 10 (3/4) (1953) 248-263.

KOENEN, L., "The Prophecies of a Potter: A Prophecy of world renewal becomes an Apocalypse", SAMUEL, D.H. (ed.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, Toronto, 1970, 249-254.

KOTSIFOU, C., *Travelling to and within Egypt from the fourth to the seventh centuries: the evidence from hagiography*, Londres, 2002, tesis inédita.

KRAMER, J., *Glossaria bilingua in papyris et membranis reperta* = PTA 13, Bonn, 1983.

KRAMER, B., *Corpus Papyrorum Raineri XVIII, Griechische Texte XIII, Das Vertragregister von Theogenis*, Viena, 1991.

LAUER, J. Ph.,—PICARD, Ch., *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris, 1955.

LEFORT, L. TH., *S. Pachomii vita bohairice scripta*, CSCO 89, Lovaina, 1925.

LEFORT, L. TH., *S. Pachomii vitae sabidice scriptae*, CSCO 99-100, Lovaina, 1933-34.

LEFORT, L. Th., "Gréco-Copte", MALININE, M. (ed.), *Coptic Studies in Honour of W. E. Crum*, Boston, 1950, 65-71.

LEFORT, L. TH., *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Bibliothèque du Museon 16, Lovaina, 1953.

LEFORT, L. Th., *Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples*, CSCO 159-160, Lovaina, 1956.

LEIPOLDT, J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, Leipzig, 1903.

LEIPOLDT, J., *Sinuthii Vita (Bohairic)*, CSCO 41, Lovaina, 1951.

LEIPOLDT, J.—CRUM, W.E., *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, CSCO 42, 73, Lovaina, 1954-55.

LEWIS, N., "The demise of the Demotic document:

when and why", *Journal Egyptian Archeology* 79 (1993) 276-281.

LLOYD, A.B., "Perseus and Chemmis (Herodotus II 91)", *Journal of Hellenic Studies* 89 (1969) 79-86.

LLOYD, A.B., "Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt", *Historia* 31 (1982) 33-55.

LOPRIENO, A., *Ancient Egyptian: a linguistic introduction*, Cambridge, 1995.

LÜDDECKENS, E., "Ägypten", NEUMANN, G.-UNTERMANN, J. (eds.), *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit*, Colonia, 1980, 241-266.

MACCOULL, L. S. B., "Three cultures under Arab rule: the fate of Coptic", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 27 (1985) 61-70.

MAEHLER, H., "Die griechische Schule im ptolemäischen Ägypten", *Egypt and the Hellenistic World*, Lovaina, 1983, 191-203.

MALLET, D., *Les premiers établissements des grecs en Égypte: VIII^e et VII^e siècles*, Paris, 1893.

MALLET, D., *Les rapports des grecs avec l'Égypte: (de la conquête de Cambyse, 525, à celle d'Alexandre, 331)*, El Cairo, 1922.

MASSON, O., *Carian Inscriptions from North Saqqara and Bubon*, Londres, 1978.

MOSCATELLI, F.—GRIBOMONT, J., *Vita copta di s. Pacomio*, Praga, 1981.

MONTEVECCHI, O., "Ioni nati in Egitto. La parabola della grecità nella valle del Nilo", *Atti the XXII Congresso Internazionale di Papirologia, Firenze 1998*, Florencia, 2001, 983-994.

ORÉAL, E., "Contact Linguistique. Le cas du rapport entre le grec et le copte," *Lalies* 19 (1999) 289-306.

ORLANDI, T., "A History of the Coptic Literature", PEARSON, B.A.—GOEHRING, J.A. (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Filadelfia, 1986, 51-81.

PEARSON B. A.—GOEHRING, J. A. (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Filadelfia, 1986.

PEREMANS, W. "Über die Zweisprachigkeit im ptolemäischen Ägypten", BRAUNERT, H. (ed.), *Studien zur Papyrologie und Antiken Wirtschaftsgeschichte. F. Oertel zum achtigsten Geburtstag gewidmet*, Bonn, 1964, 49-60.

PEREMANS, W., "Ptolémée IV et les Égyptiens", *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruselas, 1975, 393-402.

PEREMANS, W., "Les revolutions égyptiennes sous les Lagides", *Das ptolemäisches Ägypten*, Maguncia, 1978, 39-50.

PEREMANS, W. "Les hermeneis dans l'Égypte gréco-romaine", GRIMM, G.—HEINEN, H.—WINTER, E. (eds.), *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Maguncia, 1983a, 11-17.

PEREMANS, W., "Le bilinguisme dans les relations Gréco-Égyptiennes sous les Lagides", *Egypt and the Hellenistic World*, Lovaina, 1983b, 253-280.

PERNIGOTTI, S., "Il 'copto' degli ostraka di Medinet Madi", *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, II, Nápoles, 1984, 787-791.

PERNIGOTTI, S., "Qualche osservazioni sugli ostraka di Medinet Madi", *Papyrologica Lupiensia*, 7 (1998) (= *Da Ercolano all'Egitto: ricerche varie di papirologia*) 117-130.

PIERCE, R. H., "Egyptian loan-words in Ancient Greek", *Symbolae Osloenses* 46 (1971) 96-107.

PINTAUDI, R.—SIJPESTEIJN, P.J., "Ostraka di contenuto scolastico provenienti da Narmuthis", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 76 (1989) 85-92.

PINTAUDI, R.—SIJPESTEIJN, P.J., *Ostraka greci da Narmuthis (OGNI)*, Pisa, 1993.

PREAUX, C., "De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique. Traduire ou ne traduire pas", *Chronique d'Égypte* 42 (1967) 369-382.

QUAEGEBEUR, J., "The study of Egyptian proper names in Greek transcription. Problems and perspectives", *Onoma* 18, 3 (1974) 403-420.

QUAEGEBEUR, J., "Mummy Labels: an orientation", BOSWINKEL, E.—PESTMAN, P.W. (eds.), *Textes Grecs, démotiques et bilingues (P.L.Bat. 19)*, Leiden, 1978, 232-259.

QUAEGEBEUR, J., "De la préhistoire de l'écriture copte", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 13 (1982) 125-136.

QUECKE, H., *Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingeleitet und herausgegeben von Hans Quecke. Anhang: Die koptischen Fragmente und Zitate des Pachombriefe. Textus Patristici et Liturgici* 11, Regensburg, 1975.

REMONDON, R., "Problèmes du bilinguisme dans l'Égypte Lagide (UPZ I 148)", *Chronique d'Égypte* 39 (1964) 126-146.

ROCHETTE, B., "Traducteurs et traductions dans l'Égypte gréco-romaine", *Chronique d'Égypte* 69 (1994) 313-322.

ROCHETTE, B., "Grecs et Latins face aux langues étrangères. Contribution à l'étude de la diversité linguistique dans l'antiquité classique", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 73, 1 (1995) 5-16.

ROCHETTE, B., "Sur le bilinguisme dans l'Égypte gréco-romaine", *Chronique d'Égypte* 71 (1996a) 153-168.

ROCHETTE, B., "Parce que je ne connais pas bien le grec", P. Col. Zenon II 66", *Chronique d'Égypte* 71 [fasc. 142] (1996b) 311-316.

ROUSSEAU, P., *Pachomius. The Making of a Community in Fourth Century Egypt*, Berkeley, 1978.

ROUSSEL, P., *Les cultes égyptiens à Délos du III^e siècle av. J.C.*, Nancy, 1916.

RUBENSON, O., "Griechisch-römische Funde in Ägypten", *Jahrbuch DAI* 17 (1902) 46-49.

SATZINGER, H., "Die altkoptischen Texte", NAGEL, P. (ed.), *Graeco-Coptica*, Halle, 1984, 137-147.

SAUNERON, S.-YOYOTTE, J., "La campagne nubienne de Psammétique II et sa signification historique", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Oriental* 50 (1952) 157-207.

SCHUBART, W., "Ein lateinisch-griechisch-koptisches Gesprächsbuch", *Klio* 13 (1913) 27-38.

SOSIN, J.-MANNING, J.G., "Palaeography and bilingualism: P.Duk. inv. 320 and 675", *Chronique d'Égypte* 78 (2003).

SPOONLEY, P., *Racism & Ethnicity*, Oxford, 1988.

SWIDEREK, A., "Hellénion de Memphis. La rencontre de deux mondes", *Eos* 51 (1961) 55-63.

SWIDEREK, A., "Sarapis et les hellénomemphites", *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruselas, 1975, 670-675.

TAIT, W.J., "Rush and Reed: the pens of Egyptian and Greek scribes", *Proceedings of the XVIIIth International Congress of Papyrology*, Atenas, 1986, 2, 477-481.

THOMASON S. G.-KAUFMAN, T., *Language Contact. Creolization and Genetic Linguistics*, Berkeley, 1988.

THOMASON, S.G., *Contact Languages. A Wider Perspective*, Washington DC, 1996.

THOMPSON, D. J., *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 1988.

TIMBIE, J., "The state of research on the career of Shenoute of Atripe", PEARSON B. A.-GOEHRING, J. A. (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Filadelfia, 1986, 258-70.

TORALLAS TOVAR, S., "La regla monástica de Pacomio de Tabenesi", *Erytheia* 22 (2001a) 7-22.

TORALLAS TOVAR, S., "Las lenguas de Egipto: Griego y Copto en contacto", *Interlingüística* 11 (2001b) 380-385.

TORALLAS TOVAR, S., *Gramática de Copto Sabídico*, Madrid, 2001c.

TORALLAS TOVAR, S., "El contacto de lenguas en Egipto: préstamos léxicos egipcios en griego", *Memoria de los Seminarios de Filología e Historia, CSIC 2002*, Madrid, 2002, 115-122.

TORALLAS TOVAR, S., "La situación lingüística de las comunidades monásticas en el Egipto de los siglos IV y V", *Collectanea Christiana Orientalia* 1 (2003) 233-245.

TORALLAS TOVAR, S., "Lexical Interference in Greek in Byzantine and Early Islamic Egypt", SJPSTEIJN, P.M.—SUNDELIN, L. (eds.), *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*, Leiden, 2004a, 143-178.

TORALLAS TOVAR, S., "The context of loanwords in Egyptian Greek", BÁDENAS, P.—TORALLAS TOVAR, S.—LUJÁN, E.R.—GALLEGO, M.A., *Lenguas en Contacto: el testimonio escrito*, Madrid, 2004b, 57-67.

VAN DER HORST, P.W., *Chaeremon: Egyptian priest and stoic philosopher: the fragments collected and translated with explanatory notes*, Leiden, 1984.

VAN MINNEN, P., "The Performance and Readership of the Persai of Timotheus", *Archiv für Papyrusforschung* 43 (1997) 246-260.

VERGOTE, J., *Grammaire copte*, Lovaina, 1973.

VERGOTE, J., "Bilinguisme et calques (translation loan-words) en Égypte", *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Nápoles, 1984, III 1385-1389.

WATZINGER, C., *Griechische Holzsarkophage aus der Zeit Alexanders des Großen*, Leipzig, 1905.

WEINREICH, U., *Languages in Contact. Findings and Problems*, Nueva York, 1953.

WILCKEN, U., "Die griechischen Denkmäler vom Dromos des Serapeums von Memphis", *Jahrbuch DAI* 32 (1917) 149-203.

WIPSYCKA, E., "Le degré d'alphabétisation en Égypte Byzantine", *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984) 279-96.

YOUNG, D.W., "A Monastic Invective against Egyptian Hieroglyphs", YOUNG, D.W. (ed.), *Studies Presented to H. J. Polotsky*, Beacon Hill, 1981, 348-360.

YOUTIE, H.C., "ΥΠΟΓΡΑΦΕΥΣ, the Social impact of Illiteracy in Graeco-Roman Egypt", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 17 (1975) 201-221.

YOYOTTE, J., "Potasimto de Pharbaïtos", *Chronique d'Égypte* 28 (1953) 101-106.

Este volumen número 11 de las Series Minor de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, se acabó de imprimir en los talleres de Arts Gràfiques Bobalà de Lleida el día 4 de octubre de 2005, festividad de San Francisco de Asís.

SERIES MAIOR

- BASTARDAS I RUFAT, Maria Reina, *La formació dels col·lectius botànics en la topontmíia catalana*, 1994, 337 pàgs.
- RIQUER, Alexandra de, *Teodulfo de Orleans y la epístola poètica en la literatura carolingia*, 1994, 285 pàgs.
- DARDER LISSÓN, Marta, *De nominibus equorum circensium. Pars occidentis*, 1996, 402 pàgs., XVI làms.
- RIPOLL LÓPEZ, Gisela, *Torèutica de la Bètica (siglos VI y VII d.C.)*, 1998, 397 pàgs., 51 figs., XLIII làms.
- RIPOLL, G.; i J. M. GURT (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, 2000, 620 pàgs., 119 figs.
- DURAN, Mairé; i Eulàlia DURAN (curadors), *Joan Baptista Anyés, Obra profana. Apologies, València 1545*, coedició amb la UNED, 2001, 448 pàgs., 3 figs.
- ROQUÉ, Lluís; i Joan VERNET (curadors), *Alcorán. Traducció castellana de un morisco anónimo del año 1606*, coedició amb la UNED, 2001, 413 pàgs.
- RIPOLL PERELLÓ, Eduard, *Abate H. Breuil, antologia de textos*, coedició amb la UNED, 2002, 402 pàgs., 74 figs.
- ROMEU I FIGUERAS, Josep, *De Salvador Espriu a joves poetes. Crítica i lectures de poemes*, 2003, 192 pàgs.

SERIES MINOR

- RUIZ DOMÈNEC, José Enrique, *Cruzando los Pirineos en la Edad Media*, 1999, 62 pàgs.
- FERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge, *La Universitat, un repte de futur*, 2000, 45 pàgs.
- OLIVAR, Alexandre, *Homilies de les misses d'inauguració dels cursos acadèmics (1987-2000)*, 2001, 97 pàgs.
- RIU, Manuel, *Mosén Joan Melet i Serra (1879-1958), un misionero catalán en Chile*, 2002, 82 pàgs.
- BUTINYÀ JIMÉNEZ, Júlia, *Del «Griselda» català al castellà*, 2002, 100 pàgs.
- RIQUER, Isabel de; i Maricarmen GÓMEZ MUNTANÉ, *Las canciones de Sant Joan de les Abadesses. Estudio y edición filológica y musical*, 2003, 94 pàgs.
- RIQUER I MORERA, Martí de, *La leyenda de Galcerán de Pinós y el rescate de las cien doncellas*, 2004, 63 pàgs.
- MAS I SOLENCH, Josep M., *Bibliografía del Dr. Josep M. Font i Rius*, 2005, 62 pàgs.

