

# LA MUERTE DE ESOPPO Y EL MITO DE NEOPTÓLEMO: ¿UN CASO DE PARODIA MÍTICA?\*

## THE DEATH OF AESOP AND THE MYTH OF NEOPTOLEMUS: A CASE OF MYTHICAL PARODY?

Stefano ACERBO\*\*  
Universidad Complutense de Madrid

**RESUMEN:** La muerte de Esopo se ha comparado a menudo con la de Neoptólemo, también asesinado en Delfos, de suerte que las semejanzas ente ambos relatos han llevado recientemente a los investigadores a sugerir que la historia sobre el fabulista pudo surgir como parodia de un mito oficial de origen delfico. Sin embargo, el presente artículo pretende demostrar que esta hipótesis no presta la debida atención a las diferencias existentes tanto dentro de las tradiciones biográficas sobre Esopo como entre estas y las referidas a Neoptólemo. El análisis de las diferentes variantes demuestra que la biografía de Esopo ha ido asumiendo progresivamente una forma parecida al mito, a través de un proceso de transformación en gran parte independiente de las tradiciones sobre Neoptólemo. Los posibles efectos cómicos ofrecidos por la comparación entre dos personajes tan diferentes se encuentran solo en época imperial, en la obra de un autor muy peculiar, como es Ptolomeo Queno, que se vale de esta semejanza con fines paródicos.

**PALABRAS CLAVE:** *Vida de Esopo*, parodia mítica, culto heroico, Delfos, Píndaro.

**ABSTRACT:** Aesop's death has often been compared to that of Neoptolemus, who was also killed at Delphi, so that their similarities have recently led to the hypothesis that the story about the fabulist may have originated as a parody of an official Delphic myth. However, this article aims to show that this hypothesis does not sufficiently address the differences both within the various biographical traditions about Aesop and between them and those of Neoptolemus. The analysis of the different variants shows that Aesop's biography has gradually become more similar to the Neoptolemus myth, following a process of transformation largely independent of the traditions about the hero. The possible comic effects of comparing two such different characters were only used for parodic purposes in imperial times by a very peculiar author, Ptolemy Chennos.

**KEYWORDS:** *Aesop's life*, mythical parody, hero cult, Delphi, Pindar.

\* Este trabajo se ha realizado en el marco de las actividades del proyecto «Transformaciones de los mitos

griegos: parodia y racionalización» (PID2019104998-GB-I00).

\*\* **Correspondencia a / Correspondence to:** Stefano Acerbo, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, plaza Menéndez Pelayo, s/n (28040 Madrid) – sacerbo@ucm.es – <http://orcid.org/0000-0003-0734-0190>.

**Cómo citar / How to cite:** Acerbo, Stefano (2024), «La muerte de Esopo y el mito de Neoptólemo: ¿un caso de parodia mítica?», *Veleia*, 41, 33-47. (<https://doi.org/10.1387/veleia.24845>).

Recibido: 27 mayo 2023; aceptado: 07 julio 2023.

ISSN 0213-2095 - eISSN 2444-3565 / © 2024 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia  
Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

## INTRODUCCIÓN, EL «STATUS QUAESTIONIS»: ΦΑΡΜΑΚΟΣ Y PARODIA MÍTICA

Algunas veces las imágenes y elementos que aparecen en los relatos míticos pueden encontrarse también en narraciones que no pertenecen al pasado mitológico. Los cultos heroicos dedicados a poetas, atletas o sabios a menudo se acompañan de historias que presentan una estructura muy parecida a la de los mitos<sup>1</sup>. El relato de la muerte de Esopo en Delfos<sup>2</sup> nos ofrece un ejemplo, ya que contiene muchos temas propios de la mitología heroica. Así, se cuenta que en su visita al santuario de Delfos Esopo entró en conflicto con los delfios, que según la tradición le dieron muerte y que, más tarde, tuvieron que pagar una compensación por su delito, que, según algunas fuentes, implicaba la institución de un culto heroico y el castigo de los dioses.

A partir del influyente estudio de Anton Wiechers (1961), los investigadores a menudo han establecido una comparación entre este relato y las tradiciones sobre la muerte de Neoptólemo/Pirro. Según Wiechers (1961, 43-49), además de haber sufrido una muerte violenta en Delfos, los dos habrían sido juzgados culpables de un robo en el templo de Apolo<sup>3</sup> y sometidos a la forma de ejecución propia de los φαρμακοί en virtud de la intervención directa del dios Apolo<sup>4</sup>. A pesar de las posibles influencias recíprocas, según el filólogo alemán estas similitudes se explicarían a partir de un origen común: tanto el relato de la muerte de Esopo como el de Neoptólemo serían dos etimologías distintas de un mismo rito de φαρμακεία, históricamente practicado en Delfos, en un contexto parecido al de las Targelias de Atenas. Aunque esta última hipótesis no ha gozado de mucha consideración<sup>5</sup>, ya que no hay prueba alguna de que haya existido un rito de φαρμακεία en Delfos, la idea de Esopo y Neoptólemo como φαρμακοί sí que ha tenido un gran éxito, sobre todo en la formulación que le dio Gregory Nagy en su famosa obra *The Best of the Achaeans*<sup>6</sup>.

Nagy (1979, 119-121; 302-303) reconocía tanto en el relato de Esopo como en el de Neoptólemo un esquema según el cual al antagonismo con el dios en el mito le corresponde una simbiosis en el culto. Tanto Neoptólemo como Esopo son asesinados porque se los considera como enemigos del dios, pero después obtienen un culto heroico dentro del santuario de ese mismo dios. Los relatos de las muertes de Esopo y Neoptólemo serían, por lo tanto, los *aitía* de sus respectivos cultos heroicos (id. 306-308). Sin embargo, la existencia de un culto heroico en Delfos en honor del

<sup>1</sup> Las noticias sobre cultos heroicos dedicados a poetas fueron recogidas por Clay 2004.

<sup>2</sup> Los antiguos creían que Esopo vivió en el siglo vi. Sobre la cronología de Esopo en las fuentes antiguas véanse Luzzatto 1988, 429-430 y Konstantakos 2013, 362.

<sup>3</sup> Aristófanes (V. 1446-1448) ya conocía la historia según la cual Esopo habría sido acusado injustamente de robar una copa del dios. Wiechers interpreta como un caso de *ιεροσυλία* la tradición mítica que atribuye a Neoptólemo la voluntad de atacar el santuario del dios (Paus. 10.7.1; Str. 9.3.9). Según Sch. Pi. N. 7.48, Aristarco y Aristodemo afirmaban que los habitantes de Egina pensaban que el *Peán* 6 de Píndaro presentaba a Neoptólemo como culpable de *ιεροσυλία*; véase Rutherford 2001, 321-323.

<sup>4</sup> Según la versión G de la *Vida de Esopo*, Apolo estaba enojado con Esopo por haber dedicado una estatua de sí mismo junto con las de las Musas (127). En un papiro del siglo vii d.C. (*P. Ross-Georg.* 1.18,

21-23), Apolo participa activamente en el desarrollo del plan contra Esopo. En las otras fuentes, por el contrario, Apolo no interviene y, en algunos casos, parece desempeñar un papel favorable a Esopo. Según Himerio (13.5 = T 30 Perry) y Zenobio (1.47 = T 27 Perry), Esopo es un hombre piadoso y, por tanto, amado y vengado por el dios. La ira del dios también es mencionada por Libanio (*Or.* 24.31 = T 28). En la biografía del *P. Oxy.* XV 1800, el oráculo del dios invita a los delfios a apaciguar la ira de Esopo. Ferrari 1997, 12-20 pensaba que el contraste entre Apolo y Esopo era un elemento creado por la versión G de la *Vida de Esopo*. En el caso de Neoptólemo, ya en el *Peán* 6 Apolo decide castigar al héroe por haber matado a Príamo (113-114).

<sup>5</sup> La existencia de este ritual ha sido aceptada por Adrados 1979, 105-107 y West 1983, 117.

<sup>6</sup> En realidad, la interpretación de Esopo como φαρμακός es muy problemática y no parece resistir un análisis detallado; véase Acerbo 2022.

fabulista es, como mínimo, improbable, como ya reconoció Leslie Kurke (2011, 75)<sup>7</sup>. El trabajo de Kurke tiene el mérito de haber separado el esquema narrativo del *φαρμακός* de la idea de un culto o un ritual históricamente practicado en Delfos, así como de haber reconocido en la tradición biográfica sobre Esopo un punto de vista externo al santuario. Como veremos en detalle más adelante, la estudiosa destaca las similitudes entre una versión concreta de la muerte de Esopo, que conocemos gracias a un importante fragmento papiráceo, y las alusiones a la muerte de Neoptólemo en los poemas de Píndaro. En su opinión, la biografía de Esopo sería una parodia del mito de Neoptólemo, que representaba el punto de vista oficial del santuario delfico. Esta parodia expresaría una crítica popular a la autoridad del Apolo delfico, reflejo de una cultura aristocrática contrapuesta a los impulsos igualitarios de las *πόλεις* clásicas (id. 85-94).

En este artículo, mi propósito es el de reconsiderar las semejanzas entre los dos relatos a partir de un examen de las diferentes fuentes antiguas. Tal análisis permitirá apreciar cómo estas semejanzas son en gran medida el resultado de un proceso histórico en el cual la parodia no parece haber desempeñado un papel importante. Únicamente un autor de época imperial, con fama de falsario, creará un relato ficticio en el que la comparación entre el relato de la muerte de Esopo y el mito de Neoptólemo se utiliza con finalidad cómica.

#### LA MUERTE DE NEOPTÓLEMO EN LA *ANDRÓMACA* DE EURÍPIDES Y EN LAS TRADICIONES BIOGRÁFICAS MÁS ANTIGUAS SOBRE ESOPPO

De la misma manera que no existe una sola versión canónica de un mito, también los relatos de las fuentes que mencionan la muerte de Esopo presentan entre ellas diferencias profundas. En otra publicación he intentado mostrar cómo las fuentes permiten distinguir con claridad, por un lado, una tradición que no implica la institución de un culto heroico, que está atestiguada por Heródoto (2.134), la fuente más antigua, y por Plutarco (556F-557A), un autor que tenía acceso a tradiciones delficas muy anteriores a su época, y por otro, una segunda tradición, atestiguada en la mayor parte de las fuentes helenísticas e imperiales, que acaba con la institución de un culto en honor al famoso fabulista<sup>8</sup>. También dentro de esta segunda tradición existen, a su vez, diferencias acerca de las razones de la disputa entre Esopo y los delfios<sup>9</sup>, de la manera en la que se le da muerte<sup>10</sup> o sobre el castigo infligido por los dioses<sup>11</sup>. Sin embargo, algunos elementos parecen ser constantes a lo largo de la tradición, por lo menos a partir de Aristófanes. En las *Avispas* se alude a algunos elementos clave de la historia: según el texto del comediógrafo, Esopo fue acusado por los delfios de haber robado una copa que pertenecía a Apolo. Al parecer, habría sido en esta ocasión cuando

<sup>7</sup> Véase *infra*.

<sup>8</sup> Véase Acerbo 2022, 39-41.

<sup>9</sup> Esopo reprocha a los delfios que no cultiven la tierra y vivan solo de sacrificios al dios (Sch. Ar. V. 1446 = T 21 Perry) o critica la voracidad con la que se reparten la carne de las víctimas (*P.Oxy.* XV 1800 Col. ii ll. 4-20 = T 25; *PSI* 1094, l. 13-14 = T 26 Perry). Según *Vit.Aesop.* GW 124, Esopo empezaría a ofender a los delfios tras no recibir ninguna compensación.

<sup>10</sup> La versión más extendida es que los delfios lo condenaron a muerte arrojándolo por un precipicio (*JG* XIV 1297, col. II 15-18 = T 10 Perry; *Sud.* ai 334 = T 3 Perry;

*Sud.* ε 1909 = T 31 Perry; *Vit.Aesop.* GW 132; 141; Him. 13.5 = T 30 Perry; Sch. Luc. *Phal.* 1.6 = T 32 Perry). Otra tradición, como veremos, añade también la lapidación y presenta el acto como una reacción inmediata por parte de los delfios y no como la ejecución de una condena (*P.Oxy.* XV 1800 Col. ii ll. 19-22 = T 25 Perry; *PSI* l. 1094, 13-14 = T 26 Perry).

<sup>11</sup> Se menciona el hambre (*Lib. Or.* 24.31 = T 28) o la peste (*P.Oxy.* XV 1800 Col. ii l. 23 = T 25; *Vit.Aesop.* GW 142). En algunos casos no se especifica qué castigo sufrieron los delfios (Him. 13.5 = T 30 Perry; *Zen.* 1.47 = T 27 Perry).

contó la fábula del águila y el escarabajo (1446-1448), cuya moraleja claramente indica que la acusación era injusta y alude, con toda probabilidad, a un futuro castigo para los delfios<sup>12</sup>.

Aristófanes y su público conocían, por lo tanto, un relato que presentaba ya la estructura básica que comparten la mayoría de las fuentes. Esta estructura parece estar definida por una forma marcadamente jurídica e institucional, con una acusación y una ejecución pública, en lugar de un simple asesinato. Este carácter jurídico e institucional aparece en su forma más desarrollada en la *Vida de Esopo*: en este relato novelesco, los magistrados de los delfios deciden matar a Esopo con un engaño (127): algunos habitantes de Delfos lo arrestan y lo llevan a la prisión (128) y, finalmente, sentencian su condena por medio de una votación, con la acusación de ser *ιερόσυλον καὶ βλάσφημον* (132)<sup>13</sup>. La *Vida de Esopo* es una obra con una compleja tradición textual abierta<sup>14</sup>, que conocemos a través de diferentes recensiones que se remontan, por lo menos, a la edad imperial y en las que se entremezclan noticias antiguas con anécdotas y episodios extraídos de las biografías de otros sabios, poetas o filósofos<sup>15</sup>. Sin embargo, en este caso es posible que ya Aristófanes conociera una versión parecida a la de esta novela biográfica, en la que Esopo era condenado en un verdadero juicio legal: en las *Avispas* la historia de la muerte de Esopo es mencionada por Filocleón, en su propia defensa, precisamente cuando quiere eludir las acusaciones de los denunciantes que quieren llevarlo a juicio.

La forma jurídica, institucional, y el carácter premeditado de las acciones que llevan a los delfios a matar a Esopo difieren considerablemente de las formas que adopta la muerte de Neoptólemo que, en casi todas las otras versiones del mito que conservamos, es asesinado durante una pelea<sup>16</sup>. Sin embargo, Anton Wiechers (1961, 44) vislumbraba una estrecha relación entre los dos episodios a partir del relato de la muerte de Neoptólemo que se encuentra en la *Andrómaca* de Eurípides (1085-1165). Se trata de una versión muy elaborada, que se aparta de todas las demás tradiciones<sup>17</sup>, incluso de la que el mismo Eurípides ofrece en su *Orestes* (1653-1657). En la *Andrómaca*, como veremos, el asesinato es algo preparado y buscado por los delfios: mientras Neoptólemo quema a las víctimas sacrificiales delante del oráculo, un grupo de hombres armados, entre los cuales se encuentra Orestes, le asalta y los delfios empiezan a lanzar piedras contra él, hasta que, después de haberse defendido durante un largo tiempo, cae bajo una lluvia de lanzas, flechas, piedras y cuchillos. Wiechers (1961, 44) veía en la muerte por lapidación y en la participación de toda la

<sup>12</sup> La fábula del águila y el escarabajo, mencionada por Aristófanes también en otros dos contextos (*Pax* 129-134; *Lys.* 695), está presente en el corpus de las fábulas esópicas transmitidas por las principales tradiciones manuscritas (T 3 Perry). Ya en las *Avispas* Filocleón la menciona para indicar que será vengado (Sommerstein 1983, 243; Van Dijk 1997, 195-197; Biles y Olson 2015, 495). En la intención de Esopo, el débil escarabajo representa su situación, ultrajado injustamente por los delfios igual que el escarabajo es ultrajado por el águila. La venganza final del escarabajo, que llega a incomodar a Zeus para destruir los huevos del águila, se puede entender como la amenaza de una futura venganza que golpeará a los delfios por la injusticia que han cometido.

<sup>13</sup> Aristóteles conocía los mismos términos de acusación. Heraclides Lembo, en su epitome de la *Constitución de los magnesios*, afirma que Esopo fue matado ἐπι ιεροσυλίᾳ (FHG 219; T 22 Perry).

<sup>14</sup> Véase Ruiz-Montero 2014, 256-257; Konstantakos 2013, 358.

<sup>15</sup> Holzberg 2002, 78-79.

<sup>16</sup> Las diferentes versiones de la muerte de Neoptólemo son clasificadas en cinco grupos diferentes por Fontenrose 1960. Como reconoce Suárez de la Torre 1997, 155, Neoptólemo muere siempre en el templo de Apolo a manos del propio Apolo, o de uno de los asistentes del templo o de Orestes.

<sup>17</sup> En esta versión Neoptólemo visita el santuario dos veces, una primera para saquearlo y una segunda para enmendar la ofensa a Apolo. Esta duplicación parece más bien artificial y una invención introducida por Eurípides. En general, todo el relato de la muerte probablemente haya sido creado por Eurípides; véase Stevens 1971, 6; Gantz 1993, 692-693.

comunidad dos elementos que Neoptólemo tiene en común con Esopo y que, a su vez, reenvían al rito del *φάρμακός*. Sin embargo, en realidad Neoptólemo en la *Andrómaca* no es propiamente lapidado, sino golpeado con armas de diferentes tipos. Tampoco Esopo muere por lapidación, sino que, por el contrario, normalmente es arrojado por un precipicio<sup>18</sup>. La participación colectiva, por su parte, sí es algo que realmente acerca el relato de Eurípides al episodio de la muerte Esopo. En ambos casos se menciona una reunión de los magistrados de los delfios, pero la situación en uno y otro relato es muy distinta: en el caso de Neoptólemo esta reunión aparece mencionada solo en la *Andrómaca* y, por lo tanto, parece haber sido introducida por Eurípides, cuya versión de la muerte del héroe, probablemente, ha sido creada para desacreditar a los delfios y a Orestes<sup>19</sup>. Sin embargo, la intervención de los magistrados de los delfios en la *Vida de Esopo* (127) parece corresponder plenamente al carácter jurídico e institucional que, como hemos visto, presentaba ya en Aristófanes el relato de la muerte del fabulista. Se puede, entonces, pensar que este elemento, en su origen, pertenecía solo a la biografía de Esopo y que la narración de la *Andrómaca*, con toda probabilidad una creación de Eurípides y no una versión tradicional, se inspiró en las tradiciones ya existentes sobre la muerte del fabulista<sup>20</sup>. En consecuencia, los detalles que, según Wiechers, demostrarían una estructura común de los dos relatos no serían un elemento estructural de la historia en el caso de Neoptólemo, sino el resultado de una innovación por parte de Eurípides. Sin embargo, el hecho de que el poeta pudiera inspirarse precisamente en el relato de Esopo indica que la muerte de ambos personajes en Delfos era ya un aspecto en común suficiente para aproximar los dos relatos, y que podía justificar una relación entre ellos desde la época clásica. Sin embargo, en este caso la dirección de la influencia parece haber ido en sentido contrario respecto a lo que normalmente se supone: no sería el relato de Esopo el que se inspira en el mito de Neoptólemo, sino que es más bien una versión marcadamente no tradicional de este mito la que parece haber tomado elementos de la biografía del fabulista.

#### LA BIOGRAFÍA DEL PAPIRO *P.Oxy. XV 1800*

Aunque normalmente los relatos de la muerte de Esopo difieren en manera considerable del mito de Neoptólemo, una biografía conservada a través de un papiro ofrece una versión muy diferente de la conocida por Aristófanes, que presenta muchos puntos de contacto con la historia del hijo de Aquiles. Entre las biografías de personajes históricos y míticos que podemos leer en *P.Oxy. XV 1800*, una parte de una columna de texto transmite el final de una vida de Esopo, con la descripción de los acontecimientos sucedidos en Delfos. En este caso, la muerte se presenta como una reacción inmediata de los delfios a las críticas de Esopo hacia ellos, sin que se mencione una falsa acusación o algún otro elemento que pueda indicar una premeditación. Irritados con el fabulista, muchos de los presentes lo golpean con piedras y lo hacen caer por un precipicio (20-22). La razón de la disputa, como en la mayor parte de las fuentes, es la actitud crítica de Esopo hacia los delfios, cuyas prácticas sacrificiales hace esta vez objeto de su sarcasmo. El texto del papiro describe de manera vívida y casi grotesca su voracidad a la hora de repartir la carne de un sacrificio:

<sup>18</sup> Véase nota 10.

<sup>19</sup> Stevens 1971, 6.

<sup>20</sup> El episodio de la muerte de Esopo debía de ser muy conocido en las últimas décadas del siglo v a.C. en

Atenas. La manera en la que Aristófanes alude al episodio en las *Avispas* implica que el público podía reconstruir los hechos a partir de pocos indicios; véase Hall 2013, 293; Biles y Olson 2015, 494.



ἐπὰν εἰς ἐλθῆι | τ[ις] τῷ θεῷ θυσιάσ[ων ο]ἱ Δελφ[ο]ῖ περι[ι]εστήκασι τὸν βωμ[ὸ]ν ὑφ' ἑαυτοῖς μαχαίρας | κομίζοντες σφαγιασμένον δὲ τοῦ ἱερέως καὶ | δεῖραντος τὸ ἱερεῖον καὶ | τὰ πλάγχνα περιεξελομένου οἱ περιεστώτες ἔκαστος ἦν ἂν ἰσχύσει | μοῖραν ἀποτεμνόμενος | ἄπεισιν, ὡς πολλάκις τὸν | θυσιάσαντα αὐτὸν ἄμοιρον ἀπι<έ>να. [...] (fr. 1 col. ii 5-17 ed. de Kreij, Meccariello *FGrHist* 1139 F. 2 C).

«Cada vez que alguien entra a ofrecer sacrificios al dios, los delfios, llevando cuchillos encima, rodean el altar. Cuando el sacerdote ha sacrificado y desollado a la víctima y le ha quitado las vísceras, cada uno de los espectadores corta la porción que puede y se va, de modo que a menudo la persona que ofreció el sacrificio se va sin una porción.»<sup>21</sup>

También los escasos fragmentos de un escolio a Calímaco, de nuevo transmitido a través de un papiro (*PSI* 1094)<sup>22</sup>, parecen relacionar la muerte de Esopo con las prácticas sacrificiales de los delfios, pues en ellos aparece mencionada una μάχαιρα.

Esta crítica sobre los sacrificios entre los delfios ha sido relacionada por parte de Nagy (1979, 125-126) y, sobre todo, de Kurke (2011, 72-94), con la muerte de Neoptólemo, en particular en la manera en que se refiere a ella Píndaro en su *Nemea* 7 y su *Peán* 6. Según la segunda, las versiones ofrecidas por Píndaro de la muerte de Neoptólemo, que acaban con la presencia del héroe en el santuario, expresarían el punto de vista oficial del oráculo y legitimarían el orden en el que se desarrollan los sacrificios en Delfos. De este modo, la tradición biográfica de Esopo, al burlarse de estos mismos sacrificios, parodiaría el mito oficial y expresaría una actitud contraria a la autoridad delfica.

Como hemos dicho, la descripción del *P. Oxy.* XV 1800 muestra la voracidad de los delfios de un modo casi grotesco, al representarlos rodeando el altar con el cuchillo levantado. Sin embargo, el *Peán* 6 de Píndaro ofrece una referencia muy vaga a la razón de la disputa entre Neoptólemo y los asistentes del santuario: en este caso Neoptólemo muere a manos de Apolo, enfadado con él por el asesinato de Príamo:

ἀμφιπόλοισ δὲ  
μ]υριάων<sup>23</sup> περὶ τιμῶν  
δηρι]αζόμενον κτάνεν  
<έν> τεμέ]νεϊ φίλω γᾶς παρ' ὀμφαλὸν εὐρύον (117-120)

«mientras con los asistentes  
por innumerables honores  
discutía, lo mató [Apolo]  
en su propio santuario, junto al ancho ombligo de la tierra.»

Según Kurke, este texto reflejaría la versión oficial en Delfos de la historia y deliberadamente evitaría insistir sobre los aspectos más concretos del sacrificio. En este contexto, el término τιμαί sería, según ella, una manera vaga y abstracta de aludir a la cuestión de la distribución de los sacrificios, llevando hasta el extremo su valor simbólico, es decir, la repartición de honores y prerrogativas entre hombres y dioses (Kurke 2011, 79). Sin embargo, hay que decir que esta interpretación,

<sup>21</sup> Todas las traducciones al español de textos griegos son propias.

<sup>22</sup> El hecho de que el escolio mencione esta versión de la historia no significa que se encontrase también en el texto original de Calímaco, como supone Kurke (2011, 68 n. 43).

<sup>23</sup> El espacio del papiro implica que la lectura correcta sea μυριάων y no κυρίων, como a veces se ha propuesto; véase Ferrari 2000, 313. Véase también Rutherford 2001, 313 y Cannatà Fera 2020, 453.

aunque sea la más probable y común<sup>24</sup>, no es la única posible. Así, el sentido de *τιμαί* ha sido interpretado también como una referencia a la tarifa para consultar el oráculo<sup>25</sup>.

El texto de la *Nemea 7*, por el contrario, es más explícito. Se trata de una versión más favorable al hijo de Aquiles: esta vez Neoptólemo ha venido a Delfos para ofrecer al dios parte del botín de Troya y su muerte no es atribuida al dios Apolo, sino a un hombre cuyo nombre no se menciona<sup>26</sup>.

ῥχετο δὲ πρὸς θεόν,  
κτέατ' ἄγων Τροΐαθεν ἀκροθινίων·  
ἵνα κρεῶν νιν ὑπὲρ μάχας  
ἔλασεν ἀντιτυχόντ' ἀνήρ μαχαίρα.  
βάρυνθεν δὲ περισσὰ Δελφοὶ ξεναγέται (Pi. N. 7.40-43)

«Entonces fue a visitar al dios,  
llevando consigo objetos del más preciado botín de Troya.  
Allí, cuando se vio envuelto en una disputa sobre las carnes del sacrificio,  
un hombre le golpeó con una espada.  
Los de Delfos, que lo hospedaban, estaban muy apenados.»

En este caso, Píndaro menciona la lucha por las carnes sacrificiales y un cuchillo. Sin embargo, según Kurke (2011, 81), también esta versión reflejaría el punto de vista oficial del santuario, ya que los delfios son exonerados de la culpa de haber matado a Neoptólemo. El héroe muere tras ser atacado por un hombre cuyo nombre queda sin mencionar, mientras que los delfios, de quienes se dice que lo habían hospedado (*ξεναγέται*), lamentan su muerte.

La comparación entre la cruda imagen de la voracidad de los delfios en el texto del papiro de Oxirrinco y la escena tan distinta que ofrecen los versos de Píndaro ha llevado a Leslie Kurke a pensar que los relatos sobre la muerte de Esopo serían una parodia del mito oficial delfico de Neoptólemo.

Esta teoría, sin embargo, aunque resulta muy atractiva, presenta muchos problemas. En primer lugar, como hemos visto, la biografía conservada por el papiro presenta un relato muy diferente de la tradición ya conocida por Aristófanes y atestiguada en la mayoría de las fuentes. Por lo tanto, aunque aceptásemos la idea de una parodia explícita del mito de Neoptólemo, habría que atribuirle a esta versión concreta del mito, y no a las tradiciones biográficas sobre Esopo en general. Además, el reconocimiento de la existencia de diferentes tradiciones biográficas sobre Esopo no nos permite aplicar a la biografía del *P. Oxy. XV 1800* las conclusiones que Kurke extrae del examen de la versión G de la *Vida de Esopo*. En concreto, el texto del papiro corrobora la enemistad entre Apolo y el fabulista, que, en efecto, atribuye a un oráculo del dios el impulso que condujo a la institución del culto heroico en su honor.

En segundo lugar, la idea de una oposición entre los relatos de la muerte de Neoptólemo y la de Esopo no se corresponde con lo que podemos leer en las fuentes antiguas. La idea de la voracidad

<sup>24</sup> Véase Rutherford 2001, 313-314.

<sup>25</sup> Véase por ejemplo Gantz 1993, 690.

<sup>26</sup> Según los escolios antiguos (Sch. Pi. N. 7.48; 7.64; 7.103), Aristarco y Aristodemo pensaban que Píndaro habría compuesto este poema para revisar la presentación negativa de Neoptólemo en el *Peán 6*, que ha-

bía causado el enfado de la nobleza de Egina. No existe un consenso general sobre la aceptación de esta teoría apologética. Dentro de la vasta bibliografía más reciente sobre el tema se pueden citar, como ejemplo de defensa de esta teoría, Rutherford 2001, 320-338 y, como ejemplo de actitud crítica, Burnett 2005, 185-186.

de los delfios, lejos de ser algo que caracteriza por contraste la muerte de Esopo, aparece también en una versión de la muerte de Neoptólemo transmitida por una fuente casi contemporánea a Píndaro: un escolio al *Orestes* de Eurípides menciona el relato que recogió en su obra *Ferécides de Atenas*:

Φερεκύδης δέ φησι, περὶ παίδων χρησμὸν αἰτοῦντα τὸν Νεοπτόλεμον ἀναιρεθῆναι· ἐπεὶ Νεοπτόλεμος Ἑρμιόνην γαμειτὴν Μενελάου, καὶ ἔρχεται εἰς Δελφοὺς περὶ παίδων χρησόμενος· οὐ γὰρ αὐτῶ ἐγένοντο ἐξ Ἑρμιόνης καὶ ὡς ὄρῃ κατὰ τὸ χρηστήριον κρέα διαρπάζοντας τοὺς Δελφοὺς, ἀφαιρεῖται τὰ κρέα αὐτοῦς, ἑαυτὸν δὲ κτείνει μαχαίρῃ (Sch. E. *Or.* 1654).

«Ferécides dice que Neoptólemo fue asesinado mientras preguntaba al oráculo acerca de sus hijos. Después de que Neoptólemo se casó con Hermione, hija de Menelao, y fue a Delfos a consultar al oráculo sobre sus hijos, pues de Hermione no le nació ninguno, y al ver que los delfios estaban robando carne durante el sacrificio, les quita los trozos de carne y se suicida con una espada.»

El fragmento presenta muy probablemente una corrupción textual: la frase ἑαυτὸν δὲ κτείνει μαχαίρῃ introduciría la idea del suicidio del héroe, un elemento que no se encuentra en ninguna de las otras fuentes y que tampoco en este contexto parece tener sentido. Se ha pensado que quizá en el texto original Neoptólemo era asesinado con un cuchillo, o quizá lo atacaba una persona llamada *Machaira*, mencionada en otras fuentes (Str. 9.3.9 y Apollod. *Epit.* 6.24)<sup>27</sup>. Sin embargo, lo que aquí merece destacarse es el hecho de que la voracidad de los delfios no se oculta en absoluto: el verbo διαρπάζω es muy explícito en este sentido e indica con claridad un verdadero robo de la carne sacrificial<sup>28</sup>.

También en dos escolios de Píndaro, que se refieren a los poemas que hemos visto antes, encontramos un relato muy parecido al que es atribuido a Ferécides:

Νεοπτολέμου θύοντος τοὺς Δελφοὺς ἀρπάζειν τὰ θύματα, ὡς ἔθος αὐτοῖς· τὸν δὲ Νεοπτόλεμον δυσανασχέτως ἔχοντα διακωλύειν· αὐτοὺς δὲ διαχρήσασθαι αὐτὸν ξίφῃ ἔχοντας. (Sch. Pi. *N.* 7.62)

«Dicen que mientras Neoptólemo hacía sacrificios, los delfios estaban robando las ofrendas, según su costumbre; Neoptólemo, enojado, trató de impedirlo, pero ellos, armados con espadas, lo mataron.»

ἦτοι τῶν κ[ρ]εῶν ἃ διαρπαζόντων συνήθως τῶν Δ[ελφ]ῶν ἐδυσχέραине καὶ ἐκώλυε, διὸ καὶ ἀνήριται· ἢ τῶν χρημάτων, ἃ διαρπάζων εἰς ἐκδικίαν τοῦ πατρὸς ἀνήρέθη (Sch. Pi. *Pae.*, 6.118 = P.Oxy. V 841).

«O bien se refiere a la carne, que no fue capaz de soportar que los delfios se apoderaran de ella, como suelen hacer, y trató de impedirlo, a consecuencia de lo cual fue asesinado, o bien se refiere al dinero, del que intentaba apoderarse en recompensa por su padre, por lo cual fue asesinado.»

<sup>27</sup> Schwartz 1888-1891, I 240 editaba el siguiente texto: αὐτὸν δὲ κτείνει Μαχαίρεὺς ὁ τούτων ἱερεὺς. Véase Dolcetti 2004, 74. El texto de los manuscritos es defendido por Pàmias 2008, 135 y Fowler 2013, 559. Sin embargo, el hecho de que el escolio introduzca la cita del pasaje de Ferécides diciendo que Neoptólemo fue matado (ἀναιρεθῆναι) parece una prueba irrefuta-

ble de que la forma en la que el texto se ha transmitido ha sufrido alteraciones.

<sup>28</sup> Según el DGE el verbo διαρπάζω implica una idea de destrucción, que claramente no se ajusta a este contexto, o de robo. Las traducciones propuestas para un contexto no bélico como este son: ‘arrebatar’, ‘robar’, ‘llevarse’.



A la luz de esta evidencia, resulta difícil considerar la voracidad de los delfios en el *P.Oxy.* XV 1800 como una parodia explícita del mito de Neoptólemo. Al contrario, esta voracidad es más bien algo que acentúa las semejanzas entre el mito de Neoptólemo y la versión de la muerte de Esopo conservada en el papiro. El cuidado que pone Píndaro muestra a la hora de eliminar detalles demasiado concretos acerca de la disputa por el reparto de la carne en Delfos probablemente se deba a su actitud de extremo respeto hacia el Apolo délfico, que los investigadores han reconocido también en otros pasajes de sus obras<sup>29</sup>. La *Nemea* 7, en particular, demuestra la misma actitud hacia el dios que podemos ver en los fragmentos del *P.Oxy.* XV 1800. Como hemos dicho, la biografía del papiro distingue la violencia de los delfios del comportamiento del dios, que, lejos de aprobar la conducta de los habitantes del santuario, los obliga con su oráculo a que tributen un culto heroico a Esopo. Esta diferencia es observada por Suárez de la Torre (1997, 154) también en la *Nemea* 7, que en su opinión demuestra una actitud favorable hacia el dios, pero mucho menos favorable hacia los delfios.

## EL CULTO A ESOPHO

Aunque no aceptemos la idea de una parodia mítica en la biografía de Esopo, las semejanzas entre la versión de la muerte del fabulista en el *P.Oxy.* XV 1800 y la muerte del héroe en el mito de Neoptólemo no parecen casuales. La codicia de los delfios es algo que muchas fuentes coinciden en mencionar<sup>30</sup>, por lo que, teóricamente, el biógrafo habría podido introducir este elemento sin tener que adoptarlo del mito de Neoptólemo; sin embargo, los muchos puntos de contacto entre los dos relatos mencionados por Kurke parecen indicar una relación directa entre ellos. De ahí que podamos asumir razonablemente que el autor de la anónima biografía se inspiró en el caso del hijo de Aquiles para ofrecer una explicación de las causas del enfrentamiento entre el fabulista y los habitantes de Delfos, un elemento muy inestable en la historia, que nunca llegó a adquirir una forma fija en ella. En efecto, las múltiples y diversas explicaciones que ofrecen las fuentes<sup>31</sup> parecen indicar que la razón de este enfrentamiento no estaba clara. La tradición biográfica atestiguada por el *P.Oxy.* XV 1800 probablemente ha recurrido a un elemento extraído del mito de Neoptólemo para proporcionar una motivación que explique la violencia sufrida por el fabulista.

Esta relación con el relato de la muerte del hijo de Aquiles no es algo que caracterice las tradiciones biográficas sobre el fabulista desde el principio: como hemos visto, las referencias al episodio que nos proporciona Aristófanes no incluyen la idea de un altercado por causa de los sacrificios, sino que aluden a una versión muy parecida al relato que encontramos en la *Vida de Esopo*. Es muy probable, pues, que la semejanza entre los dos relatos se haya hecho más fuerte a lo largo del tiempo, a partir de la evolución de las tradiciones sobre el fabulista. En este contexto, un elemento

<sup>29</sup> Véase Athanassaki 2009.

<sup>30</sup> Un fragmento de comedia antigua ya se burla del hecho de que haya que ofrecer mucha carne para consultar el oráculo (*Comica Adespota* fr. 460 Kock). La codicia de los delfios incluso dio lugar a una expresión proverbial, «el cuchillo de Delfos», que, como explica Zenobio, se aplicaba a las personas que quieren sacar provecho de todo (Leutsch-Schneidewin I.393, no. 94).

Según Kurke (2011, 55-56), estos textos ejemplificarían una crítica popular hacia el santuario, cuya consulta solo estaba al alcance de una élite económica y excluía a buena parte de la población; sin embargo, el estudio detallado de los gastos que requería la consulta del oráculo no parece justificar esta idea (Kyriakidis 2018, 236-238).

<sup>31</sup> Véase nota 9.

que muy probablemente haya contribuido de manera significativa a que se establezca la comparación entre Esopo y Neoptólemo es la idea de un culto heroico dedicado al fabulista en Delfos. A diferencia del culto de Neoptólemo, es muy improbable que Esopo haya gozado realmente de tal privilegio<sup>32</sup>: no disponemos de ninguna prueba arqueológica o literaria que lo indique, aparte de la biografía anónima del *P. Oxy.* XV 1800 y la versión W de la novela de Esopo, que, además, no concuerdan entre sí sobre los detalles de este culto<sup>33</sup>. A su vez, la tradición propiamente délfica, que, como se ha dicho, se refleja en los relatos de Heródoto y Plutarco, no menciona este culto. Plutarco, que, como es sabido, conocía directamente el santuario délfico y sus tradiciones<sup>34</sup>, relaciona la muerte de Esopo con otro detalle topográfico: los delfios habrían cambiado el lugar donde se ejecutaba a los reos de delitos de sacrilegio, que a partir de ahora no será la roca de Hiampia, sino la roca de Aulia o Nauplia (*De sera num.* 557A), una roca que no aparece mencionada en ninguna otra fuente. El hecho de que Plutarco incluya en su relato un detalle topográfico tan raro y marginal hace muy improbable que pudiera haber omitido algo tan importante como un culto heroico, si realmente hubiera existido en Delfos.

En líneas generales, la idea de un culto heroico proporciona a la figura de Esopo un reconocimiento y una legitimación mayor de la que le otorga la versión délfica. En Heródoto y Plutarco, por consejo de Apolo, los delfios ofrecen a un descendiente del antiguo dueño de Esopo una compensación por la muerte del fabulista<sup>35</sup>. Esta compensación impuesta por Apolo, por un lado, demuestra que el dios no considera justa la muerte de Esopo a manos de los habitantes del santuario y, por lo tanto, ofrece una legitimación de la actitud crítica que Esopo mostraba, que no solo es el desencadenante de su muerte en Delfos, sino que también caracterizaba su peculiar sabiduría desde las fuentes más antiguas<sup>36</sup>. Por otro lado, el hecho de que el precio de su muerte sea ofrecido a un descendiente de su dueño subraya su condición de esclavo y el carácter marginal de la sabiduría que Esopo personifica<sup>37</sup>.

Por su parte, la idea de un culto heroico en su honor tiene que haberse originado en un contexto externo a Delfos, en un momento en el que se buscaba una forma de legitimación más completa, que pusiera a Esopo al mismo nivel de otros sabios como Quilón (Paus. 3.16.4)<sup>38</sup> o los grandes poetas como Homero, Hesíodo o Arquíloco, que también recibían culto heroico<sup>39</sup>. Los investigadores han observado un deseo de poner a Esopo en el mismo plano que los Siete Sabios en

<sup>32</sup> La historicidad de un culto heroico en honor de Esopo ha sido negada por Kurke 2011, 93.

<sup>33</sup> *P. Oxy.* XV 1800 habla simplemente de un recinto de piedra y un altar (οἱ δὲ περιτε[χίς]αντες τὸν τόπον [ἐν ᾧ κ]ατέπεσεν βωμό[ν θ' ἰ]δρυσάμενοι 29-34), mientras que la versión W de la *Vida de Esopo* menciona la construcción de un santuario y una estela (ναοποιήσαντες οὖν ἔστησαν αὐτῷ στήλην 142).

<sup>34</sup> Sobre las relaciones de Plutarco con el santuario délfico, véase Casanova 2012. Según Luzzatto 1988, 431-432, el relato de Plutarco derivaría de *hypomnēmata* oficiales del santuario.

<sup>35</sup> En el relato de Heródoto (2.135) los delfios, tras la respuesta del oráculo, enviaron heraldos varias veces para averiguar quién quería una indemnización por la muerte de Esopo (ποινήν τῆς Αἰσώπου ψυχῆς ἀνελέσθαι), y a lo que Plutarco (*De sera num.* 557A) añade que enviaron heraldos a todas las fiestas de Gre-

cia, preguntando quién querría recibir una compensación por Esopo (ὕπερ Αἰσώπου δίκην λαβεῖν). En ambos casos, la compensación es entregada a Yadmón, un descendiente o el nieto del que fuera dueño de Esopo.

<sup>36</sup> La crítica desmitificadora es una de las funciones clave de la fábula esópica; véase Adrados 1979, 11; Zafropoulos 2001, 17-18. Ya Platón utilizaba el modelo de Esopo como vehículo para una crítica o parodia de la sabiduría tradicional; véase Kurke 2011, 325-350, que analiza en particular *Sym.* 215a5-d6; 221d7-222a6; *Gorg.* 472b6-c1 y varios pasajes del *Hippias Mayor*.

<sup>37</sup> Según el derecho ateniense, la compensación económica era la pena prevista en caso de asesinato de un esclavo; ver al respecto Harrison 1968, 169-170.

<sup>38</sup> Sobre la heroización en las biografías de los Siete Sabios, véase Kurke 2011, 112-115, 175 n. 38.

<sup>39</sup> Sobre los cultos heroicos de los poetas, véase Clay 2004.

la Atenas de finales del siglo IV a.C.<sup>40</sup>. Sin embargo, es probable que la tradición de un culto heroico en honor del fabulista, aunque posterior a la tradición delfica sobre su muerte, se hubiera originado ya en el siglo V a.C. En otro lugar he comentado cómo un fragmento de Platón el cómico (fr. 70) muy probablemente aluda a este culto<sup>41</sup>.

Con la inclusión de un culto heroico al final de la historia, la situación de Esopo se hace muy similar a la de Neoptólemo. Los dos reciben un culto en Delfos después de haber sido asesinados en el santuario. Una semejanza tan grande podía favorecer el trasvase de elementos de una tradición a la otra. Ya hemos visto cómo Eurípides, a la hora de crear una nueva versión de la muerte de Neoptólemo, probablemente se haya inspirado en las tradiciones relativas a Esopo. La biografía conservada en el papiro de Oxirrinco XV 1800, por el contrario, parece haber actuado al revés, tomando elementos del mito de Neoptólemo para completar su versión de la muerte de Esopo. Sin embargo, a la hora de adoptar elementos extraídos del mito de Neoptólemo, la tradición biográfica atestiguada en el *P. Oxy.* XV 1800 los adapta al perfil de Esopo: Neoptólemo es un joven guerrero, que, como su padre, se caracteriza por una actitud de constante violencia y, por lo tanto, también su reacción frente a la conducta de los delfios es de tipo violento y físico: Neoptólemo, al verse privado de su parte de carne sacrificial, empieza una pelea con los delfios que termina con su muerte. Por el contrario, Esopo, como hemos destacado, desde las fuentes más antiguas se caracteriza por un aspecto físico débil y deforme y, al mismo tiempo, por una actitud crítica que se basa en el uso de la palabra<sup>42</sup>. Por tanto, tampoco en esta situación reacciona enfrentándose de manera directa con los habitantes de Delfos, sino que se burla de ellos.

El efecto cómico que podría producirse atribuyendo a Esopo características y modalidades de acción típicas de un personaje del todo diferente de él, como Neoptólemo, no aparece aquí aprovechado, sino que Esopo actúa según su caracterización tradicional. No cabe duda de que la comparación entre dos personajes tan diferentes como el terrible guerrero, hijo de Aquiles, y el esclavo cojo y deforme podría haber dado lugar a situaciones cómicas. Bastaba simplemente con atribuir a Esopo algún elemento que fuera propio de las tradiciones sobre Neoptólemo y que de ninguna forma se pudiera adaptar al perfil del fabulista. Sin embargo, el único caso en el que, efectivamente, podemos encontrar una operación de este tipo es el resumen que Focio nos proporciona de la obra de Ptolomeo Queno.

#### PTOLOMEO QUENO Y ESOPPO COMO PARODIA DE NEOPTÓLEMO

Según las informaciones que nos transmite la *Suda* (*Sud.* ε 2004; *Sud.* π 3037), Ptolomeo Queno vivió durante los reinados de Nerón y Adriano. Focio ofrece un largo resumen del contenido de una obra que cita como *Καινὴ ἱστορία* y que normalmente se identifica con el *Περὶ παραδόξου ἱστορίας* que recoge el léxico bizantino. Según parece, la obra era una colección de noticias curiosas de tema mitológico o histórico, relatos increíbles y etimologías raras, propias de

<sup>40</sup> Jedrkwicz 1997, 124 reconoce una explícita voluntad de equiparar a Esopo a los Siete Sabios en la actividad de Demetrio Faléreo. Según un epigrama de Agatías (*AP* 16.332), Demetrio habría puesto una estatua de Esopo frente de las de los Siete Sabios. A esta estatua se refiere muy probablemente Fedro (*II Epil.* 1-4).

<sup>41</sup> Acerbo 2022, 42-50.

<sup>42</sup> La capacidad de utilizar las palabras sirviéndose de las ambigüedades del lenguaje es un tema importante en las tradiciones biográficas sobre Esopo que se puede poner en relación con la filosofía cínica, véase Gómez 2003, 330-331. No es, por lo tanto, una casualidad que la concesión a Esopo de la parresía coincida con su liberación y su afirmación como sabio (*Vit. Aesop.* 89).

un tipo de producción literaria denominada a veces «literatura de simposio»<sup>43</sup>. Desde los más antiguos estudios sobre Ptolomeo, la crítica ha cuestionado la fiabilidad de estas historias, pues no hay duda de que muchas de sus noticias, así como de las fuentes que cita, son inventadas<sup>44</sup>. La técnica de Ptolomeo en muchos casos consiste precisamente en recombinar elementos conocidos de una manera nueva e insólita, transfiriendo detalles y acciones de un contexto a otro o de un personaje a otro, con lo que construye nuevas historias<sup>45</sup>. Esta técnica revela una verdadera actividad creadora, que pertenece más a la categoría de la ficción que de la «falsificación» y que se puede interpretar como un verdadero juego erudito, con un marcado carácter irónico e, incluso, paródico<sup>46</sup>. A la luz de estas consideraciones, es muy difícil tomar en serio la noticia que Ptolomeo nos proporciona sobre Esopo:

Ὡς Αἴσωπος ἀναιρεθεὶς ὑπὸ Δελφῶν ἀνεβίωσε, καὶ συνεμάχησε τοῖς Ἑλλήσι περὶ Θερμοπύλας.

«Dice que Esopo, después de haber muerto a manos de los delfios, volvió a la vida y luchó junto con los griegos en las Termópilas.»

Esta noticia ha sido a menudo incluida entre los pasajes que aluden al hecho de que Esopo pudiera haber vuelto a la vida de alguna forma después de su muerte<sup>47</sup>. No sabemos si Ptolomeo se refiere a la famosa batalla de 479 a.C. o a la batalla de las Termópilas de 279 a.C., durante la invasión de los galos. En cualquier caso, se trata de dos hechos cronológicamente demasiado distantes de la vida del fabulista como para poderse justificar con la idea de que Esopo hubiera regresado después de haber sido asesinado por los delfios. Más bien se podría comparar esta noticia con los abundantes relatos de apariciones sobrenaturales en los campos de batalla que las fuentes griegas recogen. En estos textos, un héroe o un personaje del pasado interviene durante la batalla para después desaparecer<sup>48</sup>. Sin embargo, en el caso de Esopo se trata de una información del todo aislada, ya que, en primer lugar, Esopo no aparece mencionado como guerrero en ningún otro pasaje, y en segundo lugar, porque ninguna otra fuente menciona intervenciones sobrenaturales de héroes en ninguna de las dos batallas de las Termópilas. Además, este no es el único caso en que Ptolomeo habla de una insólita resurrección de un personaje no atestiguada en ninguna otra fuente<sup>49</sup>. Todos estos aspectos nos invitan a considerar esta anécdota como una invención de Ptolomeo. Si bien las fuentes no recuerdan intervenciones sobrenaturales en las Termópilas, son, en cambio, muy conocidos los prodigios durante la batalla de Maratón en las Guerras Médicas y las apariciones de los héroes en defensa del oráculo de Delfos durante la invasión de los galos. En particular, en este segundo caso, Pausanias menciona que, junto con Fílico, Hipéroc y Laódoco, también luchó Pirro/Neoptólemo (1.4.4, 10.23.3). El contraste entre estos héroes y Esopo es muy claro, de suerte que es imposible no advertir un efecto cómico en la idea del deforme y cojo esclavo que lucha como estos guerreros.

<sup>43</sup> Véase Cameron 2004, 135.

<sup>44</sup> Esta es la conclusión a la que llegan después de un largo análisis Cameron 2004, 134-159 y Hose 2008, 196.

<sup>45</sup> Véase Cameron 2004, 153-154.

<sup>46</sup> Por ejemplo, Decloquement 2021, 284 atribuye a Ptolomeo una actitud lúdica y paródica hacia el género de las «Cuestiones homéricas».

<sup>47</sup> Véanse, por ejemplo, Andreassi 2001, 222; id. 2015, 164, n. 64; Litwa 2019, 167.

<sup>48</sup> Sobre los relatos de apariciones sobrenaturales en las batallas, véanse Pritchett 1974, pp. 11-48 y Stramaglia 1999, p. 345 n. 22.

<sup>49</sup> Phot. 151b 29, en este caso Aquiles, tras haber muerto a manos de Pentésilea, vuelve a la vida y mata a su vez a la amazona.

El mismo tono cómico se aprecia en la breve noticia que precede a la resurrección de Esopo en el resumen de Focio. Ptolomeo ofrece aquí una versión del mito de la vid de oro regalada por Zeus a los reyes de Troya en la que cambia algunos de los elementos clave del mito tradicional: el hombre amado por Zeus sería esta vez Príamo mismo, y no Ganimedes. Zeus habría donado la viña de oro a Príamo, quien, a su vez, la habría regalado directamente a Eurípilo y no a su madre, a cambio de su alianza militar. El resultado paródico de estos cambios es evidente: Príamo, que en la tradición mítica es presentado como el anciano padre de muchos hijos, aquí ocupa el lugar de Ganimedes, el eterno efebo amado por Zeus. Además, Eurípilo sería él mismo responsable de su muerte, al aceptar el regalo que lo obliga a participar en la expedición militar. El efecto que crea es el mismo que produciría una variante mítica según la cual Adrasto, y no Erífle, hubiera aceptado el collar de Harmonía.

En el caso de Esopo, es muy probable que Ptolomeo haya aprovechado las similitudes entre los relatos de su muerte y el mito de Neoptólemo para crear una anécdota nueva con un marcado carácter paródico. Para obtener el efecto cómico, Ptolomeo actúa de la manera opuesta a la que había seguido la tradición biográfica atestiguada en el *P.Oxy.* XV 1800. En lugar de adaptar al personaje de Esopo un elemento extraído del mito de Neoptólemo, Ptolomeo le atribuye un elemento que explícitamente contrasta con su representación. El Esopo que lucha en las Termópilas junto con los griegos se puede fácilmente leer como una parodia del fuerte hijo de Aquiles que aparece para defender el santuario de Delfos de la invasión de los galos.

## CONCLUSIONES

Esopo y Neoptólemo son dos personajes muy diferentes que comparten el hecho de haber acabado violentamente sus vidas en Delfos. En ambos casos, el episodio de su muerte es mencionado por muchas fuentes y, en el caso de Esopo, es el detalle biográfico más antiguo del que existen testimonios. Los investigadores modernos a menudo han destacado las semejanzas entre los dos relatos y las han explicado, o bien suponiendo un origen común ritual, o bien considerando la muerte de Esopo como una parodia de la de Neoptólemo. Sin embargo, el análisis que aquí hemos propuesto muestra cómo estas semejanzas son el producto de una evolución de las tradiciones biográficas de Esopo, que, al menos en un primer momento, transcurrió de manera independiente respecto a las tradiciones sobre Neoptólemo. Según todo parece indicar, fue la idea de un culto heroico, ajena a las tradiciones délficas, lo que incrementó la semejanza entre los dos relatos y favoreció la incorporación de elementos del uno en el otro. El papiro *P.Oxy.* XV 1800 ofrece un claro ejemplo de cómo las tradiciones sobre Esopo pudieron inspirarse en el mito de Neoptólemo a la hora de aclarar algunos elementos del relato que todavía no se habían fijado de una forma permanente. Al mismo tiempo, el caso de la *Andrómaca* de Eurípides demuestra cómo el intercambio de temas y motivos podía, en ciertos casos, seguir también la dirección opuesta. Por supuesto, a pesar de estos intercambios de elementos y detalles, las diferencias entre el valiente hijo de Aquiles y el deforme esclavo eran muy evidentes y seguramente eran percibidas también por los antiguos. Sin embargo, entre los textos de que disponemos, solo la fantasía erudita de Ptolomeo Queno parece haber utilizado este contraste para construir el único caso que podemos leer de parodia explícita del mito de Neoptólemo.



## BIBLIOGRAFÍA

- ACERBO, S., 2022, «A murder in Delphi: some remarks on Aesop as pharmakòs and his heroization», *Historia Religionum* 14, 29-55.
- ADRADOS, F. R., 1979, *The 'Life of Aesop' and the Origins of Novel in Antiquity*, QUCC 1, 93-112.
- ANDREASSI, M., 2001, «Esopo sulla scena: il mimo Moicheutria e la Vita Aesopii», *RhM* 144, 203-225.
- ANDREASSI, M., 2015, «The Life of Aesop and the Gospel : Literary Motifs and Narrative Mechanisms», en: S. Panayotakis, G. Schmeling, M. Paschalis (eds.), *Holy Men and Charlatans in the Ancient Novel*, Groningen: Barkhuis, 151-166.
- ATHANASSAKI, L., 2009, «Apollo and his Oracle in Pindar's Epinicians: Poetic representations, Politics and Ideology», en: L. Athanassaki, R. P. Martin, J. F. Miller (eds.), *Apolline Politics and Poetics: International Symposium*, Athena: European Cultural Centre of Delphi, 405-471.
- BILES, Z. P., & S. D. OLSON, 2015, *Aristophanes: Wasps*, Oxford: Oxford University Press.
- BURNETT, A. P., 2005, *Pindar's Songs for Young Athletes of Aigina*, Oxford: Oxford University Press.
- CAMERON, A., 2004, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford: Oxford University Press.
- CANNATÀ FERA, M., 2020, *Pindaro: Le Pitiche* [Scrittori Greci e Latini], Milano: Mondadori.
- CASANOVA, A., 2012, «Plutarch as Apollo's priest at Delphi», en: L. R. Lanzillotta, I. Muñoz Gallarte (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden, Boston: Brill, 151-157.
- CLAY, D., 2004, *Archilochos Heros: The Cult of Poets in the Greek Polis*, Cambridge (MA): Center for Hellenic Studies.
- DECLOQUEMENT, V., 2021, «Fallacious Etymology and Puns: Ptolemy Chennus' Sham Homeric Questions», en: A. Zucker, C. Le Feuvre (eds.), *Ancient and Medieval Greek Etymology Theory and Practice I* [Trends in Classics, Supplementary Volumes 111], Berlin: De Gruyter, 281-304.
- DIJK, G. van, 1997, *Αἴvoι, Λόγοι, Μῦθοι. Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature; with a Study of the Theory and Terminology of the Genre* [Mnemosyne Suppl. 166], Leiden: Brill.
- DOLCETTI, P., 2004, *Ferecide di Atene. Testimonianze e frammenti. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- FERRARI, F., 1997, *Romanzo di Esopo, introduzione e testo critico a cura di Franco Ferrari, traduzione e note di Guido Bonelli e Giorgio Sandrolini*, Milano: Rizzoli.
- FERRARI, F., 2000, «Minima pindarica II», en: M. Cannatà Fera, S. Grandolini (eds.), *Poesia e religione in Grecia: Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, vol. I, 311-320.
- FONTENROSE, J., 1960, *The Cult and Myth of Pyrrhos at Delphi*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- FOWLER, R. L., 2013, *Early Greek Mythography. Vol. 2: Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- GANTZ, T., 1993, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore, London: John Hopkins.
- GÓMEZ, P., 2003, «Cynicism and Hellenism in the Letters of Anacharsis and the Vita Aesopi», *Lexis* 21, 319-332.
- HALL, E., 2013, «The Aesopic in Aristophanes from Comedy, the fable and the ethnographic tradition», en: E. Bakkola, L. Prauscello, M. Telò (eds.), *Greek Comedy and the Discourse of Genres*, Cambridge: Cambridge University Press, 277-297.
- HARRISON, A. R. W., 1971, *The Law of Athens: Procedure*, Oxford: Oxford University Press.
- HOLZBERG, N., 2002, *The Ancient Fable: An Introduction*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- HOSE, M., 2008, «Ptolemaios Chennos und das Problem der Schwindelliteratur», en: S. Heilen, R. Kirstein, R. S. Smith (eds.), *In Pursuit of «Wissenschaft»: Festschrift für William M. Calder iii zum 75. Geburtstag*, Hildesheim: Olms, 176-196.
- JEDRKIEWICZ, S., 1997, *Il convitato sullo sgabello: Plutarco, Esopo ed i sette savi*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- KONSTANTAKOS, I. M., 2013, «Life of Aesop and Adventures of Criticism: A Review-Article on Manolis Paphthomopoulos' Recent Edition of the Vita Aesopi, Version G», *Myrtia* 28, 355-392.

- KURKE, L., 2011, *Aesopic Conversations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*, Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- KYRIAKIDIS, N., 2018, «Les parasites du dieu ? L'image des Delphiens dans la littérature antique», en: J.-M. Luce (ed.), *Delphes et la littérature d'Homère à nos jours*, Paris: Garnier, 235-266.
- LITWA, M. D., 2019, *How the Gospels became history: Jesus and Mediterranean myths*. New Haven: Yale University Press.
- LUZZATTO, M. J., 1988, «Plutarco, Socrate e l'Esopo di Delfi», *ICS* 13, 427-445.
- NAGY, G., 1979, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London: Hopkins.
- PÀMIAS, J., 2008, *Ferocides d'Atenes. Històries*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- PRITCHETT, W. K., 1974, *The Greek State at War, Part iii: Religion*, Berkeley, University of California Press.
- RUIZ-MONTERO, C., 2014, «The Life of Aesop (rec. G): The Composition of the Text», en: E. P. Cueva, S. N. Byrne (eds.), *A Companion to the Ancient Novel*, Malden (MA): Wiley Blackwell, 257-271.
- RUTHERFORD, I., 2001, *Pindar's Peans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford: Oxford University Press.
- SCHWARTZ, E., 1888-1891, *Scholias in Euripidem*, Berlin: George Reimer.
- SOMMERSTEIN, A. H., 1996, *Aristophanes: Wasps*, Warminster: Aris and Phillips.
- STEVENS, P. T., 1971, *Euripides: Andromache*, Oxford: Oxford University Press.
- STRAMAGLIA, A., 1999, *Res inaudita, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-romano*, Bari: Levante.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., 1997, «Neoptolemos at Delphi», *Kernos* 10, 153-176.
- WEST, M. L., 1983, «The Ascription of Fables to Aesop in Archaic and Classical Greece», en: F. R. Adrados, O. Reverdin (eds.), *La Fable* [Entretiens sur l'antiquité Classique 30], Geneva: Fondation Hardt, 105-136.
- WIECHERS, A., 1961, *Aesop in Delphi*, Meisenheim am Glan: Hain.
- ZAFIROPOULOS, C. A., 2001, *Ethics in Aesop's Fables: The Augustana Collection*, Leiden, Boston, Köln: Brill.