

Pélope en Lesbos: análisis del escolio D a Iliada 1.38 y el Papiro de Hamburgo 199 (*Mythographus Homericus*)¹

JOAN PAGÈS

Universitat Autònoma de Barcelona

Joan.Pages.Cebrian@uab.cat

1. Introducción

El propósito de este artículo es exponer los resultados de mi análisis de la historia de Pélope y Cilo que se narra en el escolio D a *Iliada* 1.38, conservado en siete manuscritos² y, parcialmente, en el Papiro de Hamburgo 199³.

¹ El presente trabajo forma parte del proyecto FFI2016-79906-P (AEI/FEDER, UE): "Estudio diacrónico de las instituciones socio-políticas de la Grecia antigua y de sus manifestaciones míticas". Una primera versión en inglés del texto se leyó en el *panel* "Mythography not Mythology: Boundaries and Commentaries", organizado por Polymnia y NARGAMM en el marco de la 11th Celtic Conference in Classics, celebrada en Saint Andrews, Escocia, 11-14 de julio de 2018. Agradezco a Charles Delattre y a R. Scott Smith su interés por mi trabajo y sus valiosas observaciones. Asimismo agradezco el minucioso análisis y las valoraciones críticas de los dos evaluadores.

² ZYQAR + *recentiores* IU, ed. van Thiel (Jacoby, *FGH* 115 F 350).

³ Kramer, B. & Hagedorn, D. 1984; Luppe, W. 1984.

Mi análisis se centrará en cuestiones textuales y antecedentes históricos de versiones míticas específicas, y en la relación entre ambos aspectos. Facilito la transcripción del escolio y su traducción⁴:

Πέλοψ ὁ Ταντάλου κατὰ μισθὸν παιδικῆς ὥρας λαβὼν παρὰ Ποσειδῶνος ἵππους ἀδαμάστους σὺν τῷ ὀχήματι, ἔσπευσεν εἰς Πίσαν ἐπὶ τὸν Ἴπποδαμείας γάμον, τὸν μνηστηροκτόνον αὐτῆς πατέρα Οἰνόμασον καταγωνίσασθαι ἐπιθυμῶν. γενομένῳ δὲ αὐτῷ περὶ Λεσβότηδι καλουμένην χώραν τῆς Τρωάδος παρὰ τῆν τῶν Ἰνδραίων χώραν, Κίλλος ὁ ἠνίοχος τελευτᾷ τὸν βίον. ὃς καὶ καθ' ὕπνον ἐπιστάς τῷ Πέλοπι σφόδρα ὀδυνηρῶς ἐπ' αὐτῷ ἔχοντι, ἀπωδύρετό τε τὴν αὐτοῦ ἀπώλειαν, καὶ περὶ κηδείας ἤξιον. διόπερ ἀναστάς ἐξερυσάρου τὸ εἶδωλον διὰ πυρός. εἴθ' οὕτως ἔθαψε τὴν τέφραν, ἐπιφανῶς τοῦ Κίλλου ἠρίον ἐπ' αὐτῷ ἐγείρας, καὶ πρὸς τῷ ἠρίῳ αὐτοῦ ἐδείματο ἱερὸν, Κιλλαίου Ἀπόλλωνος προσαγορεύσας, διὰ τὸ αἰφνιδίως τὸν Κίλλον ἀποθανεῖν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πόλιν κτίσας, Κίλλαν ὠνόμασεν. ὁ μὲν τοι Κίλλος καὶ μετὰ θάνατον τῷ Πέλοπι δοκεῖ συλλαβέσθαι, ὅπως περιγένηται τοῦ Οἰνομάου περὶ τὸν δρόμον. ἡ ἱστορία παρὰ Θεοπόμπῳ.

Pélope, el hijo de Tántalo, que había recibido de Poseidón un juego de caballos indómitos uncidos a su carro como recompensa por haber sido su joven amante, se apresuró a Pisa para competir por la mano de Hipodamia, con la esperanza de derrotar al padre de esta Enómao, el matador de los pretendientes. Cuando Pélope estaba en las inmediaciones de la región de la Tróade denominada Lesbótide, cabe la tierra de los andros (?), Cilo, su auriga, murió. Pélope lamentó profundamente la muerte de Cilo, y mientras dormía, Cilo se apareció en sus sueños, llorando su propia muerte y pidiéndole sus debidas exequias. Así que Pélope despertó, purificó la imagen (?), enterró las cenizas y erigió un túmulo prominente para Cilo sobre estas. Junto a él, Pélope construyó un santuario invocando a Apolo bajo la advocación de "Cileo" por Cilo y su muerte repentina. Y no solo eso, sino que fundó una ciudad y la llamó Cila. Cilo, incluso después de su muerte, parece haber ayudado a Pélope a vencer a Enómao en el concurso. La historia se halla en Teopompo.

El papiro de Hamburgo 199 es el testimonio más antiguo de este texto. Se ha atribuido al *Mythographus Homericus*⁵ (a partir de aquí, MH). El texto conservado en los siete manuscritos citados ofrece un estadio posterior de la transmisión textual, ya que el texto de este mitógrafo se integró en los Escolios D durante la Edad Media. La historia de Cilo, pues, es conocida solo

⁴ Edición de van Thiel. La traducción es mía.

⁵ Van der Valk 1963, 303-413; Montanari 1995; van Rossum-Steenbeek 1998, 86-118; Cameron 2004, 62-69.

por el MH y por Eustacio de Tesalónica, que consultó los Escolios D para su comentario al mismo pasaje de la *Iliada*, por lo que debe considerarse un testigo de la misma tradición textual.

En general, la historia de Cilo, tal como se cuenta en los escolios y en el papiro de Hamburgo, es una narración bien estructurada y coherente de un mito fundacional. Sin embargo, plantea algunos problemas de interpretación que deben ser discutidos desde diferentes puntos de vista como el de la relación entre mito y ritual, la crítica textual, el contexto histórico que promovió la divulgación de esta versión concreta del mito y, finalmente, la cuestión de la atribución a Teopompo y el problema de la autoría. Mi análisis, como se verá, combina estas diferentes perspectivas, dado que, a mi modo de ver, no deben tratarse por separado, pues están estrechamente relacionadas entre sí.

2. *Mythographus Homericus*, Teopompo de Quíos y el problema de la autoría

En lo que respecta a la autoría, el texto ha sido atribuido al MH que, según leemos en los escolios (pero no en el papiro, a causa del deterioro del material), cita a Teopompo de Quíos en la típica *subscriptionis* o cita de autor que aparece al final del texto. Entendemos que el mitógrafo encontró esta extraña historia en las obras de Teopompo. Ante todo debemos preguntarnos si la atribución de esta historia a Teopompo de Quíos es fiable⁶. Este autor fue uno de los grandes historiadores del siglo IV aC. Escribió obras sobre la historia reciente de su propia época: *Philippica* y *Hellenica* son los dos títulos más destacados de los cuales solo tenemos algunos fragmentos y testimonios.⁷ El problema fundamental es el de saber si Teopompo recogió algunas tradiciones míticas entre sus narraciones históricas en forma de

⁶ La cuestión de la fiabilidad de las *subscriptiones* ha sido ampliamente debatida: Lunstedt 1961; van der Valk 1963, 303-413; Montanari 1995; Cameron 2004, cap. 5, especialmente 104-106. El análisis pormenorizado de todas ellas sugiere que no se puede extraer una conclusión general, y deben ser consideradas individualmente. Sin embargo, parece evidente que el autor que aparece citado cumple una función legitimadora y de prestigio cultural y literario, a pesar de que a menudo la cita no es directa sino mediatizada por versiones resumidas en epítomes, como ha demostrado recientemente Cameron (2004). Puede darse incluso que el mitógrafo cite a un autor aun mostrando discrepancias evidentes con este, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la historia sobre el juramento estigio (Pagès 2012). En cualquier caso, debemos seguir siendo muy cautos con esta cuestión, ya que en la mayoría de los casos no se ha conservado el texto citado.

⁷ *FGH* 115 Jacoby y la monografía de M. Flower (1994).

digresiones, y cuál habría sido la función de estas en su obra de contenido historiográfico general.

De hecho, hay algunos testimonios de autores clásicos que certifican la presencia de tales excursos en las obras de Teopompo. Consideremos algunos de ellos⁸.

Diodoro de Sicilia y Polibio transmiten información general sobre la vida y las obras de Teopompo.⁹ Dionisio de Halicarnaso es la primera fuente que proporciona una gran cantidad de datos sobre las obras y técnicas historiográficas de Teopompo, incluido el uso de digresiones narrativas y etnográficas a la manera de Heródoto¹⁰:

καὶ γὰρ ἐθνῶν εἶρηκεν οἰκισμοὺς καὶ πόλεων κτίσεις ἐπελήλυθε, βασιλέων τε βίους καὶ τρόπων ἰδιώματα δεδήλωκε, καὶ εἴ τι θαυμαστὸν ἢ παράδοξον ἐκάστη γῆ καὶ θάλασσα φέρει, συμπεριεῖληφεν τῇ πραγματείᾳ. καὶ μηδεὶς ὑπολάβῃ ψυχαγωγίαν ταῦτ' εἶναι μόνον· οὐ γὰρ οὕτως ἔχει, ἀλλὰ πάσαν ὡς ἔπος εἰπεῖν ὠφέλειαν περιέχει¹¹.

Y en efecto, [Teopompo] ha tratado sobre asentamientos de naciones, ha abordado fundaciones de ciudades, ha dado a conocer biografías de reyes y peculiaridades sobre determinadas costumbres, y ha incluido en su obra cualquier aspecto curioso o excepcional de cada país y cada mar. Y que nadie suponga que lo ha hecho solo como entretenimiento. De ningún modo. Sus relatos son, por así decirlo, de la máxima utilidad.

Según este autor, como leemos en el texto transcrito, Teopompo recogió varias tradiciones sobre fundaciones (κτίσεις) y peculiaridades de diferentes naciones. Dionisio habla explícitamente de *mirabilia* (θαυμαστὸν ἢ παράδοξον) relacionados con lugares específicos (ἐκάστη γῆ καὶ θάλασσα). Parece ser, pues, que, efectivamente, Teopompo incluyó paradoxografía y mitografía relacionada con la geografía de su obra historiográfica, y un relato como la historia de Cilo cabe en las categorías de κτίσις y la de θαυμαστὸν ἢ παράδοξον, atendiendo especialmente a la rareza de la versión mítica y la peculiaridad del ritual fúnebre descrito en ella.

8 Mientras expongo mi análisis, tocaré algunos aspectos míticos y rituales como una forma de leer la historia a la luz de la información proporcionada por los testimonios de Teopompo. En cualquier caso, las cuestiones míticas se retomarán más adelante.

9 D. S. 4.1.3 (Jacoby *FGH* 115T12); 13.42.5 (Jacoby *FGH* 115T13); 14.84.7 (Jacoby *FGH* 115T14); Plb. 8.10.7-13.8 (Jacoby *FGHT* 19). Polibio ofrece una valoración muy negativa del historiador.

10 Cicerón comparó ambos historiadores (véase *infra*).

11 D. H. *Pomp.* 6.4 (Jacoby *FGH* 115 T 20a (4)).

Cicerón también hace hincapié en Teopompo como compilador de relatos sorprendentes y fabulosos: “et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt innumerabiles fabulae.” El uso del término *innumerabiles* por parte de Cicerón sugiere que era habitual encontrar digresiones mitográficas y paradoxográficas en los libros de Teopompo.¹²

Según algunas fuentes, Teopompo transmitió la historia de Midas y Sileno, que es mencionada por primera vez por Heródoto.¹³ En este pasaje, Sileno le cuenta a Midas la existencia de otro mundo más allá del Océano.¹⁴ El relato de Heródoto podría proceder de una tradición oral macedonia que Teopompo también utilizó en una de sus digresiones.

Otras fuentes dan testimonio de que Teopompo fue autor de relatos increíbles o *mirabilia*. Servio¹⁵ menciona un libro titulado *Thaumasias*. Tal libro no se cita en ninguna otra fuente. Quizá fuera un lugar común atribuir a Teopompo una recopilación de *Mirabilia* al uso. En cualquier caso, ello es una prueba de que en la antigüedad tardía Teopompo era considerado no solo historiador, sino también paradoxógrafo, y debe haber existido algún fundamento para tal consideración.¹⁶

En conclusión, parece posible, o incluso probable, que la historia contada por el mitógrafo dependa, directamente o no, de Teopompo. Desafortunadamente, no contamos con otras pruebas para apoyar esta afirmación. El relato de Pélope y Cilo podría considerarse una elaboración tardía o incluso un ejercicio escolar, un *progymnasma*. Pero es muy poco probable que un compilador, comentarista o erudito tardío haya usado un término tan arcaico como ἐξεργάριον (comentado más adelante). Es más verosímil la hipótesis de que el texto que podemos leer parcialmente en el papiro y de manera más completa en el escolio es un resumen del original de Teopompo o de una fuente intermedia, como podría ser una compilación de *ktíseis* y/o *mirabilia* basada en este autor.

12 *De legibus* 1.5.

13 8.138.

14 Ath. 2.23 (Jacoby 115 F *75a); Ael. V. H. 3.18 (Jacoby 115 F *75c).

15 A Verg. *Buc.* 6, 13; 26 (Jacoby 115 F *75b).

16 Bruce 1970, 91-92. La monografía más reciente y completa sobre Teopompo es la citada de Flower (1994), quien elude la cuestión de la mitografía y paradoxografía.

3. Mito y ritual.

Centrémonos en otro aspecto como parámetro de análisis, el de la relación entre el mito y el ritual. El relato está bien estructurado, es coherente y se basa en un patrón establecido de mito fundacional de un culto a un héroe. Podemos describir su estructura sintéticamente mediante una secuencia de motivos, a saber:

- 1) Muerte accidental de un héroe.
- 2) La ψυχή del héroe muerto aparece ante un héroe compañero y pide sus honras fúnebres debidas.
- 3) Funeral del héroe cuyo cadáver parece haberse perdido.
- 4) La tumba del héroe se convierte en un santuario (fundación de un *locus sacer*).
- 5) Fundación de una ciudad adyacente al santuario.
- 6) Influencia beneficiosa del héroe objeto de culto (Cilo ayuda a Pélope a conseguir a su esposa Hipodamía).

Se pueden encontrar algunos casos paralelos con secuencias similares de motivos narrativos: recordemos a Patroclo en la *Ilíada* (aunque su muerte no fue accidental); Elpenor en la *Odisea*, o Frontis, piloto de Menalao.¹⁷ El caso de Mírtilo, el auriga de Enómao, es comparable en cierta medida: se ahoga en el mar después de caer por la borda (como Frontis). La única diferencia es el hecho de que aparece su cadáver, no su ψυχή.

Como vemos, el motivo del entierro es problemático. Es, empleando los términos de Dionisio de Halicarnaso, παράδοξον ἢ θαυμαστόν. Parece como si su cadáver se hubiera perdido (probablemente al caer al mar, como Mírtilo o Frontis, aunque no hay referencia explícita alguna a este motivo), y una imagen sustitutiva hubiera sido quemada y enterrada bajo el nuevo túmulo. El principal problema yace en el hecho de que el texto no explica de qué manera ese εἶδωλον, esa imagen inmaterial de Cilo que Pélope ve en sueños, se materializa en un ídolo corpóreo susceptible de ser sometido a un rito purificadorio mediante incineración.

Vale la pena señalar, como ya he hecho anteriormente, que el texto usa un término muy inusual, ἐξερυπάρου, que de hecho es un ἄπαξ εἰρημένον. El Diccionario LSJ ofrece una traducción conjetural basada en el contexto de

¹⁷ *Il.* 23.62-98; *Od.* 11.51-80; Paus. 10.25.2.

este fragmento: ἐκρυπαρόω, “*perh.* reduce to ashes”, que se forma sobre el adjetivo ρυπαρός, “sucio”, o tal vez “impuro” o “contaminado” en sentido religioso. Parece bastante claro que este verbo es un término técnico de un contexto ritual que hace hincapié en el uso del fuego como agente purificador en un rito fúnebre.

La presencia de este extraño verbo parece delatar la consulta de alguna fuente literaria del arcaísmo tardío, en la cual se habría descrito un rito primitivo consistente en la cremación de una imagen de madera como sustituto de un cadáver perdido, y la construcción de un cenotafio sobre las cenizas. Sea dicha esta afirmación puramente como hipótesis basada en el uso del término εἶδωλον en su acepción más tardía equivalente al clásico ξόανον. En cualquier caso, es significativo el uso en una misma frase de un arcaísmo manifiesto como el verbo ἐκρυπαρόω y el término εἶδωλον con su significado reciente. Nos hallamos ante un texto estratificado en su lectura de época imperial que ha preservado un tecnicismo arcaico del lenguaje ritual.

Cilo murió en la costa de Asia Menor antes de la carrera de Pélope, motivo que entra en contradicción con la versión olímpica del mito, ya que el auriga de Pélope, según Pausanias¹⁸, que utiliza la variante Cilas (Κίλλας) del nombre del héroe, era una de las figuras representadas en el frontón oriental del templo de Zeus junto a Pélope, Enómao, Hipodamía y Mirtilo. Tratamos, pues, con dos versiones diferentes e incompatibles del mito de Pélope: la lesbia y la olímpica. La versión olímpica se convertiría finalmente en el mito panhelénico de Pélope y fundacional del Festival Olímpico.¹⁹ El grupo escultórico mencionado, junto con la primera Oda Olímpica de Píndaro, consolidó la versión olímpica como estándar panhelénico. Pero sin duda hubo una versión lesbia, y, al parecer, la historia narrada por el MH recoge un episodio perteneciente a dicha versión.

Desafortunadamente, la versión lesbia ha desaparecido por completo de la literatura conservada. De hecho, un único texto, aparte del que estamos analizando, parece conservar detalles de la dicha versión: el escolio al verso 990 del *Orestes* de Eurípides, que empieza con las palabras

ὁ Οἰνόμαος ἐβασίλευεν ἐν τῇ Λέσβῳ, εἶχε δὲ καὶ ἵππους ταχεῖς, οὓς οὐδεὶς ἐνίκησεν εἰ μὴ ὁ Πέλοψ. εἶχε δὲ ὁ Πέλοψ ἡνίοχον τὸν Κίλλον.

18 Paus. 5.1.10, cf. Eust. in *Il.* 1.38, 33.33 [vol. I p. 55.3 van der Valk].

19 Köhnken 1974; Nagy 1986.

Enómao reinaba en Lesbos, tenía también caballos rápidos que nadie pudo vencer excepto Pélope. Pélope tenía un auriga, Cilo.²⁰

La mayor parte de la información que sigue pertenece a la versión olímpica. El escolio parece mezclar ambas versiones, lo que provoca una gran incoherencia. De hecho, al comienzo de la historia Enómao es considerado rey de Lesbos, pero, sorprendentemente, la historia sitúa la carrera de Enómao y la matanza de los pretendientes en la Grecia continental.

Más tarde, Pélope es purificado por Hefesto en el río Océano, como se puede leer en el pasaje siguiente:

ὁ δὲ Πέλοψ εἰς Ὀκεανὸν ἐλθὼν καὶ Ἥφαιστῷ ἀγνισθεὶς λαβὼν Πίσαν τὴν Οἰνομάου βασιλείαν καὶ τὴν Ἀπίαν Πελασγίαν λεγομένην Πελοπόννησον ὠνόμασεν.²¹

Pélope viajó hacia el Océano y, tras ser purificado por Hefesto, obtuvo Pisa, el reino de Enómao, y dio el nombre de Peloponeso a la tierra anteriormente denominada Apia Pelasgia.

La purificación de Pélope es un motivo extraño y poco conocido. Solo lo cuentan tres fuentes muy tardías con una redacción casi idéntica.²² El texto que transmiten los escolios a Licofrón es idéntico al del escolio de Eurípides. Es probable que se trate de una interpolación debida a Tzetzes, por lo que deberían considerarse una única fuente. En cuanto a la versión del *Építome* de Pseudo-Apolodoro, el texto coincide solo en parte. En cualquier caso, los tres textos transmiten una única tradición. En mi opinión, el motivo de la purificación de Pélope debe ser considerado una tradición lesbia, ya que está mejor integrado en la estructura narrativa de esta, como veremos.

Podemos tratar de reconstruir la versión lesbia sobre la base de un patrón mítico estructurado en una secuencia de cuatro motivos: crimen, exilio, purificación y fundación. El ejemplo más antiguo de este patrón se encuentra en la *Ilíada* 2.662, la historia de Tlepólemo, hijo de Heracles, fundador de algunas ciudades de Rodas, atestiguado también en la séptima Oda Olímpica de Píndaro.²³ En este primer ejemplo, el motivo de la purificación no es explícito, pero una referencia en todas las fuentes a una consulta del

20 Sch. in E. Or. 990 I, p. 196-197 Schwartz.

21 cf. Sch. in Lyc. 157, p. 74, 15-18 Sheer (escolio no incluido en la edición de Leone, P. A. M., 2002. *Scholia vetera et paraphrases in Lycophronis Alexandram*, Lecce: Congedo).

22 A saber, Sch. in E. Or. 990 (cit.), Sch. in Lyc. 157 (cit.) y Apollod. *Épit.* 2.9 (Wagner, *Mythographi Graeci* I, Leipzig 1926 [1884], p. 184, 21-185, 4).

23 Pi. O. 7.27 s.; cf. D. S. 5.59.5; Apollod. 2.8.2, Eust. in *Il.* 2.662, 315, 35-40 [vol I, p. 409, 22-28 van der Valk]

oráculo de Delfos es equivalente, ya que el oráculo ordena el exilio y la fundación de la ciudad, y ello debe ser considerado parte del proceso de purificación. Así, en el mito de Tlepólemo la secuencia es crimen- consulta de un oráculo -exilio-fundación.

Otro ejemplo es el caso del héroe Zelis. Este es un mito fundacional poco conocido atestiguado solo en un escolio homérico²⁴ y en el comentario de Eustacio.²⁵ Zelis es el héroe epónimo de la ciudad de Zelea en el norte de la Tróade. Fue exiliado de Perrebia, en Tesalia, por haber matado a su padre, y después de ser purificado por Tros, el héroe homónimo de la Tróade, fundó la ciudad de Zelea, de la que fue primer rey.²⁶

Volviendo a Pélope, si aplicamos este patrón, a saber, crimen-exilio-fundación-purificación, la historia se vuelve más coherente. Véase el siguiente cuadro comparativo de las dos versiones con los motivos narrativos numerados:

Versión olímpica	Versión lesbia
1. Enómao es rey de Pisa (Elis)	1. Enómao es rey de Lesbos.
2. Cillas (<i>sic</i>), auriga de Pélope, aparece en el frontón oriental de Olimpia (Paus. 5.10.7) en la celebración de la victoria de Pélope.	2. Cilo, Auriga de Pélope, muere en la Tróade antes de llegar a Pisa (¿un lugar de Lesbos?)
3. La carrera tuvo lugar en la Grecia continental, desde Pisa hasta Istmia.	3. La carrera tuvo lugar en Lesbos (?) ²⁷
4. Pélope vence con la ayuda de Mirtilo (¿variante del episodio de Cilo?) causando la muerte de Enómao.	4. Pélope vence con la ayuda <i>post mortem</i> de Cilo (¿variante del episodio de Mirtilo?) causando la muerte de Enómao. (<i>crimen</i>)
5. –	5. ¿Pélope exiliado? (<i>exilio</i>)
6. –	6. Pélope es purificado por Hefesto en el río Océano. (<i>purificación</i>)

24 Sch. T a *Il.* 4.88-89a1, vol. I, p. 461 Erbse.

25 Eust. in *Il.* 4.93-103, 448 van der Valk, vol. I p. 706, 29-32.

26 Pagès 2017.

27 Jacoby ya sugirió la posibilidad de que Ferecides hubiera conocido y relatado la versión lesbia, según la cual la carrera se desarrollaba probablemente en Lesbos. Véase el fragmento 37b de Ferecides (Fowler 2004, 300), el comentario de Jacoby (*FGH* 1A, 403-404), y las observaciones de Fowler (2013, 430).

7. Pélope, rey de Pisa, cambia el nombre de la antigua Apia Pelasgia por el de Peloponeso.	7. Pélope se establece en Grecia continental donde funda una colonia, Pisa, de la cual es rey, y cambia el nombre de la antigua Apia Pelasgia por el de Peloponeso. (<i>fundación</i>)
--	--

Obsérvese la secuencia de motivos establecida para la versión lesbia sobre la base de algunos patrones narrativos como los que hemos mencionado, y su equivalencia parcial con la versión olímpica:

Motivo 4 (crimen): Pélope causa la muerte de Enómao.

Motivo 5 (exilio): Pélope es expulsado de Lesbos, sin duda por haber causado la muerte de Enómao. Adviértase que estamos reconstruyendo la secuencia sobre la base de la comparación establecida, ya que el texto del MH no lo dice explícitamente.

Motivo 6 (purificación): Pélope es purificado por Hefesto en el río Océano (según el escolio citado al Orestes de Eurípides)

Motivo 7 (fundación): Pélope funda una colonia, Pisa en Élide como compensación por el crimen y como parte del rito de purificación.

Vale la pena señalar que en su primera Oda Olímpica, Píndaro (verso 38) se refiere al Peloponeso como ἀποικία Πέλοπος. Los escolios de Píndaro dan la glosa κατοικία, a pesar de que no es un sinónimo estricto de ἀποικία. El uso del término ἀποικία, “colonia”, es ciertamente extraño si se refiere a Pisa o al Peloponeso, a menos que lo analicemos desde la consideración de Pélope como héroe fundador, que es más coherente con la versión lesbia. Martin West²⁸ consideraba el origen asiático de Pélope una invención lesbia. Si es así, la versión lesbia habría influido en la panhelénica. La versión lesbia, contrariamente a la olímpica, es la historia del crimen de Pélope, su purificación y la fundación de Pisa como una colonia de Lesbos.

La nueva colonia del Peloponeso, Pisa, iba a ser gobernada por los descendientes de Pélope e Hipodamía, los Pelópidas, también descendientes de Enómao. Pélope se convirtió en el gobernante de la región, anteriormente denominada Apia, a partir de ahora Peloponeso. El problema es la interpretación del segmento λαβῶν Πίσαν τὴν Οἰνομάου βασιλείαν καὶ τὴν Ἀπίαν Πελασγίαν λεγομένην. Tal vez deberíamos considerar τὴν Οἰνομάου βασιλείαν el resultado de la interpolación de una glosa en el texto. Si así lo hiciéramos, el texto habría sido, en una etapa anterior, λαβῶν Πίσαν καὶ τὴν Ἀπίαν

²⁸ West 1985, 158-159.

Πελασγίαν λεγομένην Πελοπόννησον ὠνόμασεν, “apoderándose de Pisa y de la región llamada Apia Pelasgia, les dio el nombre de Peloponeso”. Esta interpretación no contradice la versión lesbia reconstruida que he propuesto: Enómao era rey de Lesbos, no de Pisa (en Élide), y Pélope se apoderó del reino de Pisa y del Peloponeso después de someterse a exilio y ritos de purificación por haber matado a Enómao.

El fenómeno del panhelenismo tiende a crear versiones estándar que se pueden contar en cualquier lugar y en cualquier momento en *performances* poéticas, mientras que las versiones locales tienen su significado en un momento y lugar específicos. Por esta razón, la versión olímpica se convirtió en el estándar, mientras que la historia lesbia de Pélope se fue olvidando progresivamente hasta prácticamente desaparecer a medida que los factores históricos que daban sentido a su divulgación dejan de operar. Hay que tener en cuenta también la importancia del santuario de Zeus en Olimpia y su poder de estandarizar e irradiar determinadas tradiciones míticas.

La versión olímpica, que devendría panhelénica, tenía sus propias variantes, ya que evolucionó a lo largo del tiempo y tendió a ser más novelística: así, por ejemplo, Enómao mató a los pretendientes debido a un oráculo que le advirtió que moriría a causa del matrimonio de Hipodamía²⁹ pero, según la versión recogida por algunos escolios,³⁰ fue porque amaba a su propia hija. Además, según la versión de la mayoría de los mitógrafos,³¹ Enómao es traicionado por su propio auriga Mirtilo para hacer posible la victoria de Pélope. Dicho motivo se remonta a las versiones trágicas.³²

En contraste, la versión lesbia se centra en la realeza y la fundación: Pélope hereda el reino de Enómao, pero se traslada al Peloponeso en lugar de quedarse en Lesbos.

En resumen, según la versión lesbia, la familia gobernante del Peloponeso tenía, por un lado, un origen lesbio, ya que Enómao era un griego de Lesbos y, por el otro, un componente de Lidia o Frigia, ya que Pélope procedía de esta zona según la versión más divulgada.

La ubicación de la tumba de Cilo y el santuario de Apolo Cileo en el sur de la Tróade y su relación con el mito de Pélope se puede poner en relación con circunstancias históricas concretas de esta área geográfica. El exilio de

29 D. S. 4.73.

30 Sch. in Lyc. 157 (cit.)

31 Apollod. 3.10.1; *Epit.* 2.4.

32 S. *El.* 508-515. E. *Or.* 988-995.

oligarcas de Mitilene en Antandros en 424 aC,³³ después del fracaso de la revuelta contra el gobierno pro-ateniense, podría haber revitalizado el mito de Cilo con fines geoestratégicos. Desde Antandros, los oligarcas de Mitilene intentaron recuperar la isla de Lesbos y las ciudades eolias de la costa de Anatolia. Según Estrabón, el santuario de Apolo Cileo estaba en el área de Antandros, y era todavía visible en su época.³⁴ El geógrafo considera a Cilo el héroe epónimo de los cílices, los antiguos habitantes de la zona.

Como una hipótesis de trabajo y un tema para someter a debate, propongo este punto específico en la historia y la geografía de la guerra del Peloponeso como el momento en el que el mito de Cilo fue retomado y reformado. Este parece ser el contexto histórico que da sentido a este mito, ya que se refiere a un vínculo muy antiguo entre los lesbios y los peloponesios. La aristocracia lesbia sin duda debió tratar de fortalecer sus vínculos con los peloponesios para romper su alianza con la Liga de Delos durante la guerra del Peloponeso. Recordemos que, según Tucídides, la embajada de Mitilene se reunió con los delegados del Peloponeso en el templo de Zeus en Olimpia, junto a la tumba de Pélope, lo que sin duda es un hecho significativo y congruente con la lectura que estamos efectuando de los testimonios.³⁵

Así pues, los oligarcas de Mitilene tenían en el mito de Cilo y Pélope un argumento de legitimación. Si Enómao había sido rey de Lesbos, los pelópidas tenían un origen lesbio como descendientes de Hipodamía, la hija de Enómao. Este debía de ser un argumento de peso para promover la simpatía política hacia Esparta y la Liga del Peloponeso entre los lesbios. Por otro lado, los vínculos entre Mitilene y Antandros se vieron reforzados por el personaje de Cilo, un héroe local cuyo túmulo en el sur de Tróade era símbolo de una estrecha relación entre los lesbios de Mitilene y los eolios de Asia Menor. Este hecho es especialmente significativo en el contexto de la sublevación lesbia de 428-424 aC.

5. Algunos aspectos de crítica textual a considerar.

Volvamos al texto del escolio D y la historia del MH. El primer punto del texto que debe ser sometido a análisis textual es la mención de Pisa.

³³ Th. 4.75.

³⁴ Str. 13.1.62-63.

³⁵ Th. 3.1-51; 4.52; 3.8; 14.

Parece ser un error. Esta es, por supuesto, la ciudad de Pisa en Élide, junto al santuario de Olimpia y el río Alfeo, donde se hallaba la tumba de Pélope, en el santuario de Olimpia entre los templos de Zeus y Hera, un altar para sacrificios al héroe desde el período arcaico. Pero si la carrera tuvo lugar en Lesbos, ¿por qué se menciona Pisa? El estudio de la tradición textual nos permite percibir el alcance del problema: la mayoría de los manuscritos dan la lectura Πίσαν τῆς Λέσβου, que fue corregida por Πίσαν τῆς Πελοποννήσου por los dos primeros editores de la Escolios D, Lascaris, en la *editio princeps*, y Heyne cuya edición ha sido la de referencia hasta la reciente edición de Helmut van Thiel quien, contrariamente y siguiendo el manuscrito Z, elimina τῆς Λέσβου de su edición sin recoger la variante en el aparato crítico. La corrección de Lascaris τῆς Πελοποννήσου sería coherente si asumimos que Pélope se embarcó en la Tróade con destino al Peloponeso, pero esto está en contradicción con el supuesto de que la carrera se desarrolló en Lesbos, en el reino de Enómao.³⁶

Como un argumento para corregir τῆς Λέσβου por τῆς Πελοποννήσου, como hicieron los primeros editores, podríamos considerar que la lectura τῆς Λέσβου podría ser debida a la proximidad de la mención de Lesbos o la región Lesbia dos líneas más abajo. Si, no obstante, aceptamos la lectura de la mayoría de manuscritos, el genitivo τῆς Λέσβου parece sugerir que había otro lugar llamado Pisa en Lesbos, diferente al del Peloponeso, dato que no confirma ninguna fuente. Volveremos sobre esta cuestión.

Centrémonos ahora en el período περι Λεσβότιδι καλουμένηι χώραι τῆς Τρωάδος παρὰ τῆι τῶν Ἰνδραίων χώραι. La mayoría de los manuscritos dan περι Λέσβον en lugar de esta lectura más larga y rica de Z, el manuscrito utilizado por van Thiel como base de su edición. Van Thiel hizo, en mi opinión, una buena elección, ya que la expresión περι Λέσβον parece claramente una simplificación. Además, περι Λέσβον no deja de ser una lectura extraña, ya que Lesbos es una isla. Si aceptamos que el arquetipo daría la lectura περι Λεσβότιδι καλουμένηι χώραι τῆς Τρωάδος, es bastante claro que el texto no se refiere a Lesbos sino al área continental eolia al sur de la Tróade, cuya costa se divisa desde Lesbos. Por todo ello, coincido con van Thiel y considero esta lectura la más antigua y cercana al arquetipo. El papiro de Hamburgo ofrece una lectura abreviada diferente: κατὰ Λέσβον.

Téngase en cuenta que el término Ἰνδραίων está marcado con una *crux* por el editor, ya que la lectura de Z no es clara. Dado que este es el único

36 Véase mi propuesta de edición crítica al final del artículo.

manuscrito que presenta esta redacción en este punto, no podemos utilizar otros códices para enmendar esta palabra corrupta.

La forma Ἀνδραίων es, pues, una restitución conjetural, y sería un *hapax* si la lectura es correcta. Yo me inclinaría por una restitución diferente, en consonancia con el análisis efectuado: Ἀντανδρίων, “los habitantes de Antandros”. Tal restitución tiene sentido si consideramos la ubicación que da Estrabón para el santuario de Apolo Cileo, en las inmediaciones de la ciudad de Antandros:

Ἐν δὲ τῇ Ἀδραμυττηνῇ ἔστι καὶ ἡ Χρῦσα καὶ ἡ Κίλλα· πλησίον οὖν τῆς Θήβης ἔτι νῦν Κίλλα τις τόπος λέγεται, ἐν ᾧ Κιλλαίου Ἀπόλλωνος ἔστιν ἱερόν· παραρρεῖ δ' αὐτῷ ἐξ Ἰδῆς φερόμενος ὁ Κίλλαιος ποταμός· ταῦτα δ' ἐστὶ κατὰ τὴν Ἀντανδρίαν·

En Adramitene se localizan también Crisa i Cila. En efecto, cerca de Teba existe todavía en nuestros días un lugar llamado Cila, donde se encuentra el templo de Apolo Cileo, bañado por las aguas del río Cileo que desciende del Ida. Todos estos lugares se hallan por la región de Antandros.³⁷

Volvamos a la mención de Pisa. La referencia a un lugar llamado Pisa en Lesbos se conserva también en el Venetus A, el códice más antiguo que contiene todo el texto de la *Ilíada*, complementado con diferentes tipos de escolios. Aparece también en los manuscritos posteriores, exceptuando Z. En el papiro de Hamburgo se menciona Pisa, pero no aparece el genitivo τῆς Λέσβου, lo que refuerza la hipótesis de que τῆς Λέσβου procede de una glosa. Al parecer, el texto ha sido modificado en dos etapas diferentes, y estas modificaciones pueden explicarse por la confusión entre las dos versiones, la lesbia y la olímpica. Procedo a exponer mi análisis final en siete puntos:

1) La paleografía no puede explicar una confusión entre dos términos gráficamente tan dispares como Λέσβου y Πελοποννήσου. De modo que la enmienda realizada por Lascaris y seguida por Heyne no se debe a la crítica textual *stricto sensu*, sino a consideraciones literarias y mitológicas. Ambos editores tenían *in mente* la versión olímpica y consideraban que la lectura τῆς Λέσβου era un error de la tradición textual.

2) La lectura Πίσαν τῆς Λέσβου tampoco tiene sentido, porque no hay constancia de ningún lugar llamado Pisa en Lesbos.

³⁷ Str. 13.1.62.

3) El uso del verbo ἔσπευσεν sugiere que Pélope se apresuró a Lesbos porque quería derrotar a Enómao y casarse con Hipodamía. Pero este verbo también significa “ser un pretendiente”, “pedir la mano” con el sustantivo γάμον como objeto directo. Hay un primer ejemplo de dicha acepción en la Odisea.³⁸

4) En consecuencia, podríamos plantear la siguiente hipótesis: ni Pisa ni Lesbos se mencionaban en el arquetipo en este punto concreto, y estas palabras deben haberse agregado con posterioridad. Recuérdese que la primera lectura Πίσαν τῆς Λέσβου aparece en el Venetus A, mientras que un siglo antes, en Z, el genitivo τῆς Λέσβου no aparece, ni tampoco en el papiro de Hamburgo. Así que la lectura arquetípica debe haber sido ἔσπευσεν ἐπὶ τὸν Ἴπποδαμείας γάμον. Así pues Pélope no estaría “apresurándose hacia Pisa” sino simplemente “siendo un pretendiente de Hipodamía”.

5) ¿De dónde viene la mención de Pisa? Sugiero una explicación basada en la paleografía: un copista, influenciado por su conocimiento de la tradición panhelénica y víctima de la fatiga ocular, podría haber leído el verbo ἔσπευσεν como si fueran dos palabras, “ἐσπευσενεςπεισαν”, y haber generado una nueva lectura ἔσπευσεν ἐς Πείσαν. Es fundamental tener en cuenta la falta de ortografía Πείσαν por Πίσαν debida a ultracorrección por itacismo,³⁹ y la forma alternativa ἐς de la preposición εἰς. Así ἔσπευσεν es fácil de leer erróneamente como ἔσπεισαν e interpretarlo como dos palabras en lugar de una (ἐς Πείσαν) en un manuscrito con escritura continua y sin espacio entre palabras. Este error se habría cometido en una etapa muy temprana de la transmisión textual, como muestra el papiro de Hamburgo, del s. II d.C. Ello es comprensible si consideramos el hecho de que en época imperial, la versión lesbica debía estar prácticamente olvidada, cosa que se deduce del hecho de que los principales mitógrafos no la recojan. El copista se encontró con una versión aberrante y contradictoria con su bagaje escolar, hecho que, sin duda, debió desconcertarlo, y promovió el error y posterior intento de corrección.

6) Este error de transcripción habría provocado una distorsión en la transmisión de la versión lesbica. En un estado posterior de la transmisión textual, un nuevo copista, consciente de la diferencia entre la versión lesbica

³⁸ *Od.* 19, 137; cf. *Hdt.* 1, 38.

³⁹ Dicha ultracorrección está atestiguada en el manuscrito Z. Véase el aparato crítico del texto editado *infra*.

local y la panhelénica, podría haber supuesto erróneamente la existencia de un lugar llamado Pisa también en Lesbos y haber agregado τῆς Λέσβου como glosa. Esta glosa se habría incorporado al texto más tarde, dando lugar a la lectura que ofrecen la mayoría de los manuscritos: ἔσπευσεν εἰς Πίσαν τῆς Λέσβου.

7) Dado que esta nueva lectura rompía la sintaxis del texto, se agregó la preposición ἐπί, por lo que el resultado de toda esta manipulación textual fue la secuencia que leemos en los manuscritos y hasta cierto punto en el papiro: ἔσπευσεν εἰς Πίσαν τῆς Λέσβου ἐπί τὸν Ἴπποδαμείας γάμον. La confusión entre las versiones olímpica y lesbica es evidente, y es la causa de todas estas alteraciones.

Después del análisis que he hecho, sugiero otra forma de editar las dos secciones comentadas del texto, asumiendo mi conjetura acerca de la mala lectura de la palabra ἔσπευσεν como ἔσπευσεν ἐς Πείσαν, y mi propuesta de enmienda de la lectura corrupta leída por van Thiel como Ἄνδραίων marcada con una *crux* por Ἄντανδρίων, sobre una base histórica, evitando así un *hapax*. Esta es mi propuesta de edición:

A 38 <Κίλλαν τε ζαθέην> Πέλοψ ὁ Ταντάλου κατὰ μισθὸν παιδικῆς ὥρας λαβὼν παρὰ Ποσειδῶνος ἵππους ἀδαμάστους σὺν τῷ ὀχήματι, ἔσπευσεν [εἰς Πίσαν] ἐπί τὸν Ἴπποδαμείας γάμον, τὸν μνηστηροκτόνον αὐτῆς πατέρα Οἰνόμαον καταγωνίσασθαι ἐπιθυμῶν. γενομένῳ δὲ αὐτῷ περὶ Λεσβότιδι καλουμένηι χῶραι τῆς Τρωάδος παρὰ τῆι τῶν Ἄντανδρίων χῶραι, Κίλλος ὁ ἠνίοχος τελευτᾷ τὸν βίον.

1 παιδικῆς YQXAU: παιδίσκης Z || 2 Ποσειδῶνος mss.: Ποσειδῶνι Π || εἰς Πίσαν secl. putauī || Πίσαν YXAI: Πείσαν Z, Πίσσαν Q, Πείσαν U || Π(ε)ισ(σ)αν τῆς Λέσβου YQXAU: τῆς Λέσβου om. ΠZ; τῆς Πελοποννήσου corr. Lascaris, Heyne || 3 μνηστηροκτόνον YQXAU: μνηστοροκτόνον Z || 4 περὶ – χῶραι Z: περὶ Λέσβον YQAU; κατὰ Λέσβον Π || Ἄνδραίων van Thiel: Ἄντανδρίων ego || ὁ om. A

A 38 <Y Cila la divina> Pélope, el hijo de Tántalo, que había recibido de Poseidón un juego de caballos indómitos uncidos a su carro como recompensa por haber sido su joven amante, se propuso obtener la mano de Hipodamía, con la esperanza de derrotar al padre de esta Enómao, el matador de los pretendientes. Cuando Pélope estaba en las inmediateces de la región de la Tróade denominada Lesbótide, cabe la tierra de los antandrios, Cilo, su auriga, murió.

Π = Papyrus Hamburgensis 3.199

Codices antiquiores

Z = Romanus Graecus 6 et Matritensis 4626 s. ix

A = Marcianus 454 ("Venetus A") s. x

Y = Vaticanus Graecus 2193 s. xi

Q = Vaticanus Graecus 33 s. xi

X = Vaticanus Graecus 32 s. xii

Codices recentiores

U = Ambrosianus L 116 s. xiii

I = Angelicus 122 s. xiii

5. Conclusión

Como hemos visto, el relato mitográfico que he analizado es un episodio colateral del mito de Pélope en su versión lesbia. La historia de Cilo, el auriga de Pélope, se remonta probablemente a época arcaica. Más tarde se recuperó y reelaboró en un punto específico de la geografía y la historia sobre la base de acontecimientos políticos y militares, a saber, la revuelta lesbia durante la Guerra del Peloponeso, como se ha señalado. La versión lesbia, pues, existía desde antiguo, y ejerció alguna influencia sobre la versión olímpica, como se ve en el hecho de que Pélope proviniera de Asia Menor y en la presencia de los aurigas Cilo y Mirtilo que ayudaron a Pélope a ganar la carrera, y que murieron trágicamente deviniendo héroes venerados en santuarios conocidos en época histórica.

La contaminación de las dos versiones probablemente comenzó con Fecides, en opinión de Robert Fowler.⁴⁰ Cilo o Cilas fueron borrados de la tradición literaria pero, si se debe creer a Pausanias, este pervivió representado en el frontón este del templo de Zeus en Olimpia, probablemente porque todavía estaba presente en las tradiciones orales o en la literatura hoy perdida. Por el contrario, el otro auriga de la historia, Mirtilo, adquirió un papel sobresaliente en las versiones trágicas. El origen lesbio o anatolio del nombre Mirtilo sugiere la presencia de este héroe en la versión lesbia desde el principio, como han sugerido recientemente Robert Fowler, Paola Dolcetti y Stefano Acerbo⁴¹.

⁴⁰ Fowler 2013, 430.

⁴¹ Dolcetti 2011; Fowler 2013, 430; Acerbo 2017.

Si se acepta la cita final del texto, Teopompo de Quíos fue el autor que escribió esta historia en una de las digresiones que figuraban en sus obras. El texto que nos ha llegado en el papiro de Hamburgo y en los escolios es probablemente un resumen del relato de Teopompo, el historiador que habría narrado el mito en una digresión de contenido mitográfico, etnográfico y/o paradoxográfico sobre Lesbos y la zona de colonización eolia en el sur de la Tróade.

Bibliografía

- Acerbo, S. 2017. “La geografia dei Tantalidi tra Peloponneso, Vicino Oriente e Lesbo”, en Oller, M., Pàmias, J., Varias, C. (edd.), *Tierra territorio y población en la Grecia antigua: aspectos institucionales y míticos*. Vol. II. Mering: Utopica. 134-146.
- Bruce, I. A. F. 1970. “Theopompus and Classical Greek Historiography”, *History and Theory* 9.1, 86-109.
- Cameron, A. 2004. *Greek Mythography in the Roman World*. Oxford: Oxford University Press.
- Dolcetti, P. 2011. “Cillo, Sfero, Mirtilo. Varianti mitiche e aurighi nella gara per Ippodamia”, *QUCC* 98.2, 71-86.
- Flower, M. 1994. *Theopompus of Chios. History and Rhetoric in the Fourth Century BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Fowler, R. 2013. *Early Greek Mythography. Volume 1: Texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Fowler, R. 2013. *Early Greek Mythography. Volume 2: Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacoby, F. 1995 [1957]. *Die Fragmente der Griechischen Historiker 1 A: Genealogie und Mythographie. Kommentar. Nachträge*. Leiden-New York-Köln: Brill.
- Köhnken, A. 1974. “Pindar as Innovator: Poseidon Hippios and the Relevance of the Pelops Story in *Olympian 1*”. *CQ* 24.2, 199-206.
- Kramer, B. & Hagedorn, D. 1984. “Mythographus Homericus: Scholien zu *Ilias A* 38-39” in: *Griechische Papyri der Staats-und Universitätsbibliothek Hamburg* (P. Ham. III), 25-34. Bonn: Habelt.
- Lünstedt, P. 1961. *Untersuchungen zu den mythologischen Abschnitten der D-Scholien*. PhDdiss. Universität zu Hamburg.

Luppe, W. 1984. "Zum Tennes-Mythos im Mythographus Homericus, P. Hamb. 119". *ZPE* 56: 31-32.

Montanari, F. 1995. "The Mythographus Homericus", en J. G. J. Abbenes, S. R. Slings and I. Sluiter (eds.), *Greek Literary Theory after Aristotle*. A collection of papers collected in honour of D. M. Schenkeveld. Amsterdam. 113-25.

Nagy, G. 1986. "Pindar's *Olympian* 1 and the Aetiology of the Olympic Games", *TAPA* 116, 71-78.

Pagès, J. 2012. "El origen del juramento estigio según el Mitógrafo Homérico", en Pàmias, J. (ed.), *Parua Mythographica*. Oberheid: Utopica. 169-178.

Pagès, J. 2017. "Mitos de fundación: el caso de Zelea", en Oller, M., Pàmias, J., Varias, C. (edd.), *Tierra, territorio y población en la Grecia antigua: aspectos institucionales y míticos* vol. 2. Mering: Utopica. 199-207.

van der Valk, M. 1963. *Researches on the Text and Scholia of the Iliad* vol. I. Leiden: Brill.

van Rossum-Steenbeek, M. 1996. *Greek Reader's Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri*. Leiden-New York-Köln: Brill.

van Thiel, H., (ed). 2014. *Scholia D in Iliadem. Proecdosis aucta et correctior secundum codices manuscriptos*. Köln: Elektronische Schriftenreihe der Universitäts- und Stadtbibliothek.

West, M. L. 1995. *The Hesiodic Catalogue of Women*. Oxford. Oxford University Press.