

# Entre mitografía e historiografía. El papiro P.Oxy. 2 218 como caso de estudio

---

IRENE PAJON LEYRA  
Universidad de Sevilla  
ipajon@us.es

Con el presente estudio, nuestra intención es presentar ante los lectores un curioso texto: el que contiene el papiro de Oxirrinco *P.Oxy. 2 218*<sup>1</sup>, conservado en la Biblioteca Británica, tradicionalmente entendido y estudiado como una colección de anécdotas etnográficas, pero que a nuestro entender combina materiales etnográficos y mitográficos de un modo poco corriente y

---

\*\*\*\*\* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el panel titulado “Mythography, not Mythology”, en el marco de la *XI Celtic Conference in Classics* (Saint Andrews, 2018). Agradezco mucho a sus organizadores, Charles Delattre y Scott Smith, así como al público asistente, la estimulante discusión. Agradezco asimismo a Stefano Acerbo y a los dos lectores anónimos que revisaron la versión original sus valiosas sugerencias en muchos puntos de este texto. Todo ello ha contribuido notablemente a la mejora del resultado final. Los errores que puedan encontrarse son responsabilidad enteramente mía.

<sup>1</sup> TM 64085, LDAB 5303, MP3 02184.000. London, British Library Pap 1183. *Editio princeps*: Grenfell-Hunt 1899. Otras ediciones: véase Pajón Leyra 2014 y 2017. Para una fotografía del papiro, ver Pajón Leyra 2014, 307.

merecedor de atención y comentario en el contexto de una publicación científica especializada en mitografía.

El estudio de obras literarias que no llegan hasta nosotros en su forma íntegra y original, sino de manera fragmentaria o discontinua, ofrece al investigador una serie de problemas interpretativos específicos.<sup>2</sup> Estos problemas, independientemente del tipo de literatura del que se trate, derivan de manera preeminente del modo como se han transmitido los textos en cuestión: tradicionalmente se ha venido hablando de “fragmentos” al tratar cualquier tipo de texto antiguo que no nos llega completo, sino que solo podemos conocer ciertos pasajes de él. Los investigadores, sin embargo, han señalado en ocasiones la diferencia entre aquellos casos en los que esos pasajes nos llegan desconectados entre sí porque el soporte ha sufrido pérdidas y aquellos en los que el carácter no íntegro se debía a que algún autor posterior había extraído el texto de su contexto original para citarlo en su propia obra. Surge de este modo una distinción entre fragmentos propiamente dichos (lat. *fragmenta*, del verbo *frango*, ‘romper’, correspondiente al griego ἀποσπάω y su derivado ἀποσπασμάτια) producto del deterioro del soporte sobre el que los textos se escribieron, y *excerpta* (de *excerpo*, correspondiente al griego ἐκλογαί, en singular ἐκλογή, ‘selección’), pasajes que una fuente transmisora ha extraído de su contexto primitivo y ha insertado en su propio texto, dándoles un nuevo contexto y, por tanto, una nueva función y un nuevo sentido.<sup>3</sup> En el primer caso, la conservación de ese preciso pasaje y no otro es producto de la casualidad, no de la intención del transmisor; en el segundo, la fuente transmisora ha seleccionado de manera consciente y con un fin preciso ese texto y no otro.

*Fragmenta* y *excerpta* son, pues, materiales que se ven afectados por problemáticas diferentes y que, en consecuencia, no deben estudiarse del mismo modo por parte del investigador moderno, un presupuesto metodológico general que puede aplicarse a cualquier obra de cualquier género literario o época.<sup>4</sup> En este artículo, pues, intentaremos recoger esta distinción y observar cómo funciona en el caso del *P. Oxy. 2 218*, en la idea de que en él coinciden y se superponen ambas problemáticas: la referida al tratamiento de *fragmenta* y la que deriva del estudio de *excerpta*: en efecto, el objeto, que

2 La bibliografía sobre el estudio de textos fragmentarios y sus problemas particulares es abundante. Mencionaremos a modo de ejemplos, los trabajos recogidos en Most 1997, así como los estudios de Kassel 1991, Tossi 1988.

3 Sobre esta distinción, ver Sonnino 2014, 107-112, 2017, 37-39. Asimismo Dionisotti 1997, esp. 12-13, si bien en esta ocasión la distinción terminológica y su uso no se establece con la misma nitidez.

4 Tal es la opinión de Sonnino 2017, 40.

consta de seis fragmentos (*fragmenta*) de un rollo de papiro datado por motivos paleográficos en el siglo II d.C., ofrece por su propia naturaleza un texto fragmentario, pero a su vez consiste en una colección de *excerpta*, ya que contiene una serie de anécdotas curiosas acompañadas de la mención de las autoridades a las cuales se atribuyen las diversas entradas.

Casualmente, la sección mejor conservada de la pieza contiene lo que en apariencia son dos anécdotas relativas a usos peculiares de comunidades bárbaras. De ahí que los primeros estudios que se le dedicaron considerasen el texto como una colección de motivos etnográficos,<sup>5</sup> quizá similar a los famosos *Nómima barbariká* de origen aristotélico, y que lo comparasen con otros papiros, en especial el *P.Lond.Lit.* 112,<sup>6</sup> que también transmite importantes materiales de naturaleza etnográfica. Pero este hecho se debe, en realidad, únicamente a la obra de la casualidad, que ha querido que esa parte del texto fragmentario – *fragmentum*– sea la más visible y la más fácilmente legible. Sin embargo, un examen detenido permite apreciar que, aunque la parte que ofrece una mejor y más clara lectura contiene materiales etnográficos, estos en modo alguno representan la totalidad de la colección de anécdotas, sino que en realidad el papiro transmite los restos de una compilación de material misceláneo en el que la etnografía comparte su espacio con la mitografía.

La observación atenta de la realidad del texto como *fragmentum*, pues, quizá permita una mejor comprensión de la naturaleza, finalidad y significado de la colección de *excerpta* que contiene.

Observemos en primer lugar la sección etnográfica que conserva la columna central del papiro:<sup>7</sup>

*P.Oxy.* 2 218 col. 2, 1-28:

[κατ]ὰ φύσιν μ[ο]ρφῆ παραμένει  
 [γυν]αικὸς ἄλλης πείραν μὴ λαμ-  
 [βά]γων. ἐὰν δὲ φωραθῆ <ὕπὸ> τῶν ζυ(ν)-  
 [γεν]ιᾶν παραβαίνων, ἀποτέμνε-  
 5 [ται] τὰ μέρια αὐτοῦ καὶ παρὰ τοῦ  
 [τ]άφου αὐτῆς κατακαίεται. ἰς-

<sup>5</sup> Así Crönert 1901, 530, o Milne 1926, 88.

<sup>6</sup> De hecho, Milne adjudica números correlativos (112 y 113 respectivamente) a ambos papiros en su *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum*.

<sup>7</sup> El texto del papiro que aquí recogemos es en todo momento el mismo que publicamos en *FGrHist* IV 1683 (Pajón Leyra 2017). Véase asimismo Pajón Leyra 2014, para el comentario papiroológico de la pieza.

[το]βροῦσι Ζώπυρος<sup>8</sup> καὶ Κλείταρχος.<sup>9</sup>  
 [ἐ]ἄν ἱερεὺς ἀποθάνη τοῦ Ἄρεως πε-  
 ριστῆλλ[ετα]ι εὐκοσμίως ὑπὸ τῶ(ν)  
 10 ἐγγχωρίων καὶ εἷς τινα (pap.: τηνα) τόπον >  
 φέρεται δημόσιον μετὰ τὴν τρί-  
 την ἡμέραν. καιόντων δὲ τῶ(ν)  
 [c]υγγενῶν, ὁ χειροτονηθεὶς ὑπὸ  
 [το]ῦ δήμου ζάχορος ὑποτίθη-  
 15 [ci] τῶ νεκρῶ τὸ τοῦ θεοῦ ξίφος.  
 καὶ ριγῆς γενομένης βαθείας,  
 ἐὰν <ἀνάτιος> ἢ νομίμως λαμβάνει τῶ(ν)  
 γεινομέν[ω]ν. ἐὰν δὲ ἐγκλήμα-  
 τός τινος ἔχη [cu]γείδησι, [ἐπι]  
 20 [τ]ῶ τ[ὸ]ν c[ί]δηρον ὑποβληθῆ-  
 [ν]αι ἀ[νεγείρ]εται καὶ αὐτὸς ἐ[αυ-]  
 [το]ῦ κα[τηγ]ορεῖ, ὅσα (pap.: ασα) παρενόμ[ησε(ν)]  
 εἰς τὸν θ[εὸ]ν διηγούμενος. ἀλη-  
 θῶν δ[ὲ] τῶ]ν λεγομ[έν]ων, ἅμα  
 25 τῆ κατὰφρονή[σει ± 4 ]γω[. . ]  
 ραν c[. .]ερεῖ [ ]  
 ὑπὲρ τ[οῦ]c K]όλλχο[uc ]  
 Ἀρχέλ[αο]c<sup>10</sup> καὶ Ζην[ ]

Como puede apreciarse, el texto contiene dos anécdotas etnográficas una a continuación de otra. La primera, cuyo inicio no se ha conservado, comprende las líneas 1-7, mientras que la segunda, la única de todo el papiro cuyo inicio y cuyo final conocemos, abarca hasta la línea 27.<sup>11</sup> Ofrecemos a continuación traducciones de ambas:

Anécdota 1 (líneas 1-6):

*(...) permanece conforme a natura en cuanto a su forma, en tanto que no ha tenido experiencia de otra mujer. Pero si es descubierto por las mujeres de su familia quebrantando las reglas, se le cortan las partes y se queman junto a la tumba de ella.*

Anécdota 2 (líneas 6-28):

8 El texto no figura recogido en *FGrHist / BNJ* 336.

9 Ver *FGrHist / BNJ* 137, F. 32.

10 Ver *FGrHist / BNJ* 123 F. 6.

11 La línea 28 contiene solamente los nombres de dos autoridades citadas y no corresponde, a nuestro entender, a esta anécdota. Al respecto, ver infra.

*Atestiguan Zópiro y Clitarco: si muere un sacerdote de Ares, es preparado con esmero por los habitantes de la zona y llevado a un lugar público después del tercer día. Pero mientras los parientes lo queman, el asistente del templo elegido a mano alzada por el pueblo coloca bajo el cadáver la espada del dios. Y tras hacerse un profundo silencio, si es <inocente> recibe, como es de ley, las solitas honras fúnebres; pero si tiene conciencia de alguna acusación, nada más colocarle debajo el acero [se despierta] y él mismo se acusa a sí mismo, explicando cuantas transgresiones cometió contra el dios. Y si lo dicho es verdad, junto con el desprecio [...] más allá de los Colcos [...]. Arquelao y Zen[...].*

La primera anécdota, pues, nos habla de una comunidad en la cual un hombre debe guardar fidelidad a una mujer –presumiblemente su esposa– más allá de la muerte de ella, so pena de verse mutilado por las parientes femeninas de la difunta y que sus “partes” –entendemos que se trata de sus partes genitales–, una vez cortadas, sean quemadas junto a su tumba. La segunda anécdota, por su parte, nos refiere los funerales que corresponden a un sacerdote de Ares, que incluyen una ordalía en la cual, si el sacerdote tiene sobre su conciencia algún pecado cometido contra el dios, el ritual hará que se despierte –si nuestra integración del texto es correcta<sup>12</sup> y que confiese sus transgresiones ante toda la comunidad.<sup>13</sup> El mal estado en el que se conservan las líneas finales de la historia no nos permite conocer con claridad en qué consisten las consecuencias del juicio sobrenatural si este hace aparecer al sacerdote como culpable, pero distinguimos una referencia al desprecio que probablemente esos pecados le granjean entre su comunidad (ἀμα | τῆ κατὰφ..ρονή[σει) y una referencia a los habitantes de la Cólquide (ὑπὲρ τ[ὸν Κ]όλχο[υ; ¿se refiere quizá a un exilio de los restos o de la familia del sacerdote?). Esta referencia, junto con el resto de los detalles de ambas historias –entendemos que, ante la falta de indicaciones de lo contrario, las dos anécdotas se refieren a la misma sociedad no griega<sup>14</sup> nos llevan a identificar la cultura a la que los relatos se refieren con una de las comunidades escíticas que habitaban las orillas del Mar Negro, entre quienes el dios de la guerra era la divinidad principal,<sup>15</sup> el culto a la espada del dios era un elemento señalado

12 Ver Pajón Leyra 2014 ad loc., con bibliografía.

13 Seguimos en este punto, con variaciones, la interpretación general de Haussoulier, 1900, 65-57, quien fue el primero en entender que el objeto del juicio sobrenatural era el sacerdote difunto, no el asistente del templo (tal era la opinión originalmente expuesta por Grenfell-Hunt, 1899, en la *editio princeps* del papiro).

14 Seguimos en este punto a Jacoby, *FGrHist* 137, comm. a F. 32.

15 Ver p.e. [Orph.] *A.* 1054.

de su religiosidad<sup>16</sup> y entre quienes habitaban también las legendarias Amazonas, que convivían con los escitas llamados Saurómatas,<sup>17</sup> que vivían en un régimen de sometimiento respecto a estas belicosas mujeres,<sup>18</sup> vecinas, por otro lado, de los Colcos según las fuentes antiguas.<sup>19</sup>

A la altura de las líneas 7 y 28 aparecen los nombres de los autores que el compilador ha utilizado como fuentes, para obtener las anécdotas citadas: Zópiro y Clitarco en el primer caso y Arquelao y un autor cuyo nombre empieza por la secuencia Zen-, en el segundo, probablemente el responsable del texto denominado como Περὶ τύφου, ‘*Sobre la vanagloria*’ o ‘*Sobre la arrogancia*’, que aparece inmediatamente después (ver infra). Desde la *editio princeps* del papiro, se ha tendido siempre a atribuir a los autores mencionados la información que aparece antes que ellos. Sin embargo, en otras ocasiones hemos discutido esta visión y hemos expuesto las ventajas que implica en este caso considerar que los nombres aparezcan como responsables de la información que les sigue, no de la que les precede.<sup>20</sup> Según este presupuesto, Zópiro y Clitarco serían las fuentes de las que el compilador ha obtenido el relato acerca del sacerdote de Ares, y Arquelao y el misterioso Zen-, probable autor de un tratado *Sobre la arrogancia* o *Sobre la vanagloria*, serían responsables del texto mitográfico que sigue.

Sea como fuere, el único de los nombres citados que ofrece una identificación clara es Clitarco, que casi con toda seguridad corresponde al historiador de Alejandro Magno,<sup>21</sup> lo cual no hace sino confirmar la relación del papiro con el terreno de la historiografía, al menos en lo que respecta a las anécdotas que aparecen en la columna central. Entre los demás, Arquelao ha sido identificado, bien como el historiador de Alejandro del mismo nombre<sup>22</sup> o, más probablemente,<sup>23</sup> como el poeta de corte que vivió en tiempos de Pto-

16 Véase Hdt. IV 62.

17 Acerca de esta población, ver Pajón Leyra 2014, 313, con bibliografía.

18 Sobre los escitas saurómatas y su relación con las amazonas, ver Hdt. IV 116. Acerca de la devoción de los saurómatas hacia el dios de la guerra, ver Eudoxus fr. 103 (Clem. Alex. *Protr.* V 64.5). Ya Jacoby (*FGrHist* 137, comm. a F. 32) interpretaba la primera de las dos anécdotas como referida a las amazonas, si bien limitaba esta identificación a la primera de las dos anécdotas, sin pronunciarse sobre la segunda. Acerca de esta comunidad humana, ver Kretschmer 1920, sobre su presencia en fuentes griegas, Bosi 1995.

19 Por ejemplo Arr. *An.* IV 15.4, o Schol. Clem. Alex. *Protr.* 41.11

20 Véase Pajón Leyra 2014, 315, y 2017.

21 Ver *FGrHist* 137, F. 32.

22 Arquelao de Capadocia. Ver *FGrHist* 123, F. 6.

23 Ver Pajón Leyra 2017, ad loc.

lomeo II Filadelfo y del que se dice que escribía poemas de tema paradoxográfico para el disfrute del rey.<sup>24</sup> Las identidades de Zópiro<sup>25</sup> y del autor cuyo nombre empieza por Zen- son un completo misterio.<sup>26</sup> Con todo, la presencia de estas menciones explícitas a las autoridades citadas ha valido para relacionar el texto del papiro con el género de la paradoxografía, en el cual este procedimiento es de capital importancia.<sup>27</sup>

Aparte de la sección central del papiro, también el fragmento B, pese a su mal estado de conservación, permite entrever contenidos relacionados con la etnografía: en él aparece el nombre de los habitantes de Sicilia y, en las líneas precedentes –sin que podamos saber a ciencia cierta si guarda o no alguna relación con el etnónimo– se puede leer una forma del verbo *ἀνασκολοπίζειν*, ‘empalar’, una práctica que la literatura etnográfica griega a menudo relaciona con comunidades bárbaras, que aplican esta forma de castigo a prisioneros de guerra o criminales.<sup>28</sup>

Sin embargo, como decimos, estos contenidos de tipo etnográfico conviven en el papiro con materiales mitográficos: el papiro contiene al menos dos anécdotas que consisten en relatos míticos y una tercera que quizá también deba interpretarse en este sentido. Los textos son los siguientes, comenzando por el más dudoso:

*P.Oxy.* 2 218, fr. A col. 3:

μεχ[ρι?	]
λωτ[	]
τω[	]
νει[	]
5 πααα[	]
λααιε [	]
καιγγη[	]
αρχι[	]
συμβα[	]

24 Sobre este autor, ver Giannini 1964, 111-112.

25 Revisiones ponderadas de las diversas propuestas de identificación existentes pueden verse en Pajón Leyra 2014 y 2017 ad loc.

26 Sobre la posibilidad de que se trate de Zenón de Citio, padre de la escuela estoica, véase Pajón Leyra 2014, 320 y 322, y 2017 ad loc.

27 Sobre la paradoxografía como literatura derivativa y “juego de segundas manos”, ver Jacob 1983, 130-131 y Schepens-Delcroix 1996, 389. Con todo, el uso de fuentes escritas no es en sí exclusivo de la literatura paradoxográfica, sino que, como explica Jacob id., lo que la distingue es el tratamiento de esas fuentes, el método de reescritura que aplica.

28 En especial, la práctica se atribuye a los persas. Ver Hdt. I 128, III 159, IX 78. Sobre la aplicación de este castigo entre los galos, ver Posidon. *FGrHist* 87, F. 116, ap. DS V 32.6.

10	θεαζ [	]
	κακω [	]
	ζητοῦσα [	]
	πωμερε [	]
	της ενε[.]ς [	]
15	την θυγα[τέρα	]
	θοῦσαν ε[	]
	κυμφο [	]
	τοναε [	]
	γιανας [	]
20	δ' ἀχουσα [	]
	κατης [	]
	φιλοτι [	]
	μεγέθηε [ι	]
	.[.]φον [	]

.....

El estado fragmentario de esta sección del papiro no permite reconocer con claridad la naturaleza del texto. Sin embargo, la presencia de secuencias como ζητοῦσα[, 'buscando' y την θυγα[τέρα, 'la' hija', en las líneas 12 y 15, así como una posible alusión a una divinidad femenina, θεαζ. [ (?), en la línea 10, permiten avanzar la hipótesis de que en su origen se tratase de una versión del mito de Deméter y Perséfone. Pero esta identificación ha de tomarse con suma cautela y, en cualquier caso, los detalles precisos de la historia no nos son accesibles.

La presencia de material mitográfico es más clara en el caso de los restos de texto que se encuentran en la primera columna del papiro:

*P. Oxy.* 2 218, fr. A col. 1:

	[	]την οὔσα(ν)
	[	]τραί[..].
	[	]εζπεγ. ωπ
	[	]ησιν ἐφ' ὅτω
5	[	]ικειν[ ± 3 ]!ο
	[	άν]άμνησιν
	[	]παρήγγειλε
	[	μ]ή προκρίνη
	[	]οσ ὀργισθεῖς τάς
10	[	]λας ἐνεπόησε(ν)
	[	πλα?]της χρόνος η
	[	]κατακλυσμῶ



[           ]ζας ἀπέχτεινε(ν)  
 [           ]καὶ μὴ εἶχα.  
 15 [           ]α ποτε  
 [           ]εἰ]ερεῖν α  
 [           ]ἔ]ργον >  
 [           ]τατο(ν)  
 .....

Como puede apreciarse, el estado de conservación no es, en este caso, mucho mejor que el del fragmento anterior. No obstante, la casualidad ha querido que esta vez sí sea posible entrever la estructura del contenido e identificar, con escaso margen para la duda, su naturaleza mítica: aunque de modo inconexo, los restos de texto que se han conservado permiten distinguir las palabras *παρήγγειλε* ‘ordenó’, ‘anunció’, *μ]ὴ προκρίνη|* ‘que no prefiriera(n?)’, *ὀργισθεῖς* ‘irritado’, ‘encolerizado’, *κατακλυσμῶ* ‘con un diluvio’, ‘con una inundación’, *ἀπέχτεινε(ν)* ‘mató’, ‘aniquiló’. La condición fragmentaria del soporte, pues, no permite una lectura continua del texto, pero, a pesar de todo, permite adivinar una historia en la que al parecer una divinidad, tras dar una orden y –presumiblemente– ser desobedecida, se encoleriza y envía un castigo letal que tiene la forma de una inundación o un diluvio.

La tradición griega conoce una amplia serie de relatos míticos que se ajustan al modelo que el papiro parece mostrar.<sup>29</sup> El más famoso de ellos es el diluvio universal sucedido en tiempos de Deucalión y Pirra, la pareja que sobrevive a la catástrofe y regenera la humanidad, que representa una valiosa opción a la hora de identificar el relato del papiro. Sin embargo, otras interpretaciones también son posibles: a través de obras como la de Beroso, por ejemplo, el mundo griego conoció relatos parecidos, de origen semítico (las tradiciones de Ziusudra o Atrahasis, o el Utnapishtim que menciona el Poema de Gilgamesh), y asimismo a través de la traducción de los *LXX* el diluvio bíblico también hizo su entrada en contexto griego.

Por otro lado, el término *κατακλυσμός* no tiene necesariamente que hacer referencia a un diluvio en el sentido estricto, sino que puede también designar cualquier clase de inundación, lo que abre la puerta a otras identificaciones de la anécdota: la historia de la destrucción de la Atlántida, por ejemplo,

29 Sobre el motivo del diluvio y la inundación provocada por poderes divinos en la tradición griega y romana, ver Caduff, 1986.

según aparece en el relato platónico,<sup>30</sup> también se ajustaría al modelo del papiro, así como también lo hacen historias como las que hablan de los enfrentamientos de Posidón con Atenea y con Hera, respectivamente por el patronazgo de las ciudades de Atenas<sup>31</sup> y Argos.<sup>32</sup> En ambos casos, la adjudicación de las ciudades a las diosas contrincantes desencadenó la ira del dios, que respondió inundando la región correspondiente.

Es del todo imposible identificar con total certeza el relato del papiro o determinar cuál de estas historias era la más cercana a él.

En otros trabajos hemos considerado el relato bíblico y los mitos semíticos como quizá la opción menos probable, dada la circulación limitada que, según todos los indicios, tuvieron esos textos en medio griego. En esta ocasión, sin embargo, matizaremos esta postura, ya que, si bien nunca hemos excluido totalmente esta línea de interpretación, sí que hemos infravalorado la posibilidad de que, dado que el papiro se data en el siglo II d.C., el texto haya podido participar del ambiente de la época, en el que el Imperio Romano representaba un terreno abierto para la circulación de relatos en un contexto de mezcla cultural en el que elementos de la tradición griega podían combinarse con relatos de origen semítico y dar lugar a relatos nuevos, híbridos, al modo de los que encontramos, por ejemplo, en la obra de Luciano de Samosata en su *De Syria dea*.<sup>33</sup>

Lamentablemente, el hecho de que la copia del papiro haya de datarse, por razones paleográficas, en el siglo II d.C. no es condición suficiente para adscribir sin lugar a dudas la redacción del texto a esa misma época. En efecto, ninguna fuente citada en él ha podido adscribirse a un momento posterior al siglo III a.C., por lo que no hay pruebas que nos permitan relacionar de manera definitiva el texto en sí con el entorno cultural del siglo II de nuestra era, sino que en el fondo cualquier otra datación comprendida entre el siglo III a.C. y el II d.C. no puede ser descartada.

Los relatos míticos tradicionales y el mito platónico, por su parte, representan todos ellos opciones casi igualmente válidas.

30 Pl. *Ti.* 23b-25d; *Criti.* 108c ff.

31 Véase Apollod. *Bibl.* III 176-178; Varr. *HRR* II 13, fr. 7a, ap. Aug. *Civ.* 18.9. Cf. Caduff 1986, 63.

32 Paus. II 22.4; cf. Caduff 1986, 63-64.

33 El relato el diluvio "griego" de Deucalión incluyendo elementos que parecen proceder de la tradición bíblica (Luc. *Syr.D.* 12-13; el más claro de ellos es la entrada en el arca de los animales por parejas). Véase Lightfoot 2003, 366. Es una curiosa coincidencia que el autor hable, en ese mismo texto (19-27), de sacerdotes autocastrados que rinden culto a la diosa, dado que el motivo de la castración está también presente en el *P.Oxy.* 2 2 18.

El diluvio griego plantea el problema de la ausencia en el papiro de mención a un superviviente del cataclismo, que pueda regenerar la humanidad después de la retirada de las aguas. Sin embargo, esta falta del personaje regenerador podría ser solo aparente, ya que la mención de la regeneración posterior a la catástrofe podría haber quedado oculta en la sección perdida del texto. Además, quizá la versión de relato que el papiro contuviera se concentrara más en la dinámica del pecado y su castigo que en la historia de la regeneración.

El relato de la Atlántida, aparte del hecho de no requerir la mención de un héroe que sobreviva, tiene a su favor también la presencia del término ἀνάμνησις al comienzo de la secuencia de hechos, que quizá permita entrever una relación con la filosofía platónica y su terminología, en la que la memoria y la reminiscencia desempeñan un papel fundamental. No obstante, se ha de tener en cuenta que ἀνάμνησις es un término de uso común en el griego,<sup>34</sup> no un vocablo raro ni específico de Platón y, aún menos, de su relato de la Atlántida.

Por otro lado, el hecho de que en los relatos de las disputas por Atenas y Argos la ira de Posidón se desencadene por no ser “preferido” o “elegido” y que este provoque las mencionadas inundaciones al verse rechazado, permitiría explicar el μὴ προκρίνη de la línea 8 del papiro.

Las cuestiones inciertas, pues, son muchas, pero, pese a todo, la naturaleza mítica de esta sección de texto parece fuera de toda duda. No queda claro, sin embargo, si este relato guarda alguna relación con el resto de los contenidos del papiro, cosa que sí sucede con otras anécdotas míticas conservadas en él. Es el caso de la sección que tratamos a continuación.

Una vez más, en la parte inferior de la columna central del papiro encontramos también un relato con contenido claramente mítico:

*P. Oxy.* 2 218, fr. A+C col. 2, 28-40:

Ἀρχέλα[αο]<sup>35</sup> καὶ Ζην[ ]  
 [ ± 5 ] Περὶ τύφου [ ]  
 30 Ζεὺς [c] Μῆτιν βιασάμ[ενος ]  
 κ[.] ἐ]πεὶ δὲ [ἦ] cὺν κ[.] ἰγ[α [ ἐ-]

34 De hecho, una simple búsqueda en la base de datos del *Thesaurus Linguae Graecae* revela casi 2500 ocurrencias del término a partir de época clásica, en obras en prosa que van de la historiografía a la oratoria o la ciencia natural.

35 Nótese que la serie de los *FGrHist* atribuye a estos autores el texto precedente, no el que sigue. Véase (*FGrHist* | *BNJ* 123 F 6).

	πιχειροῦσι ἐγκαταπ[	]
	.....οσυνεχε.αχ[	]
	ταχατη[.]γτ[	]
35	κρφν..ν...τιθ[	]
	τω ἴθ[.]ει μ[ό]ρια [	]
	αυτα [- μ]έτριον κόλασι [	]
	αιωσ δέ κτη [ [..] ] σ οπω [	]
	[.]η[ ± 4 ]τα θγ[ ± 4 ]υ[	]
40	[ ]ρακ[	]

Inmediatamente después del relato del sacerdote de Ares y su confesión *post mortem*, el papiro, a pesar de su profundo deterioro, nos permite distinguir la frase Ζεὺ[ς] Μῆτιν βιασάμ[ενος, ‘Zeus, tras haber forzado a Metis’. La idea de que Zeus haya forzado a Metis, la famosa madre de Atenea, no es completamente nueva: aunque la mayoría de las fuentes la mencionan como la primera esposa de Zeus o como su primera amante, Apolodoro describe su primer encuentro en unos términos que pueden ajustarse a la imagen que el papiro nos ofrece,<sup>36</sup> al describir cómo ella cambiaba de forma tratando de evitar al dios. Aunque marginal, pues, la idea de una relación violenta entre Zeus y Metis no es una total novedad.

Otros elementos del texto quizá se ajusten, por su parte, a la versión más general del mito. Por ejemplo, la secuencia ἐγκαταπ[ que se distingue en la línea 32 puede corresponder a una forma del verbo ἐγκαταπίνω, ‘engullir’, ‘tragar’, que puede quizá referirse al final, de todos conocido, que tuvo Metis, al ser tragada por el dios a fin de evitar que diera a luz un hijo que amenazase el poder de su padre.<sup>37</sup> Pero la interpretación del referente de la forma plural que inmediatamente precede (ἐ)πιχειροῦσι resulta totalmente opaca, tanto si se ha de entender como un verbo conjugado en tercera persona del presente, como si se trata del dativo del participio.

En cualquier caso, los detalles más relevantes del texto que el papiro ofrece se encuentran en las líneas 36 y 37, en las que, aunque la tinta se encuentra muy deteriorada, se puede leer con un grado suficiente de certeza la palabra μ[ό]ρια, ‘partes’, exactamente el mismo término que aparecía en la primera sección de la columna, referida a la mutilación del marido que ha sido infiel a su esposa muerta, y la secuencia μ[έ]τριον κόλασι, ‘castigo moderado’, ‘cas-

<sup>36</sup> Apollod. I 20.

<sup>37</sup> Con todo, véanse Pajón Leyra 2014 y 2017 ad loc. para otras posibles interpretaciones de la secuencia.

tigo proporcionado'. Así, los indicios de los que disponemos nos llevan a entrever que el texto del papiro hablaba de un "castigo adecuado" o "proporcionado", que seguramente concernía a las "partes" mencionadas inmediatamente antes. Aun en ausencia de una lectura continua del texto, pues, distinguimos una historia en la que, al igual que en el caso de la primera anécdota etnográfica, a un crimen sexual corresponde un castigo que parece ser una intervención sobre los genitales del ofensor, quizá una castración o algo equivalente.

La lógica parece indicar, en principio, que el autor de la ofensa pueda ser Zeus y que él sea, por tanto, el que recibe el castigo, idea que hemos apuntado en otras publicaciones nuestras referidas a este papiro. La posibilidad de que el texto contenga el relato de una castración sufrida por Zeus, de confirmarse, representaría una novedad en el panorama de la mitología griega tal y como lo conocemos, lo que podría convertir al *P. Oxy. 2 218* en el testimonio único de una versión desconocida de la historia de Zeus y Metis. Sin embargo, queremos resaltar aquí los graves problemas que esta interpretación implicaría, y que no hemos mencionado en otras ocasiones. Y es que una castración de Zeus a raíz de la violencia ejercida sobre Metis impediría la generación, no solo de todos y cada uno de los héroes que son producto de sus uniones con mujeres mortales, sino incluso el nacimiento de muchos de los dioses olímpicos, como Apolo, Ártemis, Deméter o Dioniso, entre otros, nacidos de sus uniones con diosas. Esta interpretación de los restos de texto del papiro, pues, que ya habíamos avanzado, debe recibirse con cautela, de suerte que otras posibilidades también se exploren.

Desconocemos, en efecto, dado el estado del papiro, si el texto hablaba de una castración efectiva del dios o de un intento no logrado y, además, el hecho de que en la línea 35 se distinga la secuencia *χρον* nos lleva a contar con la posibilidad de que, quizá, el nombre de *Κρόνος* pudiera aparecer también en el texto,<sup>38</sup> un dios que sí está atestiguado como habiendo sido objeto de una castración, ejecutada precisamente por Zeus, después de que hubiera vomitado a sus hijos, que previamente había engullido.<sup>39</sup>

38 Por supuesto, las posibilidades de reconstrucción de la secuencia son múltiples.

39 La historia de Crono, pues, también explicaría la posible presencia del verbo *ἐγκαταπίνω*. La castración de Crono por Zeus está atestiguada en Timae. *FGrHist* 566, F. 79, ap. Sch. A.R. IV 982/92g. Téngase además en cuenta que es precisamente Metis quien entrega a Zeus el emético que, suministrado a Crono, le hace vomitar al resto de los hijos de Rea (Apollod. I 6). Cf. Hdn.Gr. 3,1 p. 108, para una versión alternativa de la historia, siempre con la intervención de Zeus y Metis en el engaño a Crono.

Los detalles dudosos en el papiro, pues, son muchos y las certezas escasean. No obstante, los datos que sí hemos podido determinar con claridad quizá nos permitan extraer algunas conclusiones generales acerca del texto del *P. Oxy.* 2 218. En primer lugar, podemos entrever una continuidad temática entre las anécdotas que aparecen en el documento: todas ellas hablan, en apariencia, sobre historias relativas a crímenes y sus correspondientes castigos. Ese es claramente el caso de las dos anécdotas etnográficas de la columna 2, que explican el castigo que corresponde a la transgresión del marido infiel y el espectacular modo de detectar los pecados del sacerdote de Ares, con sus consecuencias. También en el caso del fragmento B es muy posible que la dinámica de crimen y castigo esté presente, pues la mayor parte de las ocurrencias que ofrece el verbo *ἀνασκολοπιζειν* en la literatura griega tienen que ver, precisamente, con la explicación de castigos infligidos a delinquentes o enemigos que han caído prisioneros. En las secciones de contenido mítico, a su vez, se repite el mismo patrón tanto en el relato del cataclismo de la primera columna como en la historia de Zeus y Metis, sea cual sea el resultado de ese castigo y sea quien sea quien lo sufre. Por tanto, dejando aparte el texto de la columna 3, dudoso e imposible de evaluar con claridad, la colección de *excerpta* del papiro se presenta como un conjunto de materiales unitario desde un punto de vista temático y dotado de un hilo conductor coherente, que ignoramos si afectaba a toda la obra, cuando estaba completa, o solo a la sección que el papiro conserva.

Asimismo, la coincidencia en la misma columna 2 de, por un lado, dos anécdotas que según todos los indicios se refieren al mismo pueblo bárbaro y, por otro, dos anécdotas, la primera de la columna y la última, que versan sobre crímenes de tipo sexual y castigos que afectan a los genitales del criminal, designados en ambos casos con el término *μόρτα*, parece apuntar a que las asociaciones temáticas articulaban el texto en dos niveles distintos, uno más general y otro relativo a los detalles específicos de las distintas anécdotas.

Los contenidos mitográficos y los historiográficos, pues, no se limitan a aparecer los unos al lado de los otros en el texto del papiro de Oxirrinco, sino que están vinculados por afinidades temáticas. La coexistencia en plano de igualdad entre materiales de corte historiográfico y contenidos de tipo mítico representa una rareza, una excepción en el contexto de la literatura paradoxográfica griega. Los contenidos míticos tienen un papel en la paradoxografía, tal y como hemos tratado en otra sede,<sup>40</sup> pero este papel suele consistir en

---

40 Ver Pajón Leyra, en prensa.

ofrecer explicaciones de carácter sobrenatural a las rarezas naturales o a las curiosidades etnográficas que se mencionen, que constituyen por lo general el verdadero centro de un *paradoxon*. Solo en un caso apreciamos una situación comparable a la que nos ofrece el papiro, con la coexistencia de anécdotas de corte mitográfico –en las que el relato mítico es el centro de la anécdota, no una explicación subsidiaria– y de corte historiográfico que, además, comparten con el papiro el hecho de aparecer asociadas temáticamente: la obra de Flegón de Trales, el famoso liberto del emperador Hadriano que compuso una colección de hechos extraordinarios en el siglo II d. C.<sup>41</sup>

La obra de Flegón se presenta, pues, como seguramente el único término de comparación posible con el texto del papiro. En ambos casos, en efecto, series temáticas de anécdotas similares combinan en su interior ítems consistentes en mitos e ítems de otras naturalezas. Es más, en el caso de Flegón esta mezcla de contenidos no consiste en una simple yuxtaposición, sino que los mitos y las anécdotas históricas interactúan entre sí, de suerte que en algunas ocasiones, si estamos en lo cierto, se puede percibir una cierta intención por parte del autor de conectar los hechos míticos con el pasado reciente y ofrecer una suerte de explicación “evhemerista” de los mismos, probablemente no tanto con la intención de racionalizarlos sino, más bien, de darles carta de veracidad, a pesar de su carácter increíble y sorprendente.

Surge, en este contexto, la pregunta de si quizá en el texto del *P.Oxy.* 2 218 la mezcla de mitos y anécdotas etnográficas puede responder a la misma intención, o a alguna parecida. El estado fragmentario del texto del papiro no nos permite evaluar con claridad esta cuestión. Sin embargo, sí estamos en grado de apreciar que la interacción entre mitografía e historiografía en el papiro de Oxirrinco parece haber ido un paso más allá que en el caso de Flegón: las anécdotas etnográficas del papiro quizá no pertenezcan del todo a la esfera de la historiografía, sino que parecen tener, también ellas, una vinculación con relatos pertenecientes a la esfera del mito. Así, en el primero de ellos, si nuestra interpretación es correcta, se habla de una práctica social de las amazonas, un pueblo cuya presencia en los relatos míticos muestra una solución de continuidad con su tratamiento en obras historiográficas, interesadas por la indagación científica de los pueblos no griegos y sus costumbres. Y a su vez, si nuestra lectura de la línea 27 de la columna central

---

41 Sobre este autor y su obra, Giannini 1964, 129-30, Hansen 1996, 65-112, Schepens-Delcroix 1996, 430-433, Stramaglia 1999, 55-58. El texto de Flegón ha sido reeditado por Stramaglia 2011.

está en lo cierto, en la segunda anécdota etnográfica se menciona a los habitantes de la Cólquide, un espacio que también es conocido, sobre todo, como escenario de importantes acontecimientos del mito (la historia de Jasón y el viaje en busca del Vellochino de Oro).

El mito, pues, no solo coexiste con la etnografía en el texto del *P.Oxy.* 2 218, ni se limita a aparecer asociado por semejanza a las anécdotas históricas que se encuentran junto a él, sino que parece también impregnarlas y hacerse presente en ellas, un aspecto que no habíamos destacado en anteriores trabajos sobre este papiro.

En este punto, cabe cuestionarse si en la colección de anécdotas nos encontramos, realmente, con un caso particular dentro de la literatura paradoxográfica, es decir, una colección de anécdotas de tipo histórico que, excepcionalmente, puede recoger también historias míticas –como sucede en el caso de Flegón–, o si en realidad es el mito el elemento central de la serie de relatos, y los contenidos de corte historiográfico representan un papel periférico y subsidiario a él. De nuevo, volvemos a la distinción entre *fragmenta* y *excerpta* y reconocemos, una vez más, que es el estado fragmentario el que nos lleva a leer con más claridad la sección, en principio, más próxima al terreno de la historiografía que al de la mitografía, pero que no tiene necesariamente que corresponder a la intención del autor de la selección de textos. Es decir, no podemos saber si es el mito el que gira en torno a la etnografía o si es al contrario, y es la etnografía la que tiene por función explicar el mito y vincularlo con la realidad constatable científicamente.

El segundo caso, de aceptarse como interpretación válida del texto, quizá nos llevaría a aproximar el testimonio del *P.Oxy.* 2 218 a ciertas obras mitográficas, al modo del Mitógrafo Anónimo Vaticano,<sup>42</sup> que mezcla contenidos historiográficos –la lista de las Siete Maravillas, la historia de Cresos– y explicaciones racionales de los relatos míticos de la tradición.

La certeza, como decimos, es imposible. Pero, a pesar de las dificultades que ofrece la valoración de un texto transmitido en condiciones tan defectuosas, valga el testimonio del papiro de Oxirrincos como ejemplo de la interacción entre la paradoxografía y la mitografía y como testimonio de la continuidad con la que en ocasiones podían verse las informaciones de los historiadores y las tradiciones del mito.

---

<sup>42</sup> Transmitido a través del códice *Vat. Gr.* 305 (ed. en Festa 1902) y el 1317 del monasterio de Ivron, en el monte Athos (= Lambros 5437), ff. 34-35; ver Alganza Roldán 2015, 79-84.



## *Bibliografia*

- Alganza Roldán, M., 2015, “Un nuevo manuscrito de Heráclito «Mitógrafo» y el Anónimo Περὶ ἀπίστων (Μονή Ἰβήρων 1317 = Lambros 5437)”, *Emerita* 83 (1), 63-86.
- Bosi, F. 1995, “The Sauromatians in the Classical Sources” in Genito, B., Moskova, M. (eds.), *Statistical Analysis of Burial Customs of the Sauromatian Period in Asian Sarmatia (6th–4th Centuries B.C.)*, Napoli, 25–36.
- Caduff, G. A. 1986, *Antike Sintflutsagen*, Göttingen.
- Crönert, W., 1901, “Litterarische Texte mit Ausschluss der Christlichen. 64”, *APF* 1, 529-530.
- Dionisotti, A.G., 1997, “On Fragments in Classical Scholarship”, en Most, G., (ed.), *Collecting Fragments. Fragmente sammeln*, Göttingen, 1-33.
- Festa, N., 1902, *Mythographi graeci. Vol. III, 2: Palaephati Peri Apistōn. Heracliti qui Fertur Libellus Peri Apistōn: Excerpta Vaticana (Vulgo Anonymus de Incredibilibus)*, Leipzig.
- Giannini, 1964, “Studi sulla paradossografia greca II. Da Callimaco all’età imperiale”, *Acme* 17 (1), 99–140.
- Grenfell, E.B., Hunt, A.S., 1899, *The Oxyrhynchus Papyri. Part II*, Oxford.
- Hansen, W. 1996, *Phlegon of Tralles’ Book of Marvels*, Exeter.
- Haussoulier, B., 1900, “Notes sur le papyrus CCXVIII d’Oxyrhynchus”, *RPh* 24 (1), 65-67.
- Jacob, Ch. 1983, “De l’art de compiler à la fabrication du merveilleux: sur la paradoxographie grecque”, *Lalies*, 2, 121–140.
- Kassel, R., 1991, “Fragmente und ihre Sammler”, en Hofmann, H., *Fragmenta dramatica*, Göttingen, 243-253.
- Kretschmer, K., 1920, “Sarmatae”, *RE* I A,2, 2542–2550.
- Lightfoot, J.L., 2003, *Lucian, On the Syrian Goddess*, Oxford.
- Milne, H.J.M., 1926, *Catalogue of the Literaty Papyri in the British Museum*, London.
- Most, G.W. (ed.), 1997, *Collecting Fragments. Fragmente sammeln*, Göttingen.
- Pajón Leyra, I., 2014, “Little Horror Stories in an Oxyrhynchus Papyrus: a Re-Edition and Commentary of P.Oxy. 2 218”, *APF* 60 (2), 304-330.
- Pajón Leyra, I., 2017, “Anonymous, Collection of Horror Stories Including Ethnography and Mythography (P. Oxy. II 218) (1683)”, en *Die Fragmente der Griechischen*

*Historiker Part IV*, General Editor: Stefan Schorn (Leuven) (2011 onwards), Guido Schepens (Leuven) (1998-2010). Consultado online el 24 de junio de 2019. [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_jciv\\_a1683](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_jciv_a1683)

Pajón Leyra, I. (en prensa), “Mythography and Paradoxography”, in Smith, S.,-Trzaskoma, S., *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, Oxford.

Schepens, G. y Delcroix, Ch. 1996, “Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception”, en Pecere, O. y Stramaglia, A. (eds.) *La letteratura di consumo nel mondo Greco-latino*, Cassino, 375–460.

Sonnino, M., 2014, “Corruzioni antiche e moderne di testi letterari frammentari: Eupoli Maricante fr. 212 K.-A. nel codice Marciano di Esichio”, *Società Filologica Romana, Studj Romanzi*, Nuova serie, 10, 107-140.

Sonnino, M., 2017, “Sovrapposizioni interpretative e decontestualizzazione di testi frammentari: Euripide Cresfonte fr. 453 Kann. in Timeo, Polibio, Stobeo e Costantino VII Porfirogenito”, en G. Ottone, *Historiai para doxan. Documenti greci in frammenti: nuove prospettive esegetiche*, Tivoli, 37-68.

Stramaglia, A. 1999, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari.

Stramaglia, A. 2011, *Phlegon Trallianus. Opuscula De rebus mirabilibus et De longaevis*, Berlin-New York.

Tossi, R., 1988, *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*, Bologna.