

U N I V E R S I T A T D E B A R C E L O N A

DIVISIO I: FACULTAT DE FILOLOGIA

Departament de Clàssiques

LA VIDA D'ISOP,
ENTRE EL IAMBE, LA FAULA I LA NOVEL·LA.

Vist i plau,
el Director:

M. M. M.

Tesi que, per obtenir el
grau de Doctor, presenta

PILAR GÓMEZ I CARDÓ.

B A R C E L O N A , FEBRER 1987

DE L'EXOTISME A LA CARICATURA

I. "TROMPETA DE LA GERANOMÀQUIA"

El físic d'Isop --com hem intentat d'emfasitzar (1)-- és descrit amb un propòsit de remarcar tota una sèrie d'elements *no quotidians*; d'elements que reclamen un origen *no-grec*; d'elements que, totalment o de forma parcial, coincideixen amb les distintes descripcions --diguem-ne-- de *l'alteritat*, tal com és imaginada i representada des del punt de vista hel·lènic. *Alteritat*, sovint justificada, en les seves diverses manifestacions, per l'antropologia clàssica no amb cap sentiment de prejudici, ans sobretot com efecte de l'entorn (2).

No hi ha, doncs, en origen, en aquesta formulació de *l'altre* lloc per a la burla, la caricatura o la grolleria.

El tipus escita o el tipus etiòp apleguen un conjunt de *τόποι* --reprodueixen, podríem dir, un *altre cànion* de bellesa, de conducta...-- emprats, a bastament, com exemples de les oposicions i dels contrastos antropològics i geogràfics *altres*

que els de pobles de parla grega (3); com a justificació dels distints tipus racials, sense que *a priori* la raça, el lloc d'origen, hagi d'influir negativament i necessària la valoració moral que hom fa d'aquests *altres* (4), tot i que l'autor del ja citat pseudo-aristotèlic Fisiognomònic considera negatiu el color fosc de la pell, puix que defineix els egipcis i els etiòps com a covards:

οἱ ἄγαν μέλανες δειλοί' ἀναφέρονται ἐπὶ τοῦς
Αἴγυπτίους, Αἰθίοπας (5).

Tanmateix, al principi de la Vita (G i W 1), l'acumulació de qualificatius aplicats al físic d'Isop --alguns dels quals van, certament, més enllà de l'estricta caracterització d'un individu *no-grec* -- té una intenció no solament descriptiva, sinó també, i sobretot, burlesca i caricaturitzadora.

Al passatge del Satiricó que hem sovintejat (6), Gitó no fa burla dels trets distintius d'un etiòp, ans, al contrari, tem ésser ell mateix objecte de befa, si no aconsegueix una bona disfressa.

En canvi, el seguit d'adjectius predicats a propòsit de l'aparença externa del poeta de les faules --i tots ells, diríem, en austera juxtaposició que accentua, encara més, un cert to d'insistència-- modulen un *crescendo* que culmina, creiem, en l'expressió: προσημαῖνον ἀμάρτημα:

κακοπινῆς τὸ ἰδέσθαι, εἰς ὑπηρεσίαν σαπρός, προγάστρω, προκέφαλος, σιμός, σόρδος, μέλας, κολοβός, βλαισός, γαλιάγκων, στερβλός, μωστάκων, προσημαῖνον ἀμάρτημα. πρὸς τούτοις ἐλλάτωμα μείζον εἶχε τῆς ἀμορφίας τὴν ἀφωνίαν. (7)

Com, és evident. si Isop no fos "un fracàs manifest", podríem imaginar tanta lletjor concentrada en una única persona?.

Veiem, doncs, com es pot donar amb una relativa facilitat el pas des d'uns elements que servien per a estilitzar *l'altre*, *l'estranger* o *el bàrbar*, a uns altres emprats amb voluntat de mofa.

Així, l'exòtic --i, en aquest sentit, neutre-- μέλας (o σιμός) és *negativament* matissat per mots com ara γαλιάγκων, προγάστρω o προκέφαλος, la significació dels quals ens duu a un altre passatge de la *Vita* (G 14), suggeridor també de noves referències a un espai geogràfic localitzat més enllà dels límits del sòl grec.

Quan el primer amo d'Isop --inquiet perquè l'esclau, d'ençà que ha començat a parlar, diu coses extraordinàries sobre el llinatge humà-- pren la decisió de vendre-se'l, l'ofereix a un traficant que, per casualitat, s'acosta a la finca on estan treballant. Aquest, en veure l'aspecte tan irrisori de la mercaderia oferta, no s'està d'exclamar:

οὔτος τῆς γερανομαχίας σαλπιστής ἐστιν (8).

El traficant, certament, pensa que Isop no faria un mal paper com a "trompeta de la Geranomàquia", bo i recordant la lluita dels pigmeus contra les grues testimoniada ja des d'Homer (9). I, l'al·lusió als pigmeus, sens dubte, dóna un caire d'exotisme a l'aparença d'Isop: el seu físic recordaria bé els individus de diversos pobles melanoderms, de cos massís i membres curts (10), cabell molt cresp i faccions primitives --nas i boca amples, llavis molt gruixuts i mentó fugisser; trets que recorren en la descripció del faulista, si pensem en termes com ara σιμός, πρόχειλος, μέλας...

D'altra banda, a partir del text homèric no és possible establir una precisa localització geogràfica dels pigmeus. Homer només diu:

...ὄρνιθες ὥς,
 ἤϊτε περ κλαγγῆ γεράνων πέλει οὐρανόθι πρό,
 αἶ τ' ἐπεὶ οὖν χειμῶνα φύγον καὶ ἀθέσφατον θυβρον,
 κλαγγῆ ταί γε πέτονται ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοάων,
 ἀνδράσι Πυγμαίοισι φόνον καὶ κῆρα φέρουσαι.
 (Il. III, 2-6).

"Devers els corrents oceànics" no és, necessàriament, sinònim de sud, puix que els corrents de l'Oceà representen els confins de la terra habitada i no una direcció particular. Tanmateix, "un' inclinazione quasi irresistibile ha fatto trovare in Omero quel che non c'era, impedendo, ciò che è peggio, di cercare più in là. Per secoli l'autorità di aristotele fece sì che il passo famoso della Historia animalium (VIII, 15 600 a) stesse sempre al primo posto in ogni discussione sui Pigmei: e secondo questo passo i Pigmei stavano in Africa, a sud dell'Egitto. Così, quella che pareva l'unica localizzazione da prendere sul serio coincideva proprio con ciò che una cattiva lettura credeva di poter trarre da Omero, cioè la direzione meridionale del volo delle gru" (11).

En conseqüència, els pigmeus són localitzats ja al sud, com fa Hecateu (FGrH I F 328 a-b), o al nord, segons Eustaci (12); ja a Àfrica, si seguim Filòstrat (Vita Apoll. III 45-47); o bé, a

l'Índia, d'acord amb Ctèsies (FGrH 688 F 45); o sense cap precisa localització geogràfica, tal com fa Herodot (III 37). En qualsevol cas, l'hàbitat que hom atribueix als pigmeus, es troba en un lloc marginal respecte de la terra grega.

Malgrat, però, aquesta manca d'unanimitat quant a l'indret on situar-los, els grecs són conscients de l'existència d'un poble els testimonis més antics del qual demostren, concordantment, "che l'unico tratto essenziale nella concezione dei Pigmei è la loro piccolezza: per i Greci dell'età arcaica i Pigmei sono uomini rimpiccioliti e nulla più" (13).

Per tant, una imatge dels pigmeus grotesca i deforme com la que, sens dubte, fomenta l'afirmació del possible comprador d'Isop --i cal notar també que el marxant d'esclaus afegeix a la referència mítica una fila d'insults (14)-- no coincideix amb les representacions més antigues que d'aquest poble es fan els grecs, conegut ja des del segle VI a.C. en l'art hel·lènic: "Nano nero non era sinonimo di Pigmeo...E né nani (nel senso di deformati), né neri sono i Pigmei dell'arte greca arcaica, hanno invece aspetto di uomini perfettamente propor

zionati e normali: anche la loro minuscola statura si ricava solo dal confronto coll'eterno avversario, sempre rappresentato accanto ad essi" (15).

Es més tard, doncs, quan sorgeix i s'aferma un tipus grotesc --com també grotesc sembla al traficant el físic d'Isop--, el qual hom identifica com a pigmeu: "gambe corte e testa sproporzionata; l'aspetto fallico è spesso accentuato", si manllevem, de bell nou, les paraules de Janni (16).

Així, els pigmeus esdevenen figures amb ventre prominent, negres --tret tampoc no natural en la primitiva imatge dels pigmeus-- que recorden el tipus dels Silens (17).

Heu indicat ja com en la descripció física del poeta-esclau hi ha elements suficients no només per marcar una procedència no grega, sinó també per destacar una aparença caricaturesca; trets que l'aproximen, amb molta probabilitat, a la figuració grotesca i còmica que hom va acabar sobreposant a la imatge originària dels pigmeus a partir del segle V-IV a.C., com explica Snowden: "In the burlesque scenes of the Kabiric vases from the se-

cond half of the fifth and the early fourth centuries B.C., pygmies, like other figures in the vases, assume grotesque proportions. Here the artist present them with large heads, protuberant stomachs, as ithyphallic and, at times, steatopygic" (18).

És per això que, de bell nou, pensem en un déu grec que --com ja hem indicat (19)-- és, en el seu aspecte, comparable a Isop.

Es tracta d'Hefest, la imperfecció del qual, ignorada certament per l'art clàssic (20), és ben coneguda des d'antic.

Un passatge d'Herodot (III 37) esmenta la figura d'un Hefest nan i esgerrat, car la imatge del déu al temple de Memfis és digna de burla i sembla la dels patecs fenicis; és a dir, sembla la d'un pigmeu. Per tant, si Herodot l'identifica amb el fenici Path --petit, cap gros i cames ranques-- "c'est parce qu'il connaissait des représentations populaires où Héphaïstos apparaissait semblable au pygmée égyptien" (21).

Herodot, sens dubte, té present, en establir tal comparació, no la figura divina esculpida al Partenó, sinó petites terracuites o estàtues de fusta que representaven Hefest i que hom col.loca-

va prop de la llar com a protecció del foc (22).

Hefest és, en efecte, el déu del foc; ele
ment que crema i ensutja --Hefest, brut i suat des
prés de treballar a l'enclusa, ha de rentar-se per
rebre Tetis (23)-- com el sol crema i ennegreix
la pell dels pigmeus; i també Isop és coix --com
el déu (24)-- i, ahora, negre --com els pig-
meus.

II. LA SALUDABLE DESPROPORCIÓ D'UN COS

1. La fam del llop

Una imatge dels pigmeus burlesca i de caricatura passa --hem vist abans (1)-- per la representació de llur figura amb un ventre prominent.

Per tant, no és estrany que trobem també entre els qualificatius aplicats a Isop el terme προγάρτωρ (2).

Ara bé, la possibilitat d'imaginar una fesomia grotesca darrera d'aquesta qualificació, ens apropa Isop no solament als pigmeus, sinó també ara, en aquest altre aspecte de la seva aparença externa, a la figura de l'enganyador mític (3).

En efecte, algunes de les accions que fan del *trickster* un transgressor i un violador de normes i usos, un caràcter desmesurat, es desenvolupen, justament, a partir del desig de satisfer necessitats primàries, sobretot, necessitats d'aliment o de sexe: "La démesure étant le lot de celui qui ne connaît ni lois, ni freins, ni limites, le violateur se voit attribuer une sexualité effrénée, un

caractère phallique prononcé, une gloutonnerie et une faim insatiables" (4).

En aquest sentit, creiem, escau a Isop un adjectiu com προγάστωρ : el seu ventre prominent, satisfet, delata també una condició inferior; pot identificar Isop com un dels φαλοτέρων que la comèdia imita:

Ἡ δὲ κωμῳδία ἐστὶν ὡς περ εἶπομεν μίμησις φαλοτέρων μὲν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ <ἦ> τοῦ αἰσχροῦ ἐστὶ τὸ γελοῖον μόριον (5).

La panxa grossa del poeta accentua, doncs, un caràcter burlesc, satíric i còmic en la representació d'una figura a propòsit de la qual --potser, en principi-- hom només volia destacar un origen distint, una procedència *no-grega*. I si al·ludíem a la comèdia és, sens dubte, perquè els seus protagonistes són imaginats, en els vasos de la ceràmica, com a personatges grassos amb prominències per davant i per darrera (6): són els φλύακες de la Magna Grècia.

En conseqüència, podem parlar, a través d'aquest tret físic, d'una aproximació d'Isop al

tipus *d'heroi còmic* ben representat en tota la literatura: el *Pícaro* es troba motivat a actuar, mantes vegades, per cobrir necessitats de menjar, com és evident al llarg del Lazarillo (7); Gargantua significa 'gola gran', de manera que l'heroi de Rabelais porta un nom emprat com a sinònim de golafre, car ja des d'infant té una fam insaciable; i Pantagruel és el rei dels Dipsodes, ço és, 'dels assedegats'.

Per altra part, el tema de la golafreria --i, a ell unit, l'escatològic-- en individus avessats als plaers corporals, recorre en mostres distintes del gènere iàmbic: ens hi remetent nombrosos fragments dels poemes d'Hipòanax (8), i també, tot i que en una altra forma literària, en una novel·la --és a dir, en una forma narrativa, no poètica-- un famós passatge del Satiricó (27 ss.), car la coincidència entre la Cena Trimalcionis i el iambògraf d'Efès en l'ús d'ingredients, diguem-ne, poc nobles, fa pensar --com acuradament ha establert J. Pòrtulas en un recent treball-- "che nell'opera del romanziere latino un tratto di realismo contemporaneo si articola armoniosamente con un topos

del genere giambico, assolutamente consolidato come tale" (9).

Igualment, el tema del menjar provoca, almenys, dues situacions conflictives entre Isop i Xantos.

En ambdues ocasions, l'amo és objecte de burla, de ridícul, puix que, quan ordena a Isop que prepari un dinar o que compri el millor --i, després, el pitjor-- del mercat per tal d'oferir un banquet als seus deixebles, l'esclau, bo i prenent al peu de la lletra les paraules del filòsof, no aconsegueix, com esperava Xantos, les ordres rebudes.

En el primer cas (10), la confusió s'origina pel doble sentit del terme φακόν : designa tant el bullit de lleties com una lletia. És evident que l'amo vol dir que prepari un bullit; Isop, en canvi, cou una sola lletia.

En el segon cas, Isop compra sempre el mateix: llengües, puix que

τί οὖν ἐστὶν ἐν τῷ βίῳ γλώσσης χρησιμώτερον ἢ
μεῖζον; μάθε ὅτι διὰ γλώσσης πᾶσα φιλοσοφία
καὶ πᾶσα παιδεία συνέστηκεν. χωρὶς γλώσσης οὐ-
δὲν γίνεται, οὐδὲ δόσις, οὐ λῆψις, οὐδὲ ἀγορασ-
μός· ἀλλὰ διὰ γλώσσης πόλεις ἀνορθοῦνται, δόγ-
ματα καὶ νόμοι ὀρίζονται. εἰ οὖν διὰ γλώσσης πᾶς

βίος συνέστηκεν, γλώσσης οὐδέν ἐστι κρείττον.
(Vita G 53).

Però la llengua també és el pitjor de tot:

διὰ γλώσσης ἔχθραι, διὰ γλώσσης ἐπιβουλαί,
ἐνεδρεῖται μάχαι, ζηλοτυπίαι. ἔρεις, πόλεμος·
οὐκοῦν χειρὸν οὐδέν ἐστι τῆς μισαρώτατης γλώσ-
σης. (Vita G 55).

També el tema escatològic es troba present al llarg de la Vita.

En primer lloc, Isop, quan tot just acaba d'ésser comprat per Xantos, ja fa retrets a l'amo, perquè ha orinat mentre caminava: "si tu que tens plena llibertat per actuar" --ve a dir-li el savi esclau--

οὐκ ἔδωκας τῇ φύσει ἄνεσιν, ἀλλὰ περπατῶν οὐ-
ρεῖς, εἰ τύχοι ἐμὲ τὸν δοῦλον ἐπὶ διακονίᾳ τα-
χῦναι σταλέντα, ἀνάγκη πετόμενον χέζειν
(Vita G 28).

En un altre moment, Xantos es troba menjant després del bany; la beguda, però, *burpa* el cul del filòsof: ἐνόσσετο (Vita G 67); verb que Homer emprà per indicar sorcill i retruny de llances i d'escuts (11). Un context, doncs, ben distint. Xantos es veu obligat a retirar-se i Isop el

segueix, situació que li permet d'explicar una faula, quan l'amo li demana:

διὰ ποίαν αἰτίαν, ἐπὶν χέζωμεν, πυκνὰ εἰς τὸ ἀφόδευμα ἑαυτῶν βλέπομεν (12).

I la faula serveix per fer, una volta encara, escarn de Xantos, car aquesta és la conclusió: οὐ δὲ μηδὲν ἀφωνία περὶ τούτου· οὐ μὴ γὰρ χέσης σου τὰς φρένας. οὐκ ἔχεις γάρ.

La prominència del ventre --amb les connotacions que suara indicàvem-- no és certament, l'únic element que fa desproporcionat el negre cos d'Isop.

Cal afegir-hi encara, a aquesta desproporció, el gep de l'esquena: κωφός ο ὑπόκυρτος (13), el mateix terme que Homer emprà per descriure el físic d'un personatge digne també de ridícul i de bur_lla com és Tersites (14).

El gep de l'esquena és accentuat, de més a més, per un coll curt -- κοντοδείρης (Vita W 1)-- i ensorrat -- σιμὸς τὸν τράχηλον (Testim. 2 p^o).

Ara bé, aquest tret defineix no solament un físic contrafet, sinó també, segons el pseudo-aristotèlic Fisiognomònic (811 a), un caràcter ar-
ter, insidiós, com el dels llops:

οἷς δὲ βραχὺς (τράχηλος) ἄγαν, ἐπίβουλοι·
ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς λύκους.

Astúcia i sagacitat, engany enginyós i ma-
quinació condueixen l'actuació d'Isop: el faulista
respon bé, en la seva pròpia persona --tal com el
caracteritza la Vita-- al tarannà d'un animal molt
freqüent en els apòlegs.

Les accions del llop, per altra part, són
quasi sempre conseqüència d'una àvida fam: λιμῶντων
καὶ τροφῆν ζητῶν (158 P) val com a ex-
pressió que descriu sovint una situació inicial a
partir de la qual es desenvolupa la narració d'una
faula en què intervé com a protagonista un llop .

Isop, hem vist abans, era qualificat com
a προγαστρω ; fet que l'assimila a un tipus de
personatge també mogut a actuar per l'aliment. I
cal recordar també que Isop no és l'únic poeta com-
parable al llop (16).

El llop --com el *trickster*, com Isop-- és una figura enganyosa, feta de contrastos, car "si ricava l'immagine di un personaggio forte e fe roce, con velleità di astuzia (*fallax* e *mendax*), ma fundamentalmente sciocco, del quale ci si può prendere gioco facilmente, molto più di quanto non avvenga nei confronti della volpe" (17).

També Licambes, el nom del qual "has been traditionally interpreted as 'having the steps of a wolf'" (18), és vençut pels atacs d'Arquíloc (19).

En aquest sentit, el poeta iàmbic és més llest que *el llop*; el guanya, però, no pel seu actuar, sinó per la seva paraula, per una seva forma de dir, d'expressar-se, que, de fet, és allò que defineix un poeta (20).

Isop, hàbil i sagaç --com el llop-- tam**be** venç els adversaris per la paraula; per una paraula, en aparença, d'advertiment i d'exemple; en realitat, però, també plena de greuges: "Although *aînos* becomes the primary word for designating praise poetry even within such poetry, it is also appropriate for designating, more broadly, 'an allusive tale containing an ulterior purpose'" (21).

Isop blasma les víctimes de les seves paraules --essent ell mateix objecte de blasme, al qual ajuda, en no poca mesura, el seu físic; crítica les actituds d'aquells a qui s'adreça, mitjançant el parany de la faula --com el llop de les faules enganya per devorar (22).

En conseqüència, el personatge de les faules, "che dalle sue avventure era risultato come un essere contraddittorio, aggressivo e pauroso, astuto e credulone" --com el defineix Pugliarello (23)--, origina un tipus de narracions, el contingut de les quals no es troba tampoc lluny de les narracions mítiques --i recordem que la faula remet a un temps passat, previ (24)-- que evoquen la figura de l'enganyador (25).

2. El braç de la mostela

La desproporció del cos d'Isop, marcada per la prominència del ventre, un coll curt i enso-
rrat o el gep de l'esquena -- προγαστωρ, κοντοδείρης,
σιμδς τὸν τράχηλον (1)--, és accentuada enca-
ra per un altre atribut: el faulista té també els
braços curts; és γαλιάγκων (2).

El terme γαλιάγκων, ço és amb el braç
--o pròpiament, amb el colze-- *de mostela*, apa-
reix en un passatge de Plutarc (3), on és associat
a ἀκνήμους, τριοφθάλμους o στρουθοκεφάλους; a pa-
raules, doncs, que denoten un aspecte especialment
deforme.

Plutarc, tot citant Eurípides (4), recor-
da el Minotaure com a model d'ésser antinatural per
excel·lència i, per tant, malèfic i perjudicial
(5).

La descripció negativa d'algunes estàtues
que, a Roma --diu Plutarc--, criden l'atenció,
és contraposada a la bellesa dels esclaus i de les
dones en venda, també a les belles estàtues, i re-

met, amb força versemblança, a les nombroses mostres de l'art hel·lenístic en què es posa de relleu el caràcter grotesc i monstruós de les figures representades, el membres de les quals no responen a proporcions regulars: tenen uns braços extraordinàriament curts -- γαλιάγκων -- o unes cames primes i petites -- ἀκνήμους --, que ressalten, uns i altres, encara més la deformitat de llurs cossos.

Isop --hem de recordar-ho-- no solament té curts el braços, sinó també les cames primes, com correspon a una aparença de tipus etiop (6).

Per altra part, γαλιάγκων és un terme ja conegut pels metges hipocràtics: el descriuen com a conseqüència d'una luxació d'espatlles (7).

Tanmateix, hom no justifica l'etimologia del nom --el motiu de la comparació amb la mostella--, explicació que sí fa una nota marginal al text hipocràtic -- ἀπὸ τῆς πρὸς τὰς γαλᾶς ὁμοιότητα --, tot i que, més tard, tampoc no sembla prou clar a Galè (8).

Igualment, l'autor del Fisiognomònic emprà aquest qualificatiu i l'aplica als dansaires i

als jugadors de daus (9); homes que, sens dubte, no gaudiem de cap especial consideració.

Pel que fa a Isop, al llarg de la Vita en distintes ocasions, és anomenat τέρας (10); és, doncs, *un monstre*, com les figures contrafetes --de tres ulls, cap d'estruc i braços curts-- que llegíem en el text de Plutarc.

D'altra banda, Isop pot tenir els braços curts --tal com explica l'autor de les Articulacions-- per un defecte a les espatlles o a l'esquena, ja que li són assignats --indicàvem abans-- adjectius com κοντοδείρης, υπόκυρτους, κυφός o σιμὸς τῶν τράχηλον .

I si als jugadors de daus o als dansaires, hom els pot atribuir el qualificatiu γαλεαγκῶνες és, sens dubte, per la destresa i per la manya amb què són capaços d'acomplir, els uns i els altres, llur activitat (11).

També Isop --no cal dir-ho-- pot ésser definit pel comportament astut que demostra sempre; astúcia, "degra di una volpe" (12), que palesa

igualment el caràcter de la γαλῆ o de l' αἴλουρος, puix que les faules empren ambdós termes sense distinció per a designar els caçadors de rates i de ratolins: "La donnola era utilizzata, come i gatti oggi, per ripulire case e cantine dai topi (si veda Phaed. I 22), ma mentre i latini usano per designarla un termine particolare *mustela*, nelle favole esopiche ci si vale indifferentemente di αἴλουρος e γαλῆ, rendendo difficile distinguere se protagonisti siano donnole o gatti selvatici", tal com explica Pugliarello (13).

Ara bé, si la *mostela* és un animal astut, la seva astúcia és, certament, ambigua, car la tasca positiva de capturar rates i ratolins va acompanyada també de maldats. Així, quan una *mostela* fou capturada i estava a punt de morir, digué al caçador:

ὡς κακῆν χάριν τίνεις
 ὧν ὠφέλουν θηρῶσα μῶς τε καὶ σαύρας"
 "ἐπιμαρτυρῶ σοι", φησί, "ἀλλὰ καὶ πάσας
 ἐπιγυγες ὄρνεις, πάντα δ'οἶκον ἡρήμους
 βλάπτουσα μᾶλλον ἢπερ ὠφελούσ' ἡμᾶς".

(14).

Tampoc els paremiògrafs no obliden el caràcter negatiu i malèfic d'aquest animal, car:

Γαλῆν ἔχεις· ἐπὶ τῶν ἀποτευκτικῶν· παρόσον οἱ
γαλῆν ἔχοντες οὐκ εὐτυχοῦσι (15).

La reputació de la mostela tampoc no és
bona entre els poetes, ja que Semònides la pren com
a model d'una dona que

"... es una especie
mala y ruin, sin nada amable o bello,
nada que satisfaga o se desee.
Estando loca por ir a la cama,
le da náuseas al hombre disponible.
A escondidas prepara la desgracia
de los vecinos; y a menudo come
ofrendas rechazadas por los dioses" (16).

Així, doncs, ultra el caràcter tècnic,
de descripció anatòmica, que pot tenir el terme
γαλιάγκων, aquest s'adiu prou bé amb el tarannà
d'Isop --i de la faula també--, car, mitjançant
un defecte físic que hom imputa al conreador del
gènere, és possible destacar, encara una volta més,
un dels ingredients fonamentals d'aquesta forma poè-
tica: l'engany, el fingiment, la dissimulació; en
definitiva, una saviesa de tipus pràctic que con-
dueix quasi sempre, fins i tot els qui semblen fe-
bles, a l'èxit: Isop, com el llop o com la mostela,
triomfa per una seva natural habilitat, per la seva

paraula sobre els poderosos enemics.

La manca de proporció en la figura física d'Isop augmenta sobretot, si passem del cos al cap, car també és προκέφαλος (17). I no solament "caparràs", sinó que la grossa testa del poeta és "punxuda" (18), com ho és la de Tersites (19), la reconeguda lletjor del qual el faulista sobrepassa amb escreix, com explícitament diu Planudes (20); comparació, per altra part, escaient, puix que, si Tersites és guerxo -- φορκός és el terme emprat per Homer--, la mirada d'Isop no és gaire menys defectuosa, car també παραβλώψ apareix entre els altres qualificatius (21), i amb una intenció, certament, no més positiva.

En conseqüència, d'un individu que com Isop --com un llop, com una mostela,...--, és objecte d'una caracterització física tan negativa, hom no pot esperar tampoc un comportament digne, ans ambigu i enganyós, puix que --i de bell nou ens remetem al pseudo-aristotèlic Fisiognomònic:

οἱ ἀσύμμετροι πανούργοι,

mentre que

οἱ σύμμετροι δίκαιοι ἂν εἴησαν καὶ ἀνδρεῖοι

(814 a).

Una desmesura física, una desviació exter
na, implica, doncs, una desviació d'ordre moral:
Aristòtil (H.A. 1,1,33) emprà l'adjectiu $\pi\alpha\nu\omicron\upsilon\sigma$ -
 $\gamma\omicron\varsigma$ per descriure, justament, la malícia i la
picardia de la guineu; animal que, també com el
llop, com el poeta iàmbic --Arquíloc, Hipòanax o
Isop--, presenta, si no *un físic tort* --com
Isop o Hipòanax-- sí *un caminar poc dret* que re-
flecteix prou bé l'actitud.

NOTES

I. "TROMPETA DE LA GERANOMAQUIA"

1. cf. més amunt, pp. 76-98.
2. cf. F.M. SNOWDEN, Before Color Prejudice, Londres 1983, p. 87 ss.
3. cf. el tractat pseudo-aristotèlic Fisiognomònic 805 a, on són explícitament esmentats els egipcis, els tracis i els escites com a representants de tres tipus humans distints, tant per llur aspecte extern com per llur caràcter, parla i costums.
4. cf. F.M. SNOWDEN, Blacks in Antiquity cit., p. 169.
5. cf. Phgn. 812 a; i 812 b, on la covardia és associada amb els cabells crespats i, per tant, referida també als etiops: οἱ τὰς τρίχας σφόδρα οὐλας ἔχοντες δειλοὶ ἀναφέρονται ἐπὶ τοὺς Αἰθίοπας. És una valoració, sens dubte, contrària a la que coneixem des d'Homèr, puix que el poeta de la Iliada al·ludeix als etiops amb l'epítet ἀμύμονας (cf. Il I 423; XXIII 205 ss;...).
6. cf. Petroni, Satyr. 102; més amunt, pp. 81-85, 88.
7. cf. Vita G 1; també G 21: ἐπέπερ ἦν ὄλος ἀμάρτημα χύσεων...
8. cf. Vita G 14. El text W no esmenta explícitament la iluita de les grues i els pigmeus, car el mot que dóna és τερατομαχίας, "no sembla sinó trompeta de la batalla de las cosas monstruosas" --com diu la traducció catalana

de l'any 1885.

Per altra part, però, l'expressió τέρας és sovintejada per descriure Isop: cf. Vita G 30, 87, 98; Vita W 24.

9. cf. Il III 2-6; cf. Hesíode, frs. 150 i 153 M-W, on els pigmeus apareixen juntament amb altres pobles no-grecs --escites, libis, etiops...--; hi manca, però, qualsevol record de la lluita contra els ocells de grisenc plomatge, llurs enemics habituals.
10. cf. més endavant, pp. 182-188.
11. P. JANNI, Etnografia e mito, Roma 1978, p. 22.
12. Ad Il. III 5-6, 372, 7 p. 588 V. de Valk.
13. P. JANNI, Etnografia e mito cit., p. 37.
14. cf. Vita G 14: οὗτος ριζοκάλαμος ἐστὶν ἡ ἄνθρωπος; οὗτος εἰ μὴ κωνὴν εἶχεν, εἰρήκειν ἂν ὅτι ἢ χυτρόπους ἐστὶν ἢ ἀγγεῖν τροφῆς ἢ κηρὸς φόν.
15. P. JANNI, Etnografia e mito cit., p. 38.
16. ibidem, p. 44.
17. ibidem: "...la loro bruttezza, dobbiamo ripetere, non è però mai di carattere negroide, semmai ricorda il tipo di Sileno".
18. F.M. SNOWDEN, Blacks in Antiquity cit., p. 266.
19. cf. més amunt, pp. 89 ss.

20. cf. Pausânias 5, 19, 8: οὐ τοῦς πόδας ἐρωμένος;
21. M. DELCOURT, Héphaïstos ou la légende du magicien, Paris 1982, p. 112.
22. ibidem, p. 113.
23. cf. Homer, I XVIII 414.
24. Sobre la coïxesa d'Isop, cf. més amunt, pp. 85-115.

II. LA SALUDABLE DESPROPORCIO D'UN COS

1. La fam del llop

1. cf. més amunt, pp. 169-170.
2. cf. Vita G i W 1; Testim. 1 b, 2 P.
3. cf. més amunt, pp. 110-111.
4. L. MAKARIUS, " Le mythe du 'Trickster'"
cit., p. 42.
5. Aristòtil, Poètica 1449 a.
6. cf. F.R. ADRADOS, Fiesta, comedia y tragedia cit., p. 431, p. 485; A. LESKY, Historia de la literatura griega cit., p. 263: l'autor parla d'una cratera coríntia que presenta uns lladres --actors, ja que van acompanyats d'un flautista i d'un dansaire-- caracteritzats amb gros ventre i grans natges.
7. cf. F.R. ADRADOS, "La 'Vida de Esopo' y la 'Vida del Lazarillo de Tormes'", RFE 58, 1978, p. 41 ss.
8. cf., a tall d'exemple, frs. 36, 37, 73, 131...Dg.
9. J. PÒRTULAS, "Ipponate e Petronio", QUCC n.s. 20, n 2, 1985, p. 137.
10. cf. Vita G 39-43.
11. cf. Homer, Il XIII 147; XV 278...

12. cf. Vita G 67: οὐ κατὰ τοὺς πάλαι χρόνους βασιλέως υἱὸς ἐγένετο ὅστις διὰ τὴν σπατάλην καὶ τρυφήν ἐπὶ πολλῶν χρόνων ἐκαθέζετο χέζων, ἐπὶ τοσοῦτον δὲ χρόνον, ἄχρις οὗ ἐπιλαθόμενος τὰς ἰδίας φρένας ἔχεσεν. ἀπ' ἐκείνου δὲ τοῦ χρόνου οἱ ἄνθρωποι χέζοντες ὑποκύπτουσιν φοβούμενοι μὴ καὶ αὐτοῖ τὰς ἰδίας φρένας χέσωσιν.

El passatge de la vita és l'únic lloc on apareix aquesta faula que presenta també restes iàmriques (cf. F.R. ADRADOS, Historia cit., vol. II, p. 87).

13. cf. Vita W 1 i Testim. 2 P, respectivament.
14. cf. Homer, Il II 217-218.
15. Certament, el lloc és un dels animals més ben representats en les contalles isòriques: 64, 106, 107, 184, 205, 215-231, 274, 281, 313, 315, 317, ... P; també entre les de Babri: 8, 16 53, 85, 89, 93, 94, 100, 101, 105, 122, 130, 132 P; o entre les de Fedre: I, 1, 8, 10, 16, 17; III, 17; app. 18, 26 P.
16. cf. C. MIRALLES, "The Iambic Poet as a Wolf" cit., pp. 53-60.
17. M. PUGLIARELLO, Le origini della favolistica classica cit., p. 52.
18. G. NAGY, The Best of the Achaeans cit., p. 242.
19. cf. M.L. WEST, Studies in Greek Elegy and Iambus cit., pp. 26-27.
20. cf. C. MIRALLES, "The Iambic Poet as a Wolf" cit., p. 54: "But is not only blood-

thirstiness and ruthless aggression which characterize human behaviour --when a man behaves as a wolf-- both in hunting and in war; there is also calculation, dissembling, and elements of cheating, trap stratagem. And, applying this to the level of moral aggression, we should consider in the first place slander and intrigue --something that in Greek can be called *psogos*.

21. G. NAGY, The Best of the Achaeans cit., p. 237.
22. La idea de pretext, d'excusa, d'estratage ma és sempre destacada en les faules l'agent de les quals és un llop; l'animal emprà aquests recursos per tal d'aconseguir les seves víctimes: a la faula 153 P, els llops volen agafar uns bous i ho faran διὰ δόλου ; o a 155 P, quan el llop veu un xai a la vora del riu, vol menjar-se'l, certament, però μετ'εὐλόγου αἰτίας.
23. Le origini della favolistica classica cit., p. 65.
24. cf. més amunt, pp. 31-35.
25. cf. M. PUGLIARELLO, Le origini della favolistica classica cit., p. 21: "L'analisi dei racconti degli indigeni dell'America settentrionale ha fornito nuove argomentazioni per una interpretazione del rapporto mito-fiaba nel senso di una priorità genetica del primo"; i també, p. 148: "Si può perciò dire che gran parte delle favole esaminate rappresentano la degradazione di motivi mitico-religiosi animalistici. I residui di queste antiche concezioni sono visibili in epoca storica nel teriomorfismo attribuito ad alcune divinità e nelle diverse credenze imperniate sui vari animali".

II. LA SALUDABLE DESPROPORCIO D'UN COS

2. El braç de la mostela

1. cf. Vita G 1; Vita W 1; Testim. 2 P.
2. cf. Vita G i W 1.
3. cf. Moralia 520 c.
4. cf. fr. 996 Nauck.
5. cf. Plutarc, Teseu XV.
6. cf. més amunt, pp. 85 ss.
7. cf. el tractat intitulat Articulacions (L. IV 12 i 53).
8. Hi llegim:: "Les membres ainsi conformés ont-ils reçu ce nom à cause d'une ressemblance avec les belettes, γαλᾶς , ou pour toute autre raison? c'est ce que nous laisserons examiner à ceux qui s'occupent de ces recherches".
9. cf. Phgn. 808 a.
10. cf. Vita G 24; G 30; G 87; G 98...
11. cf. Homer, Il XXIV 261:
ψευσταί τ'έρχισταί τε, χοροικωπήσιν ἄριστοι.
12. cf. M. PUGLIARELLO, Le origini della favo-
listica classica cit., p. 137 ss.

13. ibidem, p. 138; cf. també les nombroses faules en què aquests animals en són els protagonistes: 7, 16, 50, 59, 79, 165, 172, 197, 244, 293, 389, 435,...P.
14. Babri 27 P.
15. D III 84 (=CPG I, p. 230). La dolentia de la mostela és reproduïda encara per altres refranys: D III 71, 82, 83; VI, 98...
16. fr. 7 D, trad. cast. de J. FERRATÉ, Líricos griegos arcaicos, Barcelona 1968, p. 149 .
17. cf. Vita G i W 1.
18. cf. Testim. 1b P: φοξὸς τὴν κεφαλὴν ; i Testim. 2 P: φοξός . Per a l'autor del Fisiognomònic, un home amb cap de punxa aguda no mereix una qualificació positiva, car οἱ τὰς κεφαλᾶς φοξοὶ ἀναιδεῖς ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς γαμφώ-
νυχας (812 a).
19. cf. Homer, Il II 218-219.
20. cf. Testim. 2 P: ... τάχα καὶ τὸν Ὀμηρικὸν ἑρσίτην τῆ ἀίσχροτητι τοῦ εἴδους ὑπερβαλλόμενος.
21. cf Testim 1b P.

DE L'US DEL SEXE

I. LA MESTRESSA I LES ESCLAVES

Si intentem relacionar Isop amb la figura mítica del *trickster*, hi ha encara un altre aspecte al qual ja hem al·ludit (1) i que certament no podem passar per alt.

Es tracta de l'element sexual, un dels tres fonaments en què recolza, segons Brelich, la naturalesa d'aquest personatge: "Lo storico delle religioni conosce un tipo di fenomeno religioso che ai nostri fini presenta due vantaggi fondamentali: l'uno, che esso condivide i caratteri salienti della comicità aristofanea, in quanto è centrato sulla stessa triade di elementi *peos, gaster, proktos*, l'altro, che la sua grande antichità e la sua pressoché illimitata diffusione forniscono una sufficiente giustificazione per un tentativo di comparazione storica" (2).

Per tant, si "ce qui caractérise le Fripon c'est la possibilité d'être représenté par son phallus" (3), és possible trobar també en Isop indicis d'aquesta caracterització? Creiem que la resposta pot ésser afirmativa, puix que, en alguns episodis i narracions

de la Vita el sexe és el protagonista.

Per altra part, quan vèiem les implicacions que pot suggerir un ventre prominent --és a dir, l'element *gaster*, que tot just acabem de citar-- hem esmentat com a personatges representatius caràcters propis de la comèdia: "el héroe cómico es astuto y mentiroso, emplea medios mágicos y fantásticos, nada le resulta imposible; usa y abusa del dicterio, la grosería, la obscenidad; la comida, la orgía, el sexo son los elementos en que se desenvuelve, aquello a que aspira" (4).

A les farses dòriques de la Magna Grècia, rebien el nom de φλύακες els actors que es disfressaven simulant ventres i natges prominents, però portant també --i aquest era, de fet, l'ingredient important-- grans fal.lus.

Aquestes farses, segons Kérenyi, "sont à considérer comme étant contemporaines de la mythologie picaresque des Winnebagos ... À juger d'après les scènes peintes sur les vases, ces farces n'étaient pas moins picaresques que les aventures de l'archi-fripon des histoires winnebagos" (5).

Els κῶμοι de tipus còmic que són a la base de l'espectacle dramàtic (6) -- ἰθύφαλλοι, ἐθειλονταί,

iambes, αὐτοκάβαλοι-- són considerats per Semos de Delos, segons notícia d'Ateneu (XIV 621 f) com a equivalents, puix que, en tots ells, el signe d'identificació era llur aspecte fàl·lic. Fins i tot, en algunes d'aquestes desfilades burlesques, el portador del fal·lus era caracteritzat com un negre --com Isop-- car s'enfosquia amb sutge el rostre (7).

Hem vist també com la representació dels pigmeus experimentà un canvi que tendeix a destacar una aparença grotesca: juntament amb la desproporció de llur figura, "l'aspetto fallico è spesso accentuato", eren les paraules que citàvem de P. Janni (8). En efecte, així els imaginem -- al costat també d'altres figures-- els vasos pintats del santuari dels Cabirs "which mostly date from the second half of the fifth century show an unmistakable style of grotesque caricature; there are mythical as well as everyday scenes. Pygmy or negroid figures abound, with distorted faces, fat bellies and danling genitals" (9).

Són, certament, caràcters que hem relacionat per un o altre aspecte amb Isop. De més a més, el tema sexual no solament nodreix nombrosos poemes iàmbsics, sinó que, fins i tot, els propis iambògrafs --la persona del poeta-- s'hi troben implicats.

"As for the Greek iambographers, although they do not make use of the device that consists of representing the whole character by the phallus, still in their fragments the penis has the right to be represented as an autonomous character, when its own movements and adventures are depicted. This happens thanks to a rich network of popular images and representations that are closely related to the phallus --they have it in fact as their axis-- and which survive in any subculture in whatever time" (10)

També Isop s'embolica en distintes situacions de forta connotació sexual, en les quals hi juga un paper important la muller de Xantos: també en aquest aspecte podem parlar, una vegada més, de relació agonal entre l'amo i l'esclau.

La primera d'aquestes situacions es produeix quan Isop ha d'ésser presentat a la seva mestressa: qui, de fet, havia suggerit a Xantos que li comprés un καθαρον σωματιον (Vita G 22).

La muller de Xantos --el nom de la qual no se'ns diu-- així com les esclaves que la serveixen, manifesten un gran content quan s'assabenten de l'arribada d'un nou home. El desig de totes elles és prou evident tant en la invocació de la senyora a Afrodita

εὐχαριστῶ σοι, κυρία Ἀφροδίτη, μεγάλη ἦς ἀληθινά σου τὰ ἐνύπνια. κοιμηθεῖσα γὰρ εὐθὺς ὄνειρον εἶδον ᾧ πάγκαλον σωματιον ὠνησάμενος ἔχαρίσω μοι.

(Vita G 29).

com en la disputa entre les serventes per gaudir del nou vingut

"y una de les esclaves, mentre les altres altercaven quil cridaria, aná una vers ells y deye entre sí: jo aniré allí primera, il pendré per mon marit" (11)

I amb aquesta esclava "llestà" es produeix el primer equívoc i al·lusió al sexe, car, decebuda la noia per la lletjor d'Isop,

εἰς κυνοκέφαλον αὐτὸν ἔσκωψεν

i li demana "on és la teva cua" (12).

Isop aprofita l'ocasió: tot prenent el terme κέρκος en sentit obscè (13), li respon:

"no com tu sospites, perquè no tinc la cua al darrera, sinó al davant". (14)

La mestressa de la casa no té amb Isop un primer encontre gaire més favorable, puix que, en presència de Xantos, és durament criticada per l'esclau qui la qualifica de ἵπποπόρνη per haver desitjat el servei d'uns bells esclaus i d'aquesta manera, haver d'aconseguir que Xantos,

ὁ φιλόσοφος καταισχυνθῆ καὶ διαπαιχθῆ (15).

Tanmateix, la desil·lusió que produeix en la senyora l'aspecte horripilant d'Isop quan li és presentat no és obstacle perquè, en una altra ocasió --(Vita W 75) ἐπιλαθομένη τῆς ἀμορφίας αὐτοῦ--, pugui sentir-se seduïda pel sexe de l'esclau. El sexe, doncs, és allò que identifica Isop en aquest nou encontre.

Quan s'inicia l'episodi,

"Esopus sustulit pallium suum et tenebat manu membrum suum ad excitandum" (16).

La mestressa, en veure-li el tamany i el gruix del membre,

ἔάλω καὶ εἰς ἔρωτα ἐτρόθη (Vita W 75).

La dona promet a Isop que, si copula amb ella deu vegades, li regalarà un mantell. L'esclau, d'antuvi, se'n malfia; després, ho accepta, tot reparant en l'oportunitat de venjar-se de l'amo perquè ha faltat a una promesa de llibertat (17).

Isop la complau nou vegades; a la desena, però, el *fiasco* es produeix. Amb tot, reclama el mantell. Tanmateix, aquest requeriment no és acceptat, car la dona afirma:

ἐγὼ εἰς τὸν ἐμὸν σε ἐμισθωσάμην ἄγρον σκάπτειν· οὐ δὲ ὑπερβᾶς τὸ μεσότοιχον εἰς τὰ τοῦ γείτονος ἔσκαψας (Vita W 75)

Amb l'arribada de l'amo hi ha un desenvolupament de la metàfora agrícola emprada per la mestressa: si ella havia parlat del camp, del *seu* camp, Isop es compara a una branca plena de fruit (18).

De l'encontre amb la senyora, Isop en treu un doble benefici: es venja de l'amo, car ara no solament se li ha oposat i l'ha guanyat, sinó que l'ha substituït, ha ocupat el seu lloc, com l'enganyador mític que actua transgredint allò que és i no és permès, que inverteix els valors. I també es burla de la luxuriosa mestressa, car, gràcies a Xantos, el qual, sense adonar-se'n, contribueix a la seva pròpia burla (19), obtindrà el premi promès, tot i que encara no ha dut a terme la tasca encarregada.

Quin significat pot tenir l'episodi analitzat en el context en què apareix, la narració d'un Blogo a propòsit d'un faulista, d'un poeta? No hi ha dubte --ho dèiem abans-- que serveix per posar de manifest, també en l'aspecte sexual, el contrast entre amo i esclau.

Tanmateix, suggeridores observacions fetes en l'àmbit de la poesia iàmbrica poden donar algun indici distint que contribueixi a fixar millor la figura d'Isop.

En l'episodi de la Vita, més enllà de l'estricta crítica a la dona lasciva, --la misogínia,

dèiem també, és tema recurrent; més enllà de la paròdia de l'home savi en aparença, però desconeixedor del que l'envolta i l'incumbeix ben d'aprop, ens trobem, també aquí, i encara que integrats en el fil d'una narració en prosa, davant d'elements que remunten fins als temes propis de la poesia iàmbrica més antiga, "storie di infedeltà" o el "pattern dei periodi attacchi di impotenza" (20).

II. LES FAULES

Encara tres passatges de la Vita (G 129; G 131; W 141) remetent al tema sexual: Isop, però, no n'és el protagonista, sinó que es tracta de tres faules: dues narrades a un amic, quan el visita a la presó de Delfos (1), la tercera, quan els delfis es disposen a estimbar-lo (2).

En l'argument de la primera, el tema de la vídua "desconsolada" que, al costat de la tomba del marit, cedeix a una nova requesta amorosa --nova crítica a la deslleialtat femenina, sens dubte-- el tema sexual va unit també al camp, puix que la unió es produeix mentre el pretendent llaurava --de fet, la faula és contada per explicar com el llaurador té motius per plorar, quan descobreix que li han robat els bous mentre copulava i no abans, quan ho feia per seduir la dona.

Aquesta història apareix en termes quasi idèntics --coincidència, per altra part, tal vegada no del tot casual-- al Satiricó (111-112): és el conte

de la matrona d'Efès que explica Eumolp, quan van embarcats. A propòsit del tema de la infidelitat femenina --"storie di infedeltà", recordem-ho, nodrien també els poemes iàmbs-- llegim en el text de Petroni (Satyr. 110):

"Eumolpus, et periclitantium aduocatus et praesentis concordia auctor, ne sileret sine fabulis hilaritas, multa in muliebrem leuitatem coepit iactare: quam facile adamarent quam cito etiam filiorum obliuiscerentur, nullamque esse feminam tam pudicam, quae non peregrina libidine usque ad furorem auerteretur. Nec se tragoedias ueteres curare aut nomina saeculis uota, sed rem sua memoria factam, quam expositurum se esse, (si) uellemus audire."

En el segon relat, "la dona i la filla tonta", apareix, significativament, l'ase, animal poc distingit, --sobretot comparat amb el seu parent noble, el cavall-- freqüent en les faules (3), la importància del qual en la religió grega, especialment en el culte de Dionís, com a símbol de fertilitat sexual, ha estat posada de manifest (4).

Isop explica al seu amic que, una vegada, una noia estúpida va demanar a un home que la fes, també a ella, assenyada, quan va veure com una mula era forçada per l'home, el qual, en ésser-li demanat què feia, va respondre:

νοῦν ἐντίθημι αὐτῇ (Vita G 131).

Així, l'estúpida noia creu haver trobat la manera d'aconseguir el seny que per a ella tant havia pregat la mare, bo i confonent, però, el seny amb l'ase, és a dir, el sexe de l'home, descripció que, segons explica J. Pòrtulas, "is a typical instance of those folkloric creatures that are recurrent in so many different countries and times. In this context, we can appeal to a series of childish or/and popular games consisting of two players that alternatively carry each other on their back. The player who bears the burden is sometimes called, and the image is here quite plain, onos or ass" (5).

Per altra part, la noia ignorant que desco- neix el sexe evoca l'estupidesa de Margites. En efec- te, la proverbial estultícia --i proverbial en el sen- tit que el nom de 'Margites' estaria en relació amb el verb μαργαίνειν, és a dir, "ésser un neci" (6)-- del protagonista d'una de les primeres mostres de li- teratura còmica i paròdica (7) és relacionada en dis- tints testimonis amb la ignorància i la inexperiència de l'heroi en el tema sexual (8).

Si la noia de la faula és desflorada mitjan- çant un engany --l'home, primer, s'hi nega, però aca-

ba cedint τῇ τρυφῇ, de manera que la noia es deixa seduir περιχαρῆς οὐκ i creient que aconseguirà el seny que tantes vegades havia demanat la seva mare; així també, Margites consuma el seu matrimoni per l'astúcia de la muller

τετραυματίσθαι τὰ κάτω ἐσκήψατο, φάρμακόν τε μηδὲν ὠφελήσειν ἔφη πλὴν εἰ τὸ ἀνδρεῖον αἰδοῖν ἐκεῖ ἐφαρμοσθεῖη. καὶ οὕτω θεραπείας χάριν ἐκεῖνος ἐπλησίωσεν (9).

Així mateix, la presència de l'ase en referències de tipus sexual tampoc no és absent de la poesia iàmbica (10): com a exemple, el fragment 43 W (=180 T) d'Arquíloc, fragment que, segons West, "...belongs to a narrative account of sexual goings-on. This is characteristic of trimeters; it is also found in the Cologne epode, but without the earthly vocabulary seen in the trimeter fragments and here" (11).

La tercera història a què ens referíem manca en el text G (12), com també hi manca "l'encontre amorós" entre Isop i la mestressa (13); és molt breu i té a veure amb un incest, com explica Isop als delfis:

ἑρασθεὺς τῆς ἰδίας θυγατρὸς (Vita W 141).

L'incest, qualificat per la noia de la faula com una acció sacrílega -- ἀνόσια πρόσσεις, diu al seu pare-- correspon, sens dubte, a les transgressions de tipus sexual que defineixen, entre altres violacions de normes i d'usos respectats per la societat, la figura del *trickster*.

També és ben coneguda la presència del tema eròtic i sexual en la poesia iàmbrica (14). I precisament en relació amb la faula que Isop explica, tot just abans de morir, podem recordar que el destinatari dels vituperis d'Hipòanax és un individu anomenat Bupal a qui el poeta dóna l'epítet de μητροκοίτης (fr. 20, 2 Dg), puix que tindria comerç sexual amb Arete, la seva pròpia mare (15).

Pel que fa a l'escaiença d'un tema incestuós al final de la Vita, Perry s'expressa amb reserves, puix que, segons ell "uerba puellae in fine, quibus summa fabulae monstratur, aduersis frontibus cum epimythio, quod sequitur, pugnant" (16).

En efecte, una cosa són les paraules de la filla (Vita W 141):

ἤθελον μᾶλλον ἑκατὸν ἀνδράσι με παρασχεῖν
ἢ σοί (Vita W 141)

I una altra, distinta,
προηγούμενη Σικελίαν ὄλην κακοπαθῶν κυκλεῦσαι
ἢ ἐνθάδε παραλόμης ὑφ' ὑμῶν ἀποθανεῖν (17).

El fet, doncs, que el text W --i el testimoni és únic, car, com hem dit ja, G presenta llacuna-- no parli *de peregrinatione*, pot implicar que la faula no és l'autèntica, ans "probabile est exstitisse lacunam hoc loco qua tota fabula genuine intercidisset eiusque in uicem aliam eamque minus idoneam, scilicet de patre et filia sua, a Vitae W conditore subditani esse" (18).

Amb tot, tal vegada, la faula, per bé que no tracti *de peregrinatione*, podria igualment ésser adient al context. De bell nou, però, hem de remetre'ns a l'anàlisi dels poemes d'Hipòanax: "la questione del legame di Arete con l'incestuoso Bupalò (se l'epiteto μητροκοίτης va inteso in senso letterale, come pare) è stata molto discussa; preferisco traslaciare al momento l'argomento. Diciamo soltanto che un'attività sessuale quale l'incesto, compiuta da un personaggio che si assume un ruolo ritualmente determinato, deve

per força far supporre non soltanto per lui, nella sfera individuale. un rischio d'impotenza, ma soprattutto una minaccia per l'intera collettività: minaccia che consisterebbe nella sterilità e in una lunga serie di malanni per la stessa vita della natura" (19).

Per tant, si hom considera les conseqüències negatives que per a la vida de la col·lectivitat pot provocar una conducta sexual incorrecta, rebutjada per la societat, sacrílega --com ara és l'incest--, la faula del text W és, creiem, força escaient al context.

Cal només tenir present que la història d'un pare encès d'amor per la pròpia filla són les darreres paraules d'Isop abans de morir: i, malgrat reconèixer que es tracta d'una acció παραλόγως, Isop sap amb certesa que morirà. Així, el fet de desitjar esdevenir un ροδαμόν que anirà recorrent pobles llunyans és ara ja una irrealitat, un desig tan "contra raó" -- παραλόγως -- com l'estúpida mort que li ha provocat una falsa acusació.

Tal vegada, doncs, la història de l'incest no incideix tant en la possible fugida d'Isop com en la seva mort: la mort d'Isop causa, i no per atzar, una pesta entre els delfis. (20).

NOTES

I. LA MESTRESSA I LES ESCLAVES

1. cf. més amunt, p. 173.
2. A. BRELICH, "Aristofane: commedia e religione", cit. p. 114.
3. C. KERÉNYI, "Le Mythe du Fripon et la Mythologie grecque", cit., p. 162
4. F. R. ADRADOS, Fiesta, comedia y tragedia, cit., p. 487, cf. més amunt, pp. 173-177.
5. C. KERÉNYI, "Le Mythe du Fripon et la mythologie grecque", cit. p. 155.
6. cf. F.R. ADRADOS, Fiesta, comedia y tragedia cit., p. 431 ss.
7. íbidem, p. 59 ss, on es fa referència als κῶμοι d'Icària.
8. cf. més amunt, p. 170.
9. W. BURKERT, Greek Religion, trad. angl. Oxford 1985, p. 282. Pel que fa als Cabirs i a la representació d'Hermes itifàl·lics, cf. Herodot II 51.
10. J. PÒRTULAS, "The Iambic Poet as a Trickster" cit., p. 39.
11. Vita G 30. Segons la traducció catalana a què ja hem al·ludit (cf. més amunt, n. 8, p. 190)

12. íbidem
13. cf. Aristòfanes, Tesmofòries 239; Arquíloc fr. 43 W.
14. Vita G 30
15. Vita G 32. És significatiu, en aquest context, el record en boca d'Isop d'un fragment tràgic atribuït a Eurípides (fr. 1059 Nauck)
 πλὴν οὐδὲν οὕτω δεινὸν ὡς γυνῆ κακόν.
 en el qual és palès un sentiment de misogínia recurrent en el poeta tràgic i també al llarg de la Vita. Pel que fa a la Vita, cf. també els capítols 49-50 129.
16. Vita Aesopi Lolliniana, 75 (= Aesopica, cit. p. 127). En el text G hi ha una "pudorosa" llacuna dels capítols 74-75, conservats a la recensió de Westermann:
 τὸ ποιμενικὸν καὶ ἀτοκτὸν σχῆμα,
 diu el text W 75, bo i al·ludint a la masturbació com un vici molt estès entre els pastors.
17. cf. l'episodi precedent (Vita G 69-74) en què Isop ha salvat l'hisenda de l'amo: amb la seva habilitat li ha estalviat la ruïna per una estúpida aposta feta quan estava embriac.
18. cf. Vita W 76
19. íbidem
20. J. PÒRTULAS, "Ipponate e Petronio", cit., p. 138.

II. LES FAULES

1. cf. Vita G 129 i 131
2. cf. Vita W 141
3. cf., per exemple, les faules 82, 91, 149, 151, 164, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 237, 263, 264, 279, 292, 339, 348, 357, 358, 359, 360, 392, 481, 476, 452, 458, 459, 460 P.
4. cf. S. LURIA "L'asino nella pelle del leone" RFIC 13, 1934, p. 447 ss. Tanmateix, allò que les faules destaquen de l'ase és una gran estupidesa i feblesa, agreujades sobretot per una ànsia d'anar més enllà de les seves forces: vana aspiració, ja que sempre és ridiculitzat (cf. 91, 151; 183, 188 P) Hi ha, però, una característica positiva de l'ase, com destaca M. PUGLIARELLO, Le origini della favolistica classica, cit., p. 137: "una mesta rassegnazione alle avversità che lo porta ad essere l'espressione di una antica saggezza popolare (Phaed. I, 15 e IV, 1)... Penso che queste ultime narrazioni debbano risalire ad una seconda fase nella quale, mentre le implicazioni religiose del personaggio si fanno meno sentite, di più se ne comprende l'utilità in campo pratico ed il patrimonio favolistico aumenta secondo questa direzione".
5. "The Iambic Poet as a Trickster", cit., p. 17.
6. cf. Eustaci 1661.49
7. A propòsit de la influència del Margites sobre la comèdia àtica, cf. Aristòtil, Poètica IV, 1448 b 24: ὡπερ δὲ καὶ τὰ σπουδαῖα μάλιστα ποιητῆς Ὅμηρος ἦν, μόνος γὰρ οὐχ ὅτι εὖ ἀλλ' ὅτι καὶ μιμήσεις δραματικῶς ἐποίησεν, οὕτως καὶ τὰ τῆς κωμῳδίας σχήμα-

τα πρώτος υπέδειξεν οὐ ψῶγον ἀλλὰ τὸ γελοῖον δραματοποιήσας· ὁ γὰρ Μαργίτης ἀνάλογον ἔχει ὡςπερ Ἴλιος καὶ ἡ Ὀδύσσεια πρὸς τὰς τραγῳδίας, οὕτω καὶ οὗτος πρὸς τὰς κωμῳδίας.

8. cf. Suda s.v. Μαργίτης ; Hesiqui, s.v. Μαργε(ί)της ; Diō de Prusa 67, 4; Schol. Lluçia Philopseudeis, p. 162 Rabe.
9. Eustaci 1669, 41
10. cf. τὸ πρόγραμμα "Ἰστορία τῆς ἑλληνικῆς λογοτεχνίας"
16. Aesopica, cit., p. 20
17. Vita W 141. El text de G no narra la faula, però se'n recull l'epimiti (Vita G 141)
 ...ἄνδρες Δέλφιοι, ἡβουλοῦσιν Συρίαν, Φοινίκην, Ἰουδαίαν μάλλον κυκλεῦσαι ἢ ἐνθάδε <παραλόγως ὑφ' ὑμῶν> (παρ' ὑμῶν ἀναγκασθῆναι ἀποθανεῖν (Vita G 141),
 un text corrupte amb un suplement a partir de W.
18. B.E. PERRY, Aesopica, cit., p. 20, on es proposa, així mateix, com podria ésser la faula que manca: "similis esse potuit ei quae de Matthidia narratur (a se ipsa) in homiliis Ps.-Clementinis (c.15); nam illa a fratre mariti sui adamata, ne cedendo grauem marito inferat iniuriam, neue rem illi aperiendo discordiam inter fratres moueat, sua sponte in exsilium cum duobus parvulis profecta multos annos dolore affecta errat et quidem circum Syriam, Phoeniciam, Iudaeam". De fet, Isop ja havia estat expulsat de Delfos (cf. Vita G 126).

ginal en ciertos elementos métricos como
)νοῦν ἐντίθημ' αὐτῆ,)εἶπε. νοῦν ἔχω, μήτερο.

12. L'episodi és comentat per Perry en la praefatio de l'edició i, després d'establir que l'arquetipus de la Vitae W i el còdex G deriven d'un mateix còdex més antic, és inclòs entre els llocs "qui aliter corrupti sunt utrobique", cf. B.E. PERRY, Aesopica, cit., p. 18
13. cf. Vita W 75-76 i més amunt, pp. 204-207.
14. cf. més amunt, p. 202.
15. cf. també Hipòanax, frs. 68; 69; 18 Dg.
16. Aesopica, cit., p. 20
17. Vita W 141. El text de G no narra la faula, però se'n recull l'epimiti (Vita G 141)
 ...ἄνδρες Δέλφιοι, ἠβουλοῦσθ' ἵνα Συρίαν, Φοινίκην,
 Ἰουδαίαν μᾶλλον κυκλεῦσαι ἢ ἐνθάδε <παραλόγως
 ὑφ' ὑμῶν> (παρ' ὑμῶν ἀναγκασθῆναι ἀποθανεῖν
 (Vita G 141),
 un text corrupte amb un suplement a partir de W.
18. B.E. PERRY, Aesopica, cit., p. 20, on es proposa, així mateix, com podria ésser la faula que manca: "similis esse potuit ei quae de Matthidia narratur (a se ipsa) in homiliis Ps.-Clementinis (c.15); nam illa a fratre mariti sui adamata, ne cedendo grauem marito inferat iniuriam, neue rem illi aperiendo discordiam inter fratres moueat, sua sponte in exsilium cum duobus parvulis profecta multos annos dolore affecta errat et quidem circum Syriam, Phoeniciam, Iudaeam". De fet, Isop ja havia estat expulsat de Delfos (cf. Vita G 126).

19. J. PÖRTIUSAS, "Ipponatte e Petronio", cit.,
p. 129.
20. cf. Vita G i W 142; més endavant, pp. 225-
226.

LA MORT D'ISOP

I. UNA MORT D'EXPIACIÓ

Des del segle V a.C., des d'Aristòfanes (1), la mort d'Isop és vinculada a l'episodi de Delfos, "la parte del nucleo primitivo di cui s'intravedono meglio i lineamenti" (2). L'esclau de Samos, home lliure ja, després d'actuar com a conseller a Babilònia, després d'haver manifestat la seva saviesa davant el rei d'Egipte, arriba al santuari d'Apol.lo. També aquí parla a l'assemblea dels delfis; també aquí narra algunes faules. Tanmateix, els delfis, tot i escoltar-se'l amb gust de bon principi, οὐδὲν δὲ αὐτῷ παρεῖχεν (Vita G 124), de manera que són objecte de burla i de ridiculització per part del faulista; els provoca i, en conseqüència és expulsat de la ciutat. L'expulsió, però, no sembla --com explica el relat biogràfic-- als magistrats de Delfos càstig suficient per l'ofensa rebuda, ans pensen: ἔαν αὐτὸν ἀφῶμεν ἀποδηῆσαι, περιελθὼν εἰς τὰς ἑτέρας πόλεις πλεῖον ἀτιμωτέρους ἡμᾶς ποιήσει (Vita G 127).

Els delfis, doncs, per estalviar-se una mala reputació que el faulista els pot estendre arreu

del món, decideixen retenir-lo i condemnar-lo a mort. Els delfis, però, no tenen cap motiu raonable per matar-lo i han d'acusar Isop amb un engany: li introdueixen una copa d'or en l'equipatge i, així, existeix ja una prova per a l'acusació.

Les paraules d'Isop envers els delfis, segons el text de la Vita i altres testimonis, són paraules d'atac, agressives, d'escarn; escarn i burla vehiculats a través de la faula, puix que de les explicacions públiques a Delfos, abans de l'expulsió i la falsa acusació, només en són recordades dues faules (3).

De bell nou, doncs, trobem la faula en un context que ja ens és conegut. Isop empra contra els delfis el mateix mitjà d'expressió que Arquíloc contra els seus enemics. És poesia de blasme: "the *iamboi* of Archilochus against *Lukámbes* and his daughters are a special case of blame poetry" (4) com la faula, "the *aînos* as a traditional form of blame" (5).

I si ara al·ludíem als iambes d'Arquíloc, també pel tipus de paraula emprada, és possible l'associació d'Isop amb Hipònax, un altre iambògraf. En relació al fr. 5 W (=26 Dg) --i si tenim en compte que Isop morirà com un *φάρμακός*-- , l'editor recull

les referències que vinculen la figura del qui mor per purificar una ciutat amb la del xerraire. Isop, dèiem, parla als delfis, els provoca i els menysprea; la gent de Delfos, però, no li fa cas: en aquest sentit, *parla endebades*. Així, si el *φαρμακός/φάρμακος* és un "xerraire", aquesta qualificació pot escaure també a una persona definida, justament, pel que fa a la seva parla, per allò que explica: Isop és, sobretot, un *narrador* de faules --algú qui *xerra*--, tal com la seva figura és fixada en una tradició biogràfica d'acord amb un tipus de poeta, el poeta iàmbic; un tipus de poeta reconegut també per una marcada astúcia, per una actuació artera i equívoca, com la del mític enganyador. Per això, no cal oblidar que dir *γῶης* equival, segons els lexicògrafs (EM s.u.) a dir, *ψεύστης, ἀπατῶς, παραλογιστής*.

Isop, en efecte, blasma amb la faula del tronc surant sobre l'aigua (6) els delfis, però ell mateix esdevindrà víctima dels seus propis atacs, com Tersites mor per blasmar Aquil·les (7); com Tersites, també Isop, lleig i menyspreable. Tanmateix, la resposta dels delfis a l'atac d'Isop sembla desproporcionada i tindrà igualment conseqüències negatives per als habitants del santuari: la mort d'Isop provoca una pesta;

ha estat una mort injusta i caldrà prendre'n venjança; un oracle diví (8) en reclama la purificació, com també Aquil·les ha de purificar-se després de la mort de Tersites, bo i oferint sacrificis a Apol·lo, a Àrtemis i a Leto (9), o l'assassí d'Arquíloc no és digne d'entrar al temple de les Muses, si primer no expia el crim comès (10).

Per tant, aquesta seqüència que desencadena la mort del faulista a mans del delfis --una doble mort, podríem dir, puix que l'expulsió que primer li fou decretada és també una forma de desaparèixer del cos social, de morir, doncs-- no és única, exclusiva; al contrari, remet a esquemes repetits.

No es tracta solament d'una mort violenta, sinó de la mort violenta d'un poeta, com també ho va ésser la d'Orfeu (11), la d'Hesíode (12) o la d'Arquíloc (13), de manera que la coincidència de de distints elements en la *biografia* d'alguns poetes permet pensar que també en el tipus de mort que els sobrevé, hi és reproduït un *pattern* comú.

La mort d'Isop ha estat considerada com un αἴτιον per a explicar un ritual: la mort injusta del faulista a mans dels delfis seria ritualment mi mada en la mort del φαρμακός, del boc expiatori que assumeix les culpes i la contaminació de la col·lectivitat, havent estat ell mateix, en la seva mort, diguem-ne, originària, causa d'impuresa. Així és com Anton Wiechers ha interpretat l'estatge dèlfic de la Vita (G 124-142): "Auf Grund der Analogien mit dem Buphonienaition und der nahen Beziehung zu den Pharmakoi und ihrem Geschick müssen wir schliessen, dass in dem Geschehen um den Tod Aesops, wie es uns die Viten berichten, ein Aition vorliegt, das als Begründung einem Branch ertsprochen hat, wie er für die Thargelien bezeugt ist" (14).

La mort d'Isop no és, en veritat, una mort ritual, puix que l'expulsió del φαρμακός aporta purificació, ocasional quan alguna desgràcia arriba a una comunitat (15), periòdica i propiciatòria quan es repeteix en festes anuals (16), mentre que l'execució del faulista a Delfos provoca justament l'efecte contrari: contagia la ciutat. El φαρμακός té, sens dubte, un caràcter ambivalent, puix que, si d'una banda, és el personatge més degradat i menyspreable de tota la comunitat: τὸν πάντων ἀμορφό-

τερον (17); de l'altra, fa arribar el benestar en la mesura que, per la seva expulsió, assegura guany i prosperitat --ὁ ἐπὶ καθαρῶ τῆς πόλεως τελευτῶν (18). Els delfis, en canvi, són víctimes de pestilència i d'una gran escassetat (19). És en aquest sentit que hom parla d'αἴτιον en referir-se a la mort d'Isop, ja que "whereas this ritual of pharmakoi (Istros = FGrH 344.50, ap. Harpocration s.u.) the myth of the primordial pharmakós has the opposite function, in that his death had been the original causa of impurity and pestilence" (20).

Les objeccions a la tesi d'Isop com a φαρμακός tampoc no han mancat: un poeta, com ara és Isop, s'integra bé en l'àmbit d'Apol.lo, déu de la poesia; tanmateix, "riesce difficile credere che la morte di Esopo (così come quella, parallela secondo il Wiechers, di Neottolema), fosse un αἴτιον foggiato per spiegare un rito delfico (del resto ignoto) di φαρμακός (21). Ara bé, Wiechers preveu aquestes possibles respostes --que el culte d'Apol.lo a Delfos és ben conegut a l'època històrica, però no hi ha indicis de festes com les Targèlies ateneses amb ritual de φαρμακός -- i, per tant, assenyala "dass dies Thargelienfest eben an der Schwe

lle zur historischen Zeit abgeschafft wurde, und dass später für die Delpher kein Anlass bestand, an das abgeschaffte Fest zu erinnern, welches späterem sittlichem Empfinden sehr anstössig sein musste" (22).

Però Isop, certament, mor com un φαρμακός, és estimbat δαταβαix d'un precipici (23) -- ἀπὸ τῆς πέτρας ἐκείνης ἦν Ἰάμπειαν καλοῦσιν, precisa Plutarc (24); és lapidat (25); o bé amb dues execucions apareixen unides: διοργισθέντες οἱ πολλοὶ λίθοις αὐτὸν βάλλοντες κατὰ κρημοῦ ἔωσαν (26)

Si el φαρμακός és impuresa, rebuig, deixa lla --τὸ κάθαγμα (27)-- Isop, si més no en les ocasions en què provoca l'enuig de Xantos (Vita G 31 i 69) o la còlera d'una esclava de la mestressa --l'esclava desitjosa d'un bell company (28)--, és titllat de deixalla, d'immundícia: tant Xantos com l'esclava se li adrecen amb el vocatiu κάθαγμα qualificació que, d'alguna manera pronostica l'execució a Delfos, com si aquest fos el final que ja des d'abans li pertocava --àdhuc amb independència de la falsa acusació de robatori promoguda pels delfis--, car la lletjor i la deformitat d'Isop no són impròpies de les víctimes expiatòries d'un ritual de purificació com ara és el de l'expulsió del φαρμακός, ans "diese

Hässlichkeit aber eine wesentliche Eigenschaft der Pharmakoi, und Aesop erinnert auch in anderer Hinsicht an diese armen Sündenböcke" (29).

En efecte, si Tzetzes recorda que

ὁ φαρμακὸς τὸ κάθαρμα τοιοῦτον ἦν τὸ πάλαι.
 ἂν συμφορᾶ κατέλαβε πόλιν θεομηνία,
 εἴτ' οὖν λιμὸς εἴτε λοιμὸς εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο,
 τὸν πάντων ἀμορφότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν
 εἰς καθαρμὸν καὶ φάρμακον πόλεως τῆς νοσοῦσης.

(5,728-32).

la ἀμορφία que defineix Isop ja des de l'inici de la Vita com a tret més rellevant del personatge --pensem, si no, que en la puntualitzada descripció física del primer capítol només apareixen termes negatius (30)-- és ben recordada al llarg de la narració (31), tot i que en ocasions, hom la contraposa a la bondat --com Isis diu a les Muses:

τὸν ἄνθρωπον τοῦτον, πεπλασμένον μὲν ἀμόρφως,
 νικῶντα δὲ εἰς εὐσέβειαν πάντα ψόγον.

(Vita G 7)

o a la saviesa d'aquest poc agraciat poeta, car

οὐχὶ τὴν ὄψιν δεῖ θεωρεῖν, ἀλλὰ τὴν φρόνησιν σκοπεῖν. ἄτοπον γὰρ ἐστὶν ἀνθρώπου ψέγειν τὸν νεῦν διὰ τὸ διάπλασμα τοῦ τύπου. πολλοὶ γὰρ μορφῆν κακίστην ἔχοντες νοῦν ἔχοντες νοῦν ἔχουσι σώφρονα.

(Vita G 88)

com manifesta Isop davant els samis, els quals acabaven reconeixent que les paraules d'Isop no són ὁμοια τῆ ὄψει.

Així, l'aspecte miserable que presenta Isop reforça encara més la seva funció com a boc expiatori, puix que justament els bocs expiatoris, els φαρμακοί, eren triats entre homes miserables, culpables, gent d'infima condició, com bé explica Wiechers: "Die *Pharmakoi* sind minderwertige Leute, sie sind ἀηδέστατοι, ἀχρηστοι, εὐτελέστατοι, ἀγενεῖς, φαῦλοι --Aesop kommt aus der niedrigsten Schicht des Volkes, dem Sklavenstunde; er ist abtossend hässlich und überaus missgestaltet, er wird in der Vita als ein κάθαρμα bezeichnet, mit einem Wort, das häufig synonym mit φαρμακός gebraucht wird" (32).

II. EL GANIVET DÉLFIC: UN LLINGUATGE DE PROVOCACIÓ

La lletgesa i la imperfecció corporal del faulista tampoc no és única entre els poetes, car la manca d'atractiu caracteritza també el físic d'Hipòanax --precisament, un altre poeta iàmbic-- de qui, com recorda Plini,

"notabilis foeditas vultus erat" (1)

De més a més, els detalls més remarcables del ritual d'expulsió del φαρμακός, tal com era executat a la Jònia del segle VI a.C., ens són coneguts pels fragments dels poemes del iambògraf d'Efès; poemes d'insult i d'escarni a través dels quals Hipòanax, "der proletarische Dichter" com el qualifica Gebhard (2) --tret, per altra banda, que l'apropia també a Isop, un esclau--, amenaça els seus enemics "with ignominious destruction by vividly describing how one deals with a Pharmakos: a man chosen on account of his ugliness is first feasted on figs, barley broth, and cheese, then he is whipped out with fig branches and sea onions, being

struck above all seven times on his *membrum virile*" (3).

Si el suplici del *φαρμακός* és emprat per Hipòanax com a *paradigma* del que han de patir els seus adversaris --essent ell mateix digne, per una peculiar lletjor, de patir idèntica execució (4)-- cal també tenir present Hipòanax a l'hora de refermar la possible connexió d'una festivitat dèlfica i les Targèlies, marc de l'exclusió del *φαρμακός*; connexió que, si mancava, minvava força la idea de l'execució d'Isop en la perspectiva d'origen d'un ritual.

La connexió a què al·ludíem ara, és concebible, si --com intuïtivament suggereix Jaume Pòrtulas (5)-- hom posa en relació dos fragments d'Hipòanax (72 i 23 Dg) amb el testimoni de Plutarc, *De Def. .orac.* 418 ss.

Els delfis, explica Plutarc, celebraven cada vuit anys tres festes ὧν τῆν μὲν Σεπτήριον καλοῦσι, τῆν δ' Ἡρωίδα, τῆν δὲ Χάριλλαν (293c)

Durant les festes de purificació del Sep-

terion, després d'assaltar una cabana que tenia l'aspecte del palau d'un rei o d'un tirà, un jove --παῖς ἀμφιθαλής (6)-- fugia, bo i enduent-se amb ell totes les sutzures de la col·lectivitat, fins la vall del Tempe, a Tessàlia, on acomplia un seguit de purificacions rituals, abans de tornar a Delfos, "in triumph, accompanied by flute-music; and the sacred laurel they bring back serves to fashion the crowns for the Pythian victors" (7).

En conseqüència, "resulta força probable que les celebracions del Septerion tinguessin lloc (bé que cada vuit anys) vers el mateix període que les Targèlies àtiques. El llorer de Tempe acompleix la mateixa funció de l'εἰρесиῶνη de les Targèlies, que també era portada per un παῖς ἀμφιθαλής. Idèntica la preocupació compartida per la purificació ritual. I no cal pas insistir sobre les connexions entre el φαρμακός de les Targèlies i els καθαρμοὶ μεγάλου τινδός ἄγου καὶ τολμήματος, que constitueixen, segons Plutarc, el nucli de les cerimònies de Tempe" (8).

El nom de 'Dolonia' era pròpiament el camí d'accés a la cabana --com explica Plutarc (418a). També en Hipòanax, i com a paròdia d'un passatge ho

mèric (Il X 274 ss.), podríem trobar una *Dolonia de burles*, per bé que "amb un abast i una envergadura difícils de determinar" (9).

També durant les festes del Septerion, els Enians, originaris de la Tessàlia i establerts a la vora de Delfos, anaven fins al santuari d'Apolo per oferir una hecatombe sobre la tomba del fill d'Aquil·les; és a dir, per retre culte a Neoptòlem, la mort del qual presenta punts de contacte amb la d'Isop (10).

Els Enians s'havien apoderat violentament de les contrades prop de les ribes de l'Ínacos, després d'haver ocupat Cirra, on lapidaren llur rei, Enoclos, car l'oracle pític reclamava una víctima, si volien veure la fi de llurs fatigues i fam, i arribar finalment --com explica Plutarc (297 c)--

εἰς ταύτην... τῆν χώραν, ἣν νῦν ἔχουσιν, ἀγαθῆν καὶ πᾶμφορον οὔσαν.

Tanmateix, abans d'aconseguir un nou i definitiu paratge, els Enians provocaren encara una altra mort violenta, la del rei dels pobladors de l'Ínacos: l'oracle els havia predit, a aquests, que perdrien llur contrada, si en lliuraven una part;

i, ahora, als Enians, els havia anunciat que esdevindrien sobirans d'aquella terra, si en rebien una part.

Un dels Enians, Temó --segons Plutarc--, ἀναλαβὼν ῥάκια καὶ πήραν ὡς προσαίτης ὧν ἀφίκετο πρὸς τοὺς Ἴναχεῖς (294a)

el rei dels quals ὕβρει δὲ καὶ πρὸς γέλωτα (ibidem) li donà un terrós que Temó guardà, satisfet pel present.

Ara bé, continua Plutarc, οἱ δὲ πρεσβύτεροι θαυμάσαντες ἀνεμιμνήσκοντο τοῦ χρημοῦ, καὶ τῷ βασιλεῖ προσιόντες ἔλεγον μὴ καταφρονῆσαι μηδὲ προέσθαι τὸν ἄνθρωπον (294b).

I, en conseqüència, Temó fugí εὐξάμενος τῷ Ἀπόλλωνι καθ' ἑκατόμβης (ibidem). Mes tard, els Enians assoleixen la possessió definitiva de l'indret, quan llur rei, Femi, assassinà Hipèrococ (11), el dels enemics, a traïció, amb una pedra. I els Enians --com recorda també Plutarc (297 c)--, quan ofrenen una hecatombe a Apol.lo, pregunen de no tornar a llur antiga pàtria, ἀντὸς καταμένειν εὐδαιμονοῦντος (297c).

Els Enians, doncs, participaven periòdicament a l'època històrica en un ritual similar al del *φαρμακός*, quan té lloc la celebració d'un ritual expiatori, de purificació.

Per altra part, en l'origen de l'ofrena ritual que realitzen els Enians retrobem també alguns elements ja coneguts.

En primer lloc, hi ha, almenys dues morts violentes --i ambdues per lapidació, que, recordem ho, és una de les formes pròpies de l'execució del *φαρμακός*. De més a més, la fam i l'escassetat s'han apoderat de la terra on es produeix la primera d'aquestes morts, exigida per la divinitat --i la ciutat de Cirra perdé el seu territori i influència, quan el control del santuari d' Apol.lo passà a Del_{fos} (12).

La segona víctima, d'una banda, provoca, ell mateix, els seus assassins, bo i menyspreant-los amb insolència i burla ; i, d'una altra, amb la seva mort concedeix als Enians la prosperitat definitiva, tot i que periòdicament se l'han de fer propícia.

Igualment, les paraules de provocació que Isop adreça als delfis motivaran la seva mort. I Isop els provoca menyspreant-los: lluny de la ciutat els imaginava πλουσίους καὶ μεγάλους ταῖς ψυχᾶς ὄντας (Vita G 125) --com quan hom esguarda un tronc portat per l'aigua mar endins i creu que és quelcom important, fins que en apropar-s'hi, reconeix com és d'insignificant. Ara també, diu Isop, tot veient de la vora els delfis, ὑμᾶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἤττονας καὶ γένει καὶ πόλει πεπλάνημαι, ἔχων περὶ ὑμῶν φαύλην διάλυσιν. οὐδὲν γὰρ ἀνάξιον τῶν γονέων ποιεῖτε (Vita G 125).

La conclusió de la faula implica, d'una banda, un nou motiu de menyspreu per part d'Isop, i, d'una altra, fa créixer l'enuig dels delfis envers el faulista, puix que Isop els explica llur origen mitjançant una breu anècdota (13). Els delfis són, de fet, esclaus de tots els grecs; llurs avant-passats no foren homes lliures, sinó delme del botí que hom ofrena a Apol.lo: "In the foundation sagas of a number of colonies it is related that the first settlers had been dedicated as tithes to the god at Delphi and so had been sent abroad; the driving out, a kind of *ver sacrum*, is here in-

terpreted as a first fruit offering instead of as *katarmos*; in other foundation sagas it is again outsiders, bastards, and slaves, who are driven out and find a new beginning in the foreign land" (14).

Llenguatge desmesurat, doncs, és allò que trobem sota l'aparença d'una faula, primer, d'una anècdota, després:

νόμος ἦν ἀρχαῖος παρὰ τοῖς Ἑλλησιν ἵνα, ἔαν πόλιν καταλάβωνται, τῶν λαφύρων δέκατον μέρος τῷ Ἀπόλλωνι πέμπωσιν, οἷον ἀπὸ βοῶν (ἀπὸ) ἑκατὸν δέκα, ἀπὸ αἰγῶν τὸ αὐτὸ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων τὸ αὐτό, ἀπὸ χρημάτων, ἀπὸ ἀνδρῶν, ἀπὸ γυναικῶν. ἐκ τούτων ὑμεῖς γεννηθέντες ἀνελεύθεροι ἐστε ὁμοίως τοῖς δεδεμένοις (Vita G 126).

Un llenguatge desmesurat per part d'Isop: agressiu, car vol atacar els seus enemics, els delfis, perquè s'han mostrat indiferents a la presència del faulista; però, funest per a ell mateix, en la mesura en què esdevé, precisament aquest llenguatge desmesurat, el motiu últim que la Vita dóna per tal d'explicar i de justificar la falsa acusa-

ció fomentada pels delfis contra Isop, el robatori sacríleg d'una copa d'or del temple; acusació, d'altra banda, no exclusiva del text *biogràfic*, puix que la *ἱεροσυλία* recorre també en altres testimonis com a causa de la mort d'Isop (15).

Ara bé, els termes concrets en què és formulat aquest llenguatge d'insolència i de desmesura es modifiquen segons els distints testimonis.

L'escoliasta al vers 1446 de les Vespes, d'Aristòfanes, indica que Isop se'n reia dels delfis --i el mot emprat és ἀποσκῶψαι --, perquè *μη̄ ἔχοιεν γῆν ἀφ'ἧς ἐργαζόμενοι διατρέφοιντο, ἀλλὰ περιμένοιεν ἀπὸ τοῦ θεοῦ θυμάτων διαζῆν*

(Testim. 21 P).

Tampoc els Enians no tenien --com hem indicat ja (16)-- terra pròpia i el rei dels inaqueus se'n burlà, donant-los un miserable terrós.

Els delfis, doncs, tan importants com semblen, no tenen, de fet, mitjans propis de subsistència: van coronats, perquè són homes consagrats a la divinitat, però moren de sed, tal com diu el refrany: *Δελφοῦς ἀνὴρ στέφανον μὲν ἔχει, δίψει δ'ἀπολωλώς*
(D IV 26).

Un sentit proper al que recull el paremiògraf, el dóna un papir egipci (P. Oxy. XV, 1800, p. 139 ss); papir que, segons explica Perry "continebat varias illustrium vitas breviter ac summatim compositas, inter quas haec de Aesopo" (17). I, en aquest cas, el retret formulat per Isop té a veure amb els sacrificis oferts al déu de l'oracle. Car, quan hom realitza un sacrifici a Delfos, per culpa de l'avidesa dels delfis que tenen el costum de situar-se a l'entorn de l'altar ben provistos de ganyets, cadascun dels habitants del santuari se'n va, bo i enduent-se la part d'ofrena que ha aconseguit d'arrabassar per la força; i, en conseqüència, és ben possible que mantes vegades τὸν θυσιάζοντα αὐτὸν ἀμοιβ(ο)ν ἀπι(έ)ναι. τοῦτο οὖν Αἰ(σ)ωπ(ο)ς Δελφοῦς ὀνιδ(ί)ζων ἐπέσκωψεν (Testim. 25 P).

El mateix tipus de voracitat i de cobdícia que recorden també els paremiògrafs, puix que amb el text *biogràfic* del papir cal connectar encara, si més no, dos refranys:

Δελφοῖς θύσας αὐτὸς οὐ φαγῆ κρέας (App I, 95)

i

Δελφικῆ μάχαιρα (App I, 94).

Ambdós proverbis recullen el desig desmesurat de guany i de benefici que els delfis tenen, tot esperant sempre obtenir-los de les ofrenes fetes al déu; guany i benefici, però, que implica perjudici evident de qui ofereix el present, puix que massa sovint no arriba ni a tastar-ne una petita part:

παρόσον τοὺς ἐν Δελφοῖς θύοντας συνέβαινε διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἐστιωμένων αὐτοὺς μηδενὸς γεύεσθαι (18).

Per a Plutarc, en canvi, el ressentiment i la ira dels delfis no haurien estat motivats per les paraules agressives --en l'àmbit semàntic de σκώπτειν--, sinó per no haver-los lliurat, a cadascun d'ells, les quatre mines que Cressus els enviava: el rei de Lídia encarregà a Isop (19) la celebració a Delfos d'un sacrifici al déu i la distribució d'or entre els habitants del santuari --és a dir, els delfis han de rebre també una part de l'ofrena, tot i que no sigui tastant la víctima cruenta.

Isop va realitzar el sacrifici, però
 ὀργῆς δέ τινος, ὡς ἔοικεν, αὐτῷ καὶ διαφορᾶς
 γενομένης πρὸς τοὺς αὐτόθι... τὰ δὲ χρήματα
 ἀνέπεμψεν εἰς Σάρδεις, ὡς οὐκ ἀξίων ὄντων
 ὠφελῆσθαι τῶν ἀνθρώπων (20).

Per tant, malgrat la variació en la causa de l'enuig dels delfis contra el savi faulista, subsisteix la idea que els delfis aconseguixen --i, el que és més important, n'estan desitjosos d'aconseguir-los-- rendiments i profit de tota mena a partir dels béns del santuari.

I en relació amb la cobejança dels delfis, cal recordar que Neoptòlem fou mort, com explica Píndar, pel ganivet d'un delfi en una disputa per les carns del sacrifici:

ὤχετο δὲ πρὸς θεῶν
κτέαι' ἄγων Τροΐαθεν ἀκροθινίων'
ἵνα κρεῶν νιν ὑπερ μάχας
έλασεν ἀντιτυχόντ' ἀνήρ μαχαίρα (21).

Neoptòlem fa a Delfos ric i esplèndid oferiment del botí troià --i l'ofrena feta per Neoptòlem és, segurament, el delme recordat per Isop quan blasmava els delfis per llur origen , puix que "a fixed proportion of the booty won in war, usually a tithe (*dekate*), was taken out for the god before the distribution of the spoils began: this tribute is also called *akrothinia*, the topmost of the pile", com explica Burkert (22).

Ric i esplèndid és el present del fill d'Aquil·les, però no obté cap part de la immolació: ha sacrificat, ha fet ofrenes i, tanmateix, no ha tastat la carn, car el costum és que els oferents, a Delfos, surtin mal parats.

Neoptòlem és, doncs, víctima del comportament que censurava Isop (23), de manera que si "the description in the *Life of Aesop* fragment presents the scenario of a free-for-all over slices of meat as a genuine ritual practice --and not simply as a matter of greedy behavior on the part of the attendants", alhora, "the *jest* may present the ritual practice as if it really were greedy behavior, but even the jesting may have had a formalized ritual basis" (24).

Neoptòlem, per altra part, també és víctima de la mateixa acusació, falsa, formulada contra Isop: ἱεροσυλία (25). Car, a Delfos, Orestes provocà animositat contra Neoptòlem, tot demanant:

"¿Heu vist un home que recorre els clots del déu plens d'or, els sants dipòsits que ha bastit la gent? Torna amb la idea que l'havia dut abans

aquí ; el saqueig del temple: vet aquí el que vol '.
Llavors s'engega un mal rumor per la ciutat..." (26)

Allò que Orestes anuncia com a malèvola in-
tenció de Neoptòlem, sembla confirmat a partir d'al-
tres fonts, puix que, certament, coincideixen amb
aquesta informació els testimonis d'Estrabó (9,3,9)
i de Pausànias: Πύρρος ὁ Ἀχιλλέως ἐπέχειρσεν
αὐτῷ (= τῷ ἱερῷ). (27).

També Eurípides en el passatge de l'Andrò-
maca ja esmentat, combina, per a explicar la mort de
Neoptòlem, l'assassinat,

"... el fill d'Aquil.les cau
ferit de punta d'esmolada espasa al flanc
per un de Delfos..." (vs. 1149-51),

amb un altre tipus d'agressió: la lapidació.

En efecte, mentre el fill d'Aquil.les pre-
ga al déu, no ha estat ferit pels glavis esmolats
d'un cop de mort i pot encara interrogar els delfis:

"¿Per què em mateu, jo que era aquí en un piadós
viatge? ¿Quina culpa em pot valer la mort?"

(vs. 1125-26)

No hi ha resposta, ans els de Delfos

"...es posen a tirar-li rocs." (v. 1128)

La lapidació, com hem assenyalat ja, és una de les possibles formes d'execució del φαρμακός, víctima que, de més a més, pot estar implicat en un robatori sacríleg com Isop, com Neoptòlem, com també Tersites: φαρμακός· δύο ἄνδρας ἐξῆγον καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς θαργηλίοις, ἓνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν. ἓνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν.

ὅτι δὲ ὄνομα κύριόν ἐστιν ὁ φαρμακός, ἱερᾶς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας ἀλοῦς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη, καὶ τὰ τοῖς θαργηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματά ἐστιν. (28).

III. L'ENUIG I L'AJUT D'APOL·LO

El déu Apol·lo, sobirà de Delfos, ben sovint apareix implicat en la mort tant d'un heroi guerrer com d'un poeta. És tracta, però, d'una intervenció ambigua, car, si el fill de Leto té una participació activa com a responsable d'aquestes morts, alhora és ell mateix qui en prendrà venjança.

Així, la mort de Neoptòlem. El fill d'Aquil·les --si seguim la versió de Píndar (1)-- té lloc per voluntat d'Apol·lo; és l'expiació d'una falta comesa anteriorment, la mort del rei de Troia. Tanmateix, a Delfos hom oferia hecatombes a Neoptòlem (2); és a dir, rebia algun tipus de culte: "The reality of the cult, however, is based on localization: Pyrrhos was hero of Delphi because of the local belief that he was buried there (Pindar N.7.34-35). In fact, his grave and the cult that goes with it were officially recognized to be part of the precinct of Apollo himself, as we learn not only from the words of Pindar (N.7.44-47) and the detailed reports of Pausanias (10.24.

6) but also from the archeological evidence" (3).

També l'antagonisme --negatiu primer, positiu després-- d'Apol.lo és present en la mort d'Isop.

El poeta mor a Delfos (4) com a víctima d'una falsa acusació promoguda pels habitants del santuari, en sentir-se, ells mateixos, víctimes de les paraules insolents d'Isop. Ara bé, el text de la Vita parla explícitament de la mort d'Isop com de la conseqüència necessària d'un ressentiment previ del déu Apol.lo envers el poeta -- 'Απόλλωνος μνησίοντος (G 127)--, de manera que la condemna decretada pels delfis esdevé només una *excusa*, el vehicle a través del qual el déu poderós ha exercit la seva sobirania: Isop hauria comès un acte de ὕβρις perquè, a Samos, tingué un comportament indigne, en consagrar un temple a les Muses i col·locar-hi, al bell mig d'elles, Mnemòsine i no Apol.lo. La insolència dels mortals té un preu --en aquest cas la mort--, de manera que el fill de Leto se sent objecte d' ἀτιμία de part d'Isop, ὁ 'Απόλλων ὀργισθεὶς αὐτῷ ὡς τῷ Μαρσύῳ (Vita G 100).

L'enuig d'Apol.lo, doncs, es manifesta en vers Isop de la mateixa manera que es manifestà també, en una altra ocasió, contra Màrsias; comparació que no deixa d'ésser significativa.

Màrsias és un frigi --com també l'Isop d'alguns testimonis; i Màrsias és un silè. Té, per tant, una fesomia caricatural, ja que la representació d'aquests semi-déus silvestres sol destacar llur lletjor --com també la representació d'Isop feta pel text *biogràfic* destaca la desproporció i la imperfecció física del poeta (5).

Els silens són caracteritzats, ben sovint, amb un nas camús, una panxa prominent, un fal.lus enorme i orelles, potes i cua de cavall; elements que recorden quasi *literalment* el físic d'Isop: té un nas que el fa semblar un etiop (6); és qualificat com a προγύστωρ (7); la magnitud del seu membre provoca l'admiració de la mestressa (8); o el moviment d'unes cames defectuoses és descrit amb termes que recorden el món animal (9).

Màrsias és, tanmateix, l'inventor de la flauta --és a dir, malgrat una aparença degradant, és, d'alguna manera, servidor de les Muses, com el poeta. Però Màrsias va desafiar Apol.lo a obtenir

amb la lira una música tan bella com la que ell podia aconseguir amb el seu instrument --com també Isop desafia Apol.lo, bo i preferint Mnemòsine.

Apol.lo, naturalment, va superar el repte, de manera que el desafiament llançat per Màrsias contra el déu fou funest per al silè, car esdevingué la causa d'una mort violenta: Màrsias fou penjat d'un arbre i, després, escorxat (10) --com Isop, que fou estimbat dalt a baix d'un roc (11).

Fins aquí, podríem dir, l'aspecte negatiu de l'antagonisme d'Apol.lo. Car --com explica Pau sània (2,7,9)-- el déu de l'oracle se'n penedí, del càstig infligit a Màrsias, i el transformà en un riu (12).

També Isop, com ja hem assenyalat, desafia Apol.lo, ja que, en atorgar a la mare de les Muses un lloc destacat entre les seves il.lustres filles, menysprea el déu com a Μουσαγέτης (13), bo i honorant així les Muses Pièrides i no les de l'Helicó, protegides d'Apol.lo.

Ara bé, quan Isop maleeix els delfis, a punt ja de morir, impreca com a testimoni de la dissort que l'afligeix, justament, Apol.lo; i, de més

a més, sota una invocació ben específica: τῶν προστά-
την τῶν Μουσῶν (14).

Apol.lo sent la crida del poeta --ço és l'antagonisme manifestat pel déu del santuari esdevé ara favorable envers aquell a qui abans perjudicà--, car, si bé cap de les dues Vitae parla d'una vindicació explícita de part del déu de Delfos per tan injusta mort a mans dels habitants del santuari (15), en canvi, altres testimonis en donen una informació evident.

El comentari d'Himeri (16) és en el sentit que Apol.lo no oblidà --ἡμέλει -- el frigi, sinó que --i pren com a punt de referència la mort, també violenta, d'un altre poeta, Orfeu (17)-- així com els assassins del traci a canvi de deshonorar la lira --ço és, a canvi de deshonorar la poesia d'Orfeu, simbolitzada per la lira i considerada, com és natural, un do d'Apol.lo, de les Muses-- obtingueren μανίαν τε καὶ ἀμουσίαν καὶ σιωπήν; així també, els delfis τῆς εἰς Αἰσωπον ὕβρεως ἔδοσαν δίκας αὐτῷ τῷ πατρίῳ θεῷ --és a dir, a Apol.lo.

Igualment, la malaguanyada sang d'Isop és recollida pels paremiògrafs:

Αἰσώπειον αἶμα' ἐπὶ τῶν δυσᾶπονίπτοις ὀνειδέσει
καὶ κακοῖς συνεχομένων (18)

on s'explica, tot seguit, que per l'enuig d'Apol.lo la Pítia anuncià als delfis que expiessin el crim comès.

Apol.lo, doncs, no desatengué la pregària última d'Isop; i no solament oblidà la seva irritació, sinó que l'ajut manifestat envers el poeta, en vers un seu servidor (tot i que després de la mort d'aquest) contribuí, sens dubte, a la dignitat del faulista des d'una nova consideració: el culte heroic del poeta.

IV. DEL φαρμακός A L'HEROI

A propòsit de les Vides dels poetes, hom ha parlat d'una motivació de tipus cultural i, en conseqüència, el poeta assoleix, d'alguna manera, també una condició heroica.

Així, Angelo Brelich, tot analitzant el cas d'Hesíode --de la *tradició biogràfica* a l'entorn de la seva vida i, sobretot, de la seva mort (1)-- en funció de la mitologia que envolta el culte d'un típic heroi local, pot afirmar: "cosí il poeta rientra perfettamenteamente nella morfologia caratteristica dell'eroe" (2).

I en aquest sentit, sembla clar que, tal com és presentada la *tradició biogràfica* d'Arquíloc en la inscripció de Mnesíepes, el *bios* del poeta de Paros pot respondre a una motivació d'aquest tipus: "...The Mnesiepes Inscription is itself the clearest evidence for arguing that the *Life of Archilochus* tradition is deeply rooted in the realia of cult. Moreover, the poetry of Archilochus and its transmission also are rooted in cult, as we have seen from the poet's traditional concept of himself as "therá-

pōn of the Muses" (Archilochus fr. 1 W). I conclude, then, that the *Life of Archilochus* tradition is not only derived from the poetic tradition of Archilochus but also parallel to it" (3).

El text epigràfic parla de la consagració, a Paros, d'un τέμενος dedicat a Arquíloc per ordre d'Apol.lo:

Χρήσαντιος δὲ τοῦ Ἀπόλλωνος ταῦτα τὸν τε τόπον
καλοῦμεν Ἀρχιλόχειον καὶ τοὺς βωμοὺς ἰδρύμεθα
καὶ θύομεν καὶ τοῖς θεοῖς καὶ Ἀρχιλόχῳ καὶ
τιμῶμεν αὐτόν, καθ' ἃ ὁ θεὸς ἐθέσπισεν ἡμῖν.

(Testim. 4,16-19 T).

També la *tradició biogràfica* d'Isop recull, amb indicis diversos, el que podríem dir *heroització* del poeta.

Com a primer testimoni, ens remetem de bell nou al text papiraci que ja hem esmentat en parlar de la condemna i mort d'Isop a mans dels delfis (4).

Així, es diu explícitament que al santuari d'Apol.lo, a Delfos, hom oferia sacrificis a Isop ὡς ἦρω (Testim. 25 P) en el lloc on havia caigut, injustament condemnat; indret que els delfis envol-

taren d'un mur, aixecant-hi un altar per tal de poder expiar l'epidèmia que els sobrevingué després que Isop fou mort:

οἱ δὲ περιτειχίσαντες τὸν τόπον (έν ᾧ κ)ατέπεσεν
βωμῶ (ν θ' ἰ)δ(ρυσά)μενοι λυτρω(ί)ο(υς) τῆς νό-
σου, ὡς ἦρω θ(υσίας) προ(σ)ήνεγκαν.

(Testi. 25 P).

Tindríem, doncs, a Delfos, un espai dedicat a Isop, ço és, un τέμενος amb l'element més important que caracteritza aquest tipus de recinte com a lloc de sacrifici i de culte, l'altar --tal com explica Burkert: "Frequently a site of sacrifice is interpreted as the grave of a hero whose grisly death in the sanctuary is then recounted in myth" (5).

En segon lloc, el text W parla del bastiment a Delfos d'un temple i de la dedicació a Isop d'una estela, quan els delfis, després que el faulista morí, ἐτύπτοντο ὑπὸ τῆς συνειδήσεως (Vita W 142); estela i temple que constitueixen, ambdós, signes evidents, podríem dir, d'una pràctica cultural.

Ara bé, si aquests senyals d'un possible culte són manifestos, segons els testimonis esmen-

tats, per a Delfos, puix que és el déu del santuari qui el prescriu --com, segons Pausànias (10,38,3), és la Pítia qui ordenà l'enterrament d'Hesíode a Or_o còmenos, en un temple de les Gràcies-- i, alhora, qui hauria recolzat, en definitiva, la injusta execució del poeta, en la narració *biogràfica*, s'hi pa lesen també d'altres indicis semblants, els quals cal situar, tanmateix, en un altre indret.

En efecte, no cal esgotar el fil narratiu, ço és, no cal arribar a la mort d'Isop, a l'episodi de Delfos, per trobar la dedicació al poeta d'un al tre espai, d'un altre santuari. El fet té lloc a Samos.

Isop inicia la seva, diguem-ne, actuació pública a Samos. Mentre l'esclau, tot just esdevin_u gut home lliure, parlava a l'assemblea del poble, arriba a Samos un missatger de Cressus per exigir, en nom del rei de Lídia, la cesió dels afers de go_vvern i un tribut. El bon consell d'Isop --trasmès mitjançant una faula (6)-- salva els samis del do_mini lidi, però els habitants de l'illa, desagraïts, el lliuraren al rei abans de perdre l'amistat del poderós Cressus.

Tanmateix, quan Isop arriba a la cort lídia, és capaç de guanyar-se el favor del monarca gràcies a les seves encertades paraules i consells, puix que ἐν εὐτελεῖ δὲ σωματίῳ φρενέρη φθέγγομαι βίον τῶν μερόπων ὠφελῶν (Vita G 99).

Cressus no solament li perdona la vida, sinó que li promet atendre qualsevol sol·licitud que ell, personalment, li faci: Isop li demana la pau de Lídia amb Samos; i el rei accepta.

Els samis, quan el poeta torna a l'illa, en senyal de gratitud pel bé que gràcies a ell han aconseguït --i alhora tot intentant de reparar la ingratitude anterior, el lliurament d'Isop a l'enemic lidi-- votaren honors per a Isop, καὶ ἐκάλεσαν τὸν τόπον ἐκεῖνον Αἰσώπειον, ὅπου ἦν ἐνηλλαγμένος (Vita G 100).

Aquest espai, l'*Aisopeion*, és consagrat pel faulista a les Muses, bo i oferint-els sacrificis i aixecant-els-hi un temple.

També alguns dels Set Savis són honorats i reconeguts com a dignes de tenir un espai a ells dedicats pels beneficis que llur actuació i saviesa aporta als respectius conciutadans. Així, Pítac i Bias. Car, com informa Diògenes Laerci, els de Mi-

tilene dignificaren en gran manera Pítac, tot confiant-li el poder i el govern de la ciutat; quan, després de deu anys, va abdicar,

χώραν αὐτῷ ἀπένειμαν οἱ Μυτιληναῖοι· ὁ δὲ
ἱεράν ἀνήκεν, ἥτις νῦν Πιττάκειος καλεῖται.

(I 75).

El que és Bias, fou a Priene on obtingué un idèntic premi:

ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω , οὗ πλέων
λόγος ἢ τῶν ἄλλων. καὶ οἱ Πριηνεῖς δὲ αὐτῷ
τέμενος καθιέρωσαν τὸ Τευτάμειον λεγόμενον

(I 88).

I els cretencs ofereixen sacrificis a Epimènides com a un déu --segons informació transmesa per Diògenes Laerci (I, 114). També els atenesos votaren per a Epimènides el tribut d'un talent, quan féu cessar una pesta que els atacava; Epimènides, però, refusà aquest honor, tot i que havia aconseguit de signar una aliança de pau entre Atenes i Cnossos --com Isop que va demanar la pau entre Lídia i Samos (7).

Trobem, doncs, Delfos i Samos com a lloc de culte a Isop. Però, si a Delfos Isop el rep com

a conseqüència de la seva mort --precedida a bastament pel menyspreu dels habitants del santuari, els quals li negaren qualsevol honor, qualsevol τιμή; i també en la mort de Neoptòlem hi ha una disputa pels honors (8)--, a Samos, en canvi, aquest culte aniria precedit per una concessió d'honors de part dels habitants de l'illa.

Tanmateix, el fet de rebre tals signes de reconeixement, a Samos, és, com anticipa el text, causa de la mort a Delfos: Isop incorre, en el moment d'acceptar els honors dels samis, en una ἀτιμία envers Apol.lo (9); en el moment, doncs, en què ell mateix era objecte de τιμή. És un greu error, car provoca l'enuig de la divinitat, privada, així, dels tributs que li són propis --com el Crònida Zeus s'enutja amb els homes de la Segona Generació, perquè, tot rebent-los els homes, no donen als déus benaurats els honors que mereixen: τιμάς (10).

Per altra part, si el verb τιμάω designa pròpiament el fet de retre culte, encara en un altre passatge de la Vita l'objecte, diguem-ne, directe d'aquesta forma verbal és Isop.

Som ara a Babilònia; i el reconegut con-

seller --de bell nou gràcies a la seva saviesa, a la seva paraula-- acaba d'alliberar els babilonis de pagar un tribut de deu anys al rei d'Egipte --i no solament això, sinó que Isop s'ha guanyat, alhora, el reconeixement de Nectaneb per l'enginy demostrat tant en la resolució del problema plantejat, la construcció d'una torre alta que no toqui la terra ni el cel, com en la resposta a qualsevol altra qüestió formulada.

El rei de Babilònia, Licurg, en senyal de gratitud --i recordem que abans d'aquesta gratitud el rei, com els samis, havia estat desagraït amb Isop, bo i condemnant-lo a mort, injustament com els delfis; injustament, puix que gràcies al faulista conseller havia prosperat el regne babiloni, car ningú no era capaç de resoldre els problemes que Licurg, és a dir, Isop, plantejava i, alhora, aquest els hi resolva tots els tramesos a Babilònia (11); en senyal de gratitud, dèiem, ordenà el rei dels babilonis

ἀνδριάντα χρυσοῦν ἀνατεθῆναι τοῦ Αἰσώπου, καὶ
ἐτίμησε μέγਾਲως εὐφημοῦντα αὐτόν (Vita W 123).

Isop, doncs, rep honors i és celebrat amb paraules benèvols, propiciatòries potser; i aques

ta consideració va acompanyada fins i tot de la consagració d'una estàtua; fet que, a judici de Farnell, "may have often served as the indirect incentive to a later cult" (12).

En el text G, la distinció rebuda per Isop a Babilònia, el relaciona, com també a Samos, amb les Muses, car l'estàtua d'or li és erigida ara, ço és per Licurg, μετὰ καὶ τῶν Μουσῶν (Vita G 123); el rei dels babilonis, de més a més, celebra --instaura, potser-- una gran festa per honorar la saviesa d'Isop --tal vegada, una festa on calia recordar, bo i imitant-la, la sapiència, la paraula del poeta.

És, en efecte, la paraula sàvia, un tipus de poesia, allò que honora Isop. Les distincions rebudes, que l'apropen al mereixement digne d'un heroi, deriven del triomf assolit pel saber i per l'enginy palesats a Samos o a Babilònia tant com a Egipte -i recordem que bona part dels conflictes produïts entre Isop i Xantos s'originen justament per una confusió i per una manca de precisió en la utilització del llenguatge, car l'estada a Egipte és també un ἀγών continuat entre Nectaneb i els sa

cerdots, d'una banda, i Isop, d'una altra.

Com a poeta, com a conseller, Isop és un *heroi de la paraula, un campió de l'expressió*. D'un tipus d'expressió breu i directa, concisa però també al·lusiva, exemplar i, alhora, punyent com és la *faula*.

Un *heroi* que lluita en un *ἀγών* de llenguatge, d'expressió, de poesia, de les Muses; que no lluita, doncs, en un *ἀγών* físic, ni guerrer.

Un *heroi* tal, per altra part, és justificat en un context en què, de fet i d'acord amb el marc narratiu de la *tradició biogràfica*, no pot esdevenir digne d'honors altrament.

El reconeixement que hom tributa a Isop --a Samos, a Babilònia o a Delfos-- no té valor social com a estímul per a imitar l'esforç i el sacrifici dels herois guerrers del passat, les gestes dels quals canten els poetes, si tenim en compte que "the worship of heroes from the eighth century onwards must therefore be derived directly from the influence of the then flourishing poetry. Greek epic sets up an autonomous world which is deliberately presented as a greater and more beautiful past: the heroes were more powerful than mortals are

now". (13)

La guerra no és, tal com el βίος del faulista s'ordena, el camí per assolir l'èxit. La guerra entre els pobles, entre els reis, ha estat substituïda per una altra lluita; per una lluita que canalitzen la paraula, la traça, la saviesa, l'astúcia --ja en el món de l'epopeia, Ulisses és un heroi valent, però també ple d'enginy.

Isop no pot ser, doncs, *servent d'Ares* com els esforçats Aqueus, car "as a generic warrior, the hero of epic, qualifies as a therápōn of Ares" (14), i no assoleix la glòria, l'heroi èpic, si no és amb l'experiència de la mort.

Isop, en canvi, pot ésser com Hesíode (Th. 94-95), com Arquíloc (Testim. 50 T), *servidor de les Muses*; d'elles ha rebut el do de la paraula, a elles ret honors i sacrificis.

Arquíloc, però, en els seus versos --en els versos d'un poeta iàmbic-- combina aqueta doble filiació, puix que es declara coneixedor del regal de les Muses i servidor d'Eniàlios/Ares, bé que amb un comportament que, sens dubte, el desqualificaria com a heroi guerrer (15).

També Apol.lo reivindica per a ell mateix

la prerrogativa d'unir l'arc i la lira:

εἶη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα
(16).

I Apol.lo té a veure tant amb la mort com amb els honors que se'n deriven, bé dels herois guerrers, bé dels poetes. Car, si "as for Neoptolemos-Pyrrhos, he is honored eternally precisely because he died: he now has a place in the sanctuary, 'seeing to law and justice in the heroes' processions amid much sacrifice'" (17); és també per Apol.lo que es produeix la mort d'Isop, i per Apol.lo se rà reivindicada, com la d'Arquíloc (18). Igualment Píndar és a Delfos on participa en idèntiques condicions al déu de les primícies ofrenades (19). Els atenesos votaren sacrificis anyals per a Sòfocles διὰ τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἀρετήν, si seguim el testimoni d'Istros (20); i l'excel.lència del poeta tràgic té a veure, sens dubte, amb el paper actiu de Sòfocles en la introducció del culte d'Asclepi --i Asclepi és el fill d'Apol.lo!-- a Atenes des d'Epidaure (21).

Per altra part, si la tomba és un element important en el culte heroic, Isop n'esmenta la seva, justament com a testimoni de la seva paraula,

de la seva saviesa. En efecte, quan els samis es disposen a lliurar-lo al rei de Lídia, els explica una faula --quin millor record de la *seva* paraula, de la *seva* saviesa!-- per tal que, després que ell mori, la gravin sobre la seva tomba:

ἐπὶ τοῦ μνήματός μου χάραξτε

(22).

Ara bé, la referència d'Isop a una tomba, diguem-ne, reconeguda --dignitat, certament, pròpia d'algú important-- tot just quan acaba d'aconseguir la llibertat, és, sens dubte, un pur recurs narratiu, emprat en el desenvolupament del relat a fi de donar entrada a una nova faula, puix que és inversemblant --i, de fet, no té sentit, si no és com a conseqüència d'esdeveniments posteriors, dels quals ens assabentarà el mateix relat--, des d'una situació precària com la d'Isop, arribar a disposar d'un lloc on ésser recordat, després de la mort:

μνήμα (23).

Encara un altre testimoni al·ludeix a un nou indicatiu de condició heroica del poeta. D'un heroi, culturalment apaivagat, hom espera sempre (24) beneficis, ajut, abundor i riquesa als camps, salut, ..., és a dir, coses bones --i cal tenir pre-

sent que la insatisfacció d'un greuge comès contra un heroi, com ara és la no expiació de la seva mort, injusta o violenta, produeix l'efecte contrari: es cassetat, carestia, pobresa, esterilitat, epidèmies --i la mort d'Isop prou bé pot servir-ne d'exemple (25). Dels herois guerrers, hom demana i espera llur assistència a la tribu, a la ciutat, al país, sobretot durant la batalla: explica Herodot (VIII 64) que els atenesos invocaren Aïax i Telamó, fills de Salamina, abans de la batalla naval de l'any 480 a.C. prop d'aquesta illa contra els Perses --i el caràcter local del culte heroic és, d'altra banda, una important diferència entre aquest forma de culte i el de la divinitat, ja que "the hero cult is a centre of local group identity (...) The gods are remote, the heroes are near at hand" (26).

Tanmateix, d'un heroi no guerrer, d'un heroi de la paraula com és Isop, tenim també notícia que ajudà els grecs, tot lluitant amb ells a les Termòpiles:

ὡς Αἰσωπος ἀναιρεθεῖς ὑπὸ Δελφῶν ἀνεβίωσε καὶ
 συνεμάχησε τοῖς Ἕλλησι περὶ Θερμοπύλας.

(Testim. 47 P).

La informació recollida per Foci és, evidentment, tardana; mostra, sens dubte, d'una tradi

ció ben mantinguda sobre la *figura* d'Isop. Ara bé, és un testimoni que cal relacionar-lo amb tots uns altres que parlen de com Isop tornà a la vida.

Les Vitae ignoren tant la presència del poeta a les Termòpiles, "forse fu ghiribizzo di qualche dotto, forse fu il proletariato greco che non seppe rassegnarsi alla morte del suo eroe e amò immaginarlo combattente dove si difendesse la libertà, quasi a sottolineare il contributo che a questa lotta gli umili hanno sempre dato"(27), com la ἀναβίωσις d'Isop, "motivo risalente con sicurezza fino al sec. IV" (28). Però cal observar que en una *tradició popular* com és, sens dubte, la que envolta la *personalitat* del faulista, és habitual la fluïdesa i la flexibilitat de les notícies, llur deformació també.

En efecte, l'escoli al vers 471 d'Els ocells d'Aristòfanes al·ludeix a una obra del comedògraf Plató, Els Lacedemonis (29), on es diu que l'ànima d'Isop no va morir, sinó que va retornar: ἀνήκειν. I això, ilegim a la Suda, fou possible perquè Isop va ésser molt estimat dels déus (30). Certament, aquesta és una experiència reservada només a uns pocs escollits per la divinitat, com ara

els Tindàrides, Hèraclès o Glauc (31). Fins i tot tenim notícia --gràcies a Plutarc (Soló 6)-- de quina fou, per dir-ho d'alguna manera, la *reencarnació* d'Isop:

Ἑρμιππος ἱστορεῖν φησι Πάταικον, ὃς ἔφασκε
τὴν Αἰσώπου ψυχὴν ἔχειν (32).

Notícia, per altra part, de marcada ressonància pitagòrica (33).

Ara bé, tot i que fos possible relacionar una tradició tan rica com és la llegenda d'Isop, amb una motivació de tipus cultural --hi manquen, tanmateix, indicis de tipus arqueològic que sí que te nim per a Arquíloc-- no podríem dir, certament, que aquesta motivació és a la base de la tradició; que n'és el punt de partença; ans, creiem, caldria invertir els termes.

A partir de l'existència d'un primitiu nucli llegendari sobre un personatge --un poeta, el poeta de les faules, en aquest cas--, la tradició va creixent; s'amplia; hi caben nous elements distints i prou llunyans dels que podrien interessar en el βίος del poeta, tenint en compte, de més

a més, que l'entrada de noves dades en aquesta tradició té lloc quan s'ha produït --i continua produint-se-- una modificació en la funció social, en el *status* del poeta.

Hi ha, doncs, en la constitució d'aquests βίoi una confluència de models distints. Sovint és un procés acumulatiu, no un procés de tria. La *tradició biogràfica* no és mai un camí definitivament fet, sinó obert, que arrossega i assimila --bo i barrejant-los, moltes vegades-- tots els detalls i les notícies que puguin enriquir-la, aquesta tradició.

Així, no és estrany que Isop aparegui tant combatent a les Termòpiles com donant consells a reis poderosos; tant burlant-se dels delfis com ple de pietat envers la sacerdotessa d'Isis; tant servint al seu amo com desxifrant un enigma o, simplement narrant una faula.

En conseqüència, Isop és lleig i geperut, deforme --com un φαρμακός; això, tanmateix, no li és obstacle per rebre honors --com els herois, "not generally imagined as old, grey, and ugly, but in the full force and perfection of youth" (34).

NOTES

I. UNA MORT D'EXPIACIO

1. Vesperes 1446 ss.; i els Testim. 21-38 P.
2. A. LA PENNA, "Il romanzo di Esopo" cit., pp. 276-277.
3. La faula que correspon a Vita G 126, "Els avantpassats dels delfis", només és coneguda per aquest passatge, mentre que el tema de l'altra, "Els caminants i les brosses" (Vita G 125) és recollit també per una faula de les col·leccions (cf. 177 P).
4. G. NAGY, The Best of the Achaeans cit., p. 251.
5. ibidem, p. 314.
6. cf. Vita G 125.
7. cf. Procle, Crestomatia, p. 105 Allen: καὶ Ἀχιλλεὺς θερσίτην ἀναίρει, λοιδορηθεὶς πρὸς αὐτοῦ καὶ ὄνειδισθεὶς τὸν ἐπὶ τῇ Πενθεσιλείᾳ λεγόμενον ἔρωτα.
8. cf. Vita G 142: l'oracle arriba als delfis de part de Zeus. El text W (142), així com un fragment papiraci recollit al Testim. 25 P, no especifica de quin déu es tracta; tanmateix, el 'ὁ θεός' que llegim al papir, i en un context dèlfic, fa pensar que és Apol·lo qui ha donat l'oracle.
9. cf. Procle, Crestomatia, p. 105 Allen.

10. cf. Testim. 141 T; i més endavant, p. 283.
11. cf. Apoll., Bibl. I, 9, 16.
12. cf. A. WESTERMANN, Biographi Graeci, Bruns vic 1845, p. 50; més endavant, p. 281, n. 1.
13. Pel que fa a la mort del poeta de Paros, cf. Testim. 50, 67, 73, 98, 137, 141, 170 T.
14. A. WIECHERS, Aesop in Delphi, Meisenheim am Glan 1961, p. 42; i, en general, tot el capítol intitulat "Aesop als Pharmakos", pp. 31-42.
15. cf. Filòstrat, Vita Apollon. IV, 10.
16. cf. Cal·límac, fr. 90 Pf; Estrabó 10, 4, 52; Plutarc, Quaest. conv. 693 f; Serv. In Verg. Aen. III, 57; ...
17. Hipòanax, fr. 5 W (= 26 Dg).
18. ibidem.
19. cf. Vita G 142: λοιμῶ δὲ κατασχεθέντες οἱ Δέλφοι ...; Vita W 142: λοιμῶ οὖν καὶ συνοχῇ ἰσχυρᾷ ...; Testim. 25 P: μετ'οὐ πολὺ δὲ λοιμικῶν πάθος ἐπέσκηψε τῇ πόλει.
20. G. NAGY, The Best of the Achaeans cit., p. 280.
21. A. LA PENNA, "Il romanzo di Esopo" cit., p. 277.
22. A. WIECHERS, Aesop in Delphi cit., p. 42.

23. Els textos G i W 142 coincideixen en aquesta informació. Per altra part, si en alguns aspectes és paral·lelitzable la *tradició biogràfica* dels Set Savis i la d'Isop, a propòsit d'una mort violenta, explica Diògenes Laerci (I 118) que Ferècides va morir també a Delfos: ἀπὸ τοῦ Κωρυνίου ὄρους αὐτὸν δισκῆσαι.
24. De sera num. vind. 12, 556 f (=Testim. 24 P, i, en el mateix sentit, Llucià, Fàlaris I, 6 (=Testim. 32 P. Distinta és, en canvi, la informació de la Suda (=Testim. 3 P), car hi llegim que Isop fou despenyat ἀπὸ τῶν Φαιδριάδων καλουμένων πετρῶν.
25. Schol. ad Callimachi iambos in PSI 1094 (=Testim. 26 P).
26. Testim. 25 P (=P. Oxy. XV, 1800, p. 139); més endavant, p. 237.
27. cf. Hipòanax, frs. 6; 26; 27; 28; 29; 30 Dg.
28. cf. Vita G 30; pel que fa a l'encontre entre l'esclava i Isop, cf. Més amunt, pp. 203-204. També el traficant d'esclaus es queixa davant Zenas, perquè ell volia comprar "alguna cosa bona... καὶ οὐ περικάθαμα" (Vita G 14).
29. A. WIECHERS, Aesop in Delphi cit., p. 32.
30. cf. Vita G i W 1; Testim. 1a, 1b, 2 P; i més amunt, pp. 76-98 i pp. 164-188.
31. cf., a tall d'exemple: Vita G 11, quan el primer amo d'Isop ordena al caporal la venda de l'esclau, Zenas li diu: οὐκ οἶδας αὐτοῦ τὴν ἀμορφίαν; o Vita W 75, quan la dona de Xantos desitja Isop, el seu sexe, ἐπιλαθομένη, però, τῆς ἀμορφίας. També els samis, quan Isop parla per primera vegada davant llur assem

blea exclamen: τὸ τέρας τῆς ὄψεως αὐτοῦ / βά-
τραχος ἐστίν, ὅς τροχάζων, ἢ στάμνος κήλην, ἔχων
ἢ πιθήκων προμιπιλάριος, ἢ λαγυνίσκος εἰκαζόμε-
νος, ἢ μαγείρου σκευοθήκη, ἢ κύων ἐν γυργάθφ.
(Vita G 98).

I també Cressus considera Isop un αἰνίγμα καὶ τέ-
ρας τῶν ἀνθρώπων (Vita G 98).

32. Aesop in Delphi cit., p. 35. Els termes φαρμακός i κάθαμα són presentats per V. GEBHARD, Die Pharmakoi in Ionien una die Sybakchoi in Athen, Munic 1926, pp. 22-24, com a paraules d'injúria, motejadores; podríem dir, doncs, que com a paraules pròpies del poeta iàmbic. Significativament, en relació a una figura com Isop, són destacats els testimonis dels comediògrafs, d'Aristòfanes i d'Eupolis, en la utilització de φαρμακός com a *Schimpfwort*, i de κάθαμα com a *Schimpfname*.

II. EL GANIVET DELFIC: UN LLENGUATGE DE PROVOCACIÓ

1. Testim. 8 Dg (=Plini, Nat. Hist. 36, 12; o també, testim. 9a Dg (=ad Hor. Epod. 6, 14): Hipponactem significat qui Bupalí filiam nuptum petiit et pro deformitate contemptus est. illud tamen verius volunt fuisse: Bupalum pictorem fuisse apud Clazomenas, civitatem Asiae. hic Hipponactem quendam poetam deformem pro risu pinxit: quo ille furore commotus tali eum carmine perculit ut se laqueo suspenderet. unde nunc similis carminis vim maledico minatur Horatius.
2. Die Pharmakoi cit., p. 5.
3. W. BURKERT, Greek Religion cit., p. 82.
4. cf. F.R. ADRADOS, Historia cit., p. 283: "Curiosamente, Hiponacte se da a sí mismo parcialmente los rasgos del fármaco, de la víctima propiciatoria expulsada todos los años por la ciudad: apeareada, befada y, sin embargo, objeto de lamento fúnebre. Los miserables, a los que califica de fármacos son de aspecto feo y repulsivo, están muertos de hambre, no respetan nada divino ni humano: son sacrílegos, incestuosos, etc. Hiponacte los acosa e insulta, pero también él se nos presenta como muerto de hambre y desvergonzado, en un grado superior a Arquíloco. Recibe el trato de un fármaco: alguien nos lo describe como feo y horrible. Pero Hiponacte, igual que Arquíloco, se nos presenta como vencedor de sus enemigos, a los que injuria y maldice. Es evidente que este cuadro, tan disonante dentro de los valores de la época, tiene que ver con el ambiente y los modelos humanos de rituales como el del fármaco"; i, recentment, J. PÒRTULAS, "La màscara roja de l'incest", Itaca 1, 1985, p. 14: "En primer lloc, ens trobem amb una mena de principi d'inversió. És obvi que Hipònax maldava per llançar la infàmia de l'estatut del *pharmakós* sobre els seus enemics (reals o bé *personae* fingides); però fins a un cert punt l'assumia, l'incorporava --almemys en part-- eli mateix".

5. cf. J. PÒRTULAS, "La Dolonia burlesca d'Hipòanax", Faventia 7, 2, 1985, pp. 7-14.
6. cf. Hesiqui *σ.υ.* εἰρεσιῶνη
7. L.R. FARNELL, The Cults of the Greek States, Chicago 1971, vol. IV, p. 293.
8. J. PÒRTULAS, "La Dolonia burlesca d'Hipòanax" cit., p. 10.
9. ibidem, p. 8.
10. cf. A. WIECHERS, Aesop in Delphi cit., pp. 43-49, ço és el capítol intítulat "Aesop und Neoptolemos". És interessant també G. NAGY, The Best of the Achaeans cit., pp. 118-141 i pp. 286-287.
11. Juntament amb Laòdocos és un dels defensors sobrenaturals de Delfos contra els gàlatas, cf. Pausàniass 1,4,4.
12. cf. W.G. FORREST, "The First Sacred War", BCH 80, 1956, pp. 3-51.
13. Aquesta anècdota, com ja hem indicat (cf. n. 3 p. 275), només és coneguda pel passatge de la Vita, i juntament amb la faula de "L'àguila i l'escarabat" (Vita G 134-136) constitueixen --com explica F.R. ADRADOS, Historia cit., vol. II, p. 88-- "dos pasajes prosaicos, no de redacciones en verso".
14. W. BURKERT, Greek Religion cit., p. 84.
15. cf. Testim. 21, 22, 24, 32 P.

16. cf. Plutarc 294 a-b; i més anunt, pp. 235-237.
17. cf. Testim. 25 P.
18. App. I, 95 (=CPG I, p. 393): el refrany s'aplica ἐπὶ τῶν πολλῶν μὲν δαπανώντων, μηδενὸς δὲ ἀπολαούτων ; mentre que el refrany que fa referència al ganivet δελφικ (App I, 94) és explicat en els següents termes: ἐπὶ τῶν φιλοκερδῶν καὶ ἀπὸ παντὸς λαμβάνειν προαιρουμένων, παρόσον οἱ Δελφοὶ τὸ μὲν τι τῶν ἱερείων ἐλάμβανων, τὸ δέ τι ὑπὲρ τῆς μαχαίρας ἐπράττοντο.
19. cf. Vita G 98-100, a propòsit de la relació entre Cressus i Isop, així com els Testim. 35 P (=Plutarc, Soló 28); 36 P (=Plutarc, Sept. Sap. Conv. 4, 150 a); i 37 P (=Z V, 16, CPG I, p. 122).
20. Testim. 24 P (=Plutarc, De sera Num. Vind. 12, 556 f).
21. cf. Píndar, Nemea VII, 40 ss.; i A. WIECHERS, Aesop in Delphi cit., p. 43 ss., pel que fa a altres testimonis sobre la mort de Neoptòlem a Delfos. Sobre les paraules de blasme d'Isop contra els delfis, cal recordar que es tracta del passatge 126 de la Vita.
22. W. BURKERT, Greek Religion cit., p. 69.
23. La cobdícia dels delfis és ridiculitzada també pels comediògrafs, cf. Aristòfanes, fr. 684 K, i Anon., fr. 460 K.
24. G. NAGY, The Best of the Achaeans cit., p. 126.

25. cf. A. WIECHERS, Aesop in Delphi cit., p. 46: "Berücksichtigen wir nun die Mitteilung der Viten, die von dem angeblichen Tempelraub Aesops sprechen, und die obigen Zeugnisse, die ebenso dem Neoptolemos dieses Vergehen vorwerfen, so zeigt sich hier wieder eine Übereinstimmung der Aesoplegende und der Neoptolemossa \bar{g} e. Beide finden ihr Ende infolge der angeblich ausgeführten oder beabsichtigten $\iota\epsilon\rho\sigma\sigma\upsilon\lambda\iota\alpha$. Aesop und Neoptolemos sind beide nach der Meinung der nichtsahnenden Menge Frevler, Verbrecher".
26. cf. Eurípides, Andròmaca 1092-96 (trad. cat. de C. Riba, Eurípides. Tragèdies I, Barcelona 1977, p. 279).
27. Pausàni \bar{a} s 10, 7, 1. Tanmateix, aquest autor dóna versions distintes de la mort del jove heroi en altres passatges de la seva obra: 1, 13, 9, on la mort de Neoptòlem s'hauria produït per ordre d'Apol.lo a través de la Pítia; o 4, 17, 4, on el fill d'Aquil.les mor a Delfos per haver matat Príam (cf. en aquest mateix sentit, Píndar, Peàn VI, 112 ss.).
28. Harpocratio s.u. $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$.

III. L'ENUIG I L'AJUT D'APOL·LO

1. cf. Peàn VI, 112 ss.; i també, n. 27 de la p. 278.
2. cf. G. NAGY, The Best of the Achaeans cit., pp. 118-141, que corresponen al capítol intitulat "The Death of Pyrrhos".
3. ibidem, pp. 120-121.
4. cf. Vita G 142; i més amunt, pp. 238-243.
5. cf. Vita G 1.
6. El terme emprat és σιμός; cf. més amunt, pp. 80-81.
7. Vita G 1; cf. més amunt, pp. 173-181.
8. cf. Vita W 75; i més amunt, pp. 204-205.
9. Sobre la significació de βλαισός, cf. més amunt, pp. 85-98.
10. cf. Apoll., Bibl. I, 4,2.
11. cf. Vita G i W 142.
12. També el nom d'Isop pot tenir quelcom a veure amb l'aigua, si pensem que Αἰσηπος és el nom d'un riu (cf. Hesíode, fr. 294 M-W).
13. cf. Plutarc 745 a; Pausànias 1,2,5. Si

seguim el testimoni d'Arrià (Cyn. 35) Apol.lo "conductor de les Muses" rep sacrificis d'acció de gràcies juntament amb les Muses, Mnemòsine i Hermes (cf. Arquíloc, Testim. 4, 3-13 T)

14. Vita G 142; en el text W (142), Isop invoca els déus en general, però no solament perquè sàpiguen com és d'injusta la seva mort, sinó perquè el vindiquin: καταρωμαι οὖν ὑμῶν τὴν πατρίδα καὶ θεοῦς μαρτύρομαι, οἷ ἐπακίουσούσι μου ἀδίκως ἀπολλυμένου καὶ ἐκδικήσουσί με.
15. Pel que fa al text G, on l'oracle que reclama una pena per la mort del faulista procedeix de Zeus, cal tenir en compte que, com a moralitat de la faula de "L'àguila i l'escarabat", Isop recomana als delfis respecte envers Zeus Ξένιον καὶ Ὀλύμπιον (Vita G 139); consell, tanmateix, que no l'estalvia, a ell, de morir, ni als delfis de patir una pesta.
Al text W, en canvi, hi llegim: αἰδέσθητε τῶν Ἀπόλλωνα.
16. Or. XIII, 5-6 (=Testim. 30 P); també els Testim. 28 P (=Libani, De Iuliani Vind. 31, ed. Foerster II 528); i Testim 29 P (=Libani, in Socratis Apologia 181, ed. Foerster V 118).
17. cf. més amunt , p. 272, n. 11.
18. Z I, 47 (=Testim. 27 P).

IV. DEL φαρμακός A L'HEROI

1. cf. A WESTERMANN, Biographi Graeci, Brunsvic 1845, p. 50: Hesíode hauria mort --com explica la Suda-- assassinat pels germans d'una donzella seduïda pel poeta. En una altra versió, la de Tzetzes, el motiu hauria estat el mateix; canvia, però, el nom dels assassins, i s'especifica com morí: fou llençat al mar --com també Ariō (Herodot I 23).
2. A. BRELICH, Gli eroi greci, Roma 1978, p. 322.
3. G. NAGY, The Best of the Achaeans cit., p. 304.
4. cf. P. Oxy. XV 1800, p. 139, Grenfell-Hunt (=Testim. 25 P); cf. més amunt, p. 241.
5. cf. W. BURKERT, Greek religion, trad. angl., Oxford 1985.
6. Isop explica una faula (Vita G 94) que té com a tema "Els dos camins": l'un és fàcil --el de l'esclavitud-- i l'altre difícil --el de la llibertat. Aquesta faula recull un tema ja conegut des d'Hesíode (Op. 287 ss.) i ben representat en la literatura posterior: Pròdic, Vorsokr. II 84, 77 D; Sòfocles, fr. 334 N; Plató, Banquet 177 b; Xenofont, Records de Sòcrates II, 1, 21-34; Plató, Protàgoras 340 d; Schol. Nub. 361.
Per altra part, aquesta faula seria una mostra de faula amb restes iàmbsics, d'acord amb F.R. ADRADOS, Historia cit., vol. II, p. 88.
7. cf. Diògenes Laerci I, 111 i Vita G 100, pel que fa a Epimènides de Creta i a Isop, respectivament.

8. cf. Píndar, Peán VI, 117; més amunt, pp. 243-245.
9. cf. Vita G 127: καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος μηνιον-
τος διὰ τὴν ἐν Σάμῳ ἀτιμίαν, ἐπεὶ σὺν ταῖς Μούσαις
ἑαυτὸν οὐ καθίδρυσεν.
10. cf. Hesíode, Op. 138-142: "In this pas-
sage, remarkable as it is for both its explicit-
ness and its precision, we see the institutio-
nal observance of cult being overtly expressed
in terms of giving the gods *tímaí*...; the *tímē*
received by the Golden and Silver Generations
comes from sacrifice, as performed by the man-
kind of the here-and-now", G. NAGY, The Best of
the Achaeans cit., p. 152; ibidem, p. 118 ss.:
"The word *tímē* can specify the "honor" that a
god or hero receives in cult".
11. cf. Vita G 105; sobre l'estada d'Isop a
Babilònia i la injusta condemna a mort de què
fou objecte, cf. més amunt, pp. 36 ss.
12. The Cults of Greek States, Chicago 1971,
vol. 4., p. 362.
13. W. BURKERT, Greek Religion cit., p. 204.
14. G. NAGY, The Best of the Achaeans cit.,
p. 295.
15. cf. Arquíloç, fr. 8 T:
ἀσπίδα μὲν Σαίων τις ἀνείλετο, τὴν παρὰ θάμνωι
ἔντος ἀμώμητον κάλλιπον οὐκ ἐθέλων,
αὐτὸς δ' ἐξέφυγον θανάτου τέλος. Ἀσπίς ἐκείνη
ἔρρέτω, ἔξαυτίς κτήσομαι οὐ κακίω.
16. h.h. Apol. 131; i també AP XI, 389, 1-2:
εἰμὶ μὲν εὐθάρηκος Ἐνυαλίου πολεμιστῆς,
εἰμὶ δὲ καὶ θεράπων Ἐλικωνίου Ἀπόλλωνος.

L'epigrama uneix el guerrer d'Eniàlios amb el servent d'Apol.lo que, en aquest cas, substitueix les Muses --les deesses que Arquíloc (cf. fr. 1 T) associa al déu de la guerra--, però l'epítet que acompanya el fill de Leto, el situa, d'alguna manera, ben a prop també de les Muses, a llur santuari de l'Helicó.

17. W. BURKERT, Homo Necans, Berlin-Nova York 1972, p. 120. de la trad. angl. (Berkeley 1983)
18. cf. Testim. 50, 67, 73, 98, 137, 141, 170 T. Si Neoptòlem és assassinat per un home de Delfos, el qual porta el nom de l'instrument assassí, Μαχαιρεύς, "el del ganivet", ço és, el ganivet de Delfos: Δελφικὴ μάχαιρα, com diu el refrany (App I 94; cf. més amunt, pp. 241); Arquíloc és mort per Κόραξ, "el corb", ocell d'Apol.lo, tal com explica la faula (cf. 323 P); ocell que posseeix el do de la profecia (cf. les faules 125 i 235 P) i és herald de mort, segons explica la faula (162 P). L'assassí d'Arquíloc ha de purificar-se per ordre d'Apol.lo, tot anant ἐπὶ τὴν τοῦ τέττιγος οἰκίαν (Testim. 141 T), i les cigales són criatures de les Muses, si seguim el judici de Plató (Fedre 259 b-c). Per tant, com indica G. NAGY, The Best of the Achaeans cit., p. 302: "The parallelism of Apollo and Κόραξ implies that Apollo is maleficent as well as beneficent towards the poet". Sobre l'ambigüitat de la relació entre Apol.lo i el poeta, cf. més amunt, pp. 247-252.
19. cf. Pausània 9,23,3; i més endavant, p. 302.
20. cf. A. WESTERMANN, Biographi Graeci cit., p. 131.
21. ibidem; i també, L.R. FARNELL, Greek Hero Cults and Ideas of Immortality, Oxford 1970, p. 364: "and it may have been that the heroic status was at first awarded him not as the great

tragedian but as the apostle of a new cult; for it was he who was mainly instrumental in introducing the worship of Asklepios into Athens from Epidauros in the latter years of his life. We have epigraphical evidence of the existence of a private θίασος or religious brotherhood in the fourth century who were devoted to the worship of Asklepios, Amunos, a hero-doctor in his train, and Dexion: and we are certain that Dexion was no other than the poet Sophokles, 'the host' of Asklepios". Sobre el culte a Sòfocles, cf. també Plutarc, Numa 4, on es diu que *un altre déu* --Dionís segurament-- havia ordenat erigir la tomba de Sòfocles en un lloc fortificat pels lacedemonis contra els atenesos; igualment, Pausània 1, 21, 1; i a propòsit del ἥρωον dedicat a Sòfocles, cf. Plutarc, 1103 b.

22. Vita G 96. Sobre la significació de la tomba en el culte dels herois, cf. W. BURKERT, Greek Religion cit., p. 205.
23. cf. també Pausània 9,38,3, on es recull la inscripció, en díctics elegíacs, gravada sobre la tomba d'Hesíode:
 Ἄσκη μὲν παρὶς πολυλήιος, ἀλλὰ θανόντος
 ὅστέα πληξίππων γῆ Μινυῶν κατέχει
 Ἑσιόδου, τοῦ πλεῖστον ἐν Ἑλλάδι κῦδος ὄρεϊται
 ἀνδρῶν κρινομένων ἐν βασάνῳ σοφίης.
24. cf. R. MERKELBACH, "Die Heroen als Geber des Guten und Bösen", ZPE 1967, 1, pp. 97-99.
25. cf. Vita G i W 142.
26. W. BURKERT, Greek Religion cit., pp. 206-207.
27. A. LA PENNA, "Il romanzo di Esopo" cit., p. 297.
28. ibidem, 296.

29. CAF I, 619 K (=Testim. 45 P).
30. cf. Suda s.u. 'Αναβιῶναι' ἤδη δέ τινές φασιν ὡς τοσοῦτον ἄρα τὸν Αἰσωπὸν θεοφιλῆ γενέσθαι ὡς καὶ ἀναβιῶναι αὐτόν, καθάπερ οὖν τὸν Τυνδάρεων καὶ τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸν Γλαῦκον.
(=Testim. 45 P); i també el refrany Αἰσώπειον αἷμα' (Z I 47): (...) οὕτω γὰρ θεοφιλῆς ἐγένετο ὁ Αἰσωπὸς ὡς μυθεύεσθαι αὐτὸν ἀναβιῶναι... (=Testim. 27 P).
31. cf. A. LA PENNA, "Il romanzo di Esopo" cit., p. 297: "Comunque questa tradizione sull' ἀναβίωσις è interessante: la Suda accosta Esopo a Tindaro, Eracle, Glauco. Il modello dev' essere stato un altro: Pitagora: dunque ancora influsso di una tradizione relativa, se non ai sette saggi, ad un grande saggio della Grecia su quella esopica".
32. ibidem: Πάταικος podria ésser un autor de faulès; sobre la presència d'un cert Πάταικος a Sicília, cf. Herodot VII 154.
33. cf. Diògenes Laerci VII, 3, on s'expliquen a bastament totes les reencarnacions de Pitàgoras.
34. W. BURKERT, Greek Religion cit., p. 208.

DE COM ISOP ESDEVE POETA

I. LA INSPIRACIÓ DE LA POESIA

La paraula poètica es troba associada a la idea de 'diví'. L'èpic θεῖος ᾠδός és quelcom més que un epítet *ornans*. Per què, doncs, aquest caràcter diví, sacral, de la poesia? Sens dubte, perquè ja en una concepció arcaica és la divinitat qui atorga aquest do. Aquesta concepció, però, no només és determinant a l'època arcaica, puix que encara Plató en dóna testimoni: Sòcrates reconeix davant el rapsoda Ió --homònim del diàleg en què es planteja, justament, el tema de la inspiració poètica-- que els bons poetes, qualsevulla sigui la poesia per ells conreada --οἱ τῶν ἐπῶν ποιηταί, οἱ μελοποιοί, οἱ κορυβαντιῶντες--, no són deutors de cap art après, de cap tècnica adquirida, ensenyable, per tant, sinó que només manifesten llurs qualitats perquè la Musa els fa homes ἐνθέους (1).

Així, la poesia --la facultat de *fer* poesia, ποιησις diem en grec-- és un present que ve a l'home des de fora; li arriba com si abans no disposés d'aquesta capacitat, car un home solament quan és empès per una θεῖα μοῖρα esdevé competent en la tasca poètica que li correspon i, d'aquesta mane-

ra, pot comprendre, ὁ μὲν διθυράμβους, ὁ δὲ ἐγκώμια, ὁ δὲ ὑπορχήματα, ὁ δ' ἔπη, ὁ δ' ἰάμβους (2).

L'exercici de la poesia és, doncs, un bé sobrenatural. No és, però, un present gratuït, car aquesta *sacralització* del poeta implica quelcom a canvi: el poeta esdevé servidor de la divinitat, de les Muses; n'és llur intèrpret. I, per aquesta raó, la poesia no roman aïllada d'un altre àmbit, també, de patronatge diví: poesia i profecia apareixen vinculades.

El poeta és, segons paraules de Sòcrates, quelcom lleuger, alat i sagrat; quelcom ple de la divinitat; i per aquest entusiasme esdevé necessàriament ἔκφρων: la intel·ligència (νοῦς) ja no hi és, en ell, car mentre en tingui ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπός ἐστιν καὶ χρησμοδεῖν (3).

Així, quan els poetes, els profetes o els endevins parlen, allò que sentim no és llur veu, sinó la de la divinitat, la qual, prèviament, els arrabassa el seny perquè puguin prestar-li un servei adient:

ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις
χρηταὶ ὑπηρεταῖς καὶ τοῖς χρησμοδοῖς καὶ τοῖς
μάντεσι τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰ-
δῶμεν ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὐ-
τω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς

αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς (4).

Entre els poetes, com ara a Píndar o a Baquílides, és fàcil trobar-hi reflectida també aquesta associació: el poeta, el profeta, l'endeví, cadascun d'ells, fan de llur tasca un servei a la divinitat. Si per a la tradició homèrica els αἰδοὶ σὸν Μουσῶν θεράποντες (5), si Hesíode és per a Baquílides πρόπολος Μουσῶν (6) o si l'assassí d'Arquíloc és expulsat per Apol·lo del temple de les Muses perquè se'l sap culpable de la mort de llur θεράποντα (7), l'endeví és també ἱεραπόλος (8), i Píndar es reconeix com a αἰοίδιμον Πιερίδων προφάταν (9). Tots ells, en definitiva, igualment divins:

ὄρθῳς δρ' ἄν καλοῦμεν θεῖους τε οὓς νυνδῆ ἐλέγομεν
χρησμοφθοῦς καὶ μάντις καὶ τοῦς ποιητικῶς ἅπαντας
(10).

Aquest servei que el poeta dedica a la divinitat ha d'ésser, tanmateix, respectuós, apartat de la insolència, mesurat i humà, car el present de la poesia, igual que és atorgat per la divinitat, pot ésser arrabassat novament al seu destinatari mortal, com li succeí al traci Tàmiris a qui les Muses van fer parar les cantades:

στεῦτο γὰρ εὐχόμενος νικησέμεν, εἴ περ ἄν αὐταὶ
Μοῦσαι ἀείδοιεν, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο'

αἰ δὲ χολωσάμεναι πηρὸν θέσαν, αὐτὰρ ἀοιδῆν
θεσπεσίην ἀφέλοντο καὶ ἐκλέλαθον κιθαριστύν. (11)

El poeta èpic és possessió de la divinitat,
instrument a través del qual els déus, les Muses par-
len:

ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδῆν
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἔσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
καί με κέλονθ' ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,
σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν.
(12)

Veiem, en efecte, que el favor arrencat a
Tàmiris i l'atorgat a Hesíode és el mateix: si Ho-
mer, quan explica la dissort de Tàmiris, empra els
termes ἀοιδῆν i θεσπεσίην, a l'inici de la Teogo-
nia trobem αὐδῆν i θέσπιν.

Per altra part, el poeta de l'epos inicia
el seu cant amb una invocació a la deessa, a la Musa,
com un reconeixement de dependència envers la força
divina que l'ha instruït en el seu art (13). Fins i
tot Femi, tot i que es considera αὐτοδίδακτος, con-
fessa la participació de la divinitat en el seu cant,
quan diu:

θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας
παντοίας ἐνέωσεν (14).

Hesíode o Tàmiris --l'un per a bé, l'altre
per a dissort-- es troben amb les Muses; rencontre

que marca inici o cessació del cant, car aquestes deesses decideixen quin mortal és digne de representar llur paraula, llur saviesa:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρούσασθαι. (15).

Ara bé, tot i que ens hem fixat, de moment, només en Hesíode o en el cas negatiu de Tàmiris --això és, en el món de l'epos--, altres experiències que ofereixen no casuals --creiem-- similituds, les trobem referides a poetes de gèneres i d'èpoques distints.

Existeix, potser, un model per explicar, tot justificant-la, la iniciació d'un poeta en la seva tasca?.

Hesíode és, per cronologia, el primer poeta grec l'existència del qual --contràriament a Homer-- no ha estat posada en dubte, tot i que no manquen tampoc relats ficticis a propòsit de l'origen, de la vida o de la mort del poeta beoci (16).

Al pròleg de la Teogonia (17), Hesíode --altrament que alguns poetes a propòsit dels quals hom pugui parlar també d'iniciació a la labor poètica-- conta, ell mateix, l'experiència de l'encontre

amb les Nou filles de Zeus i el missatge que li fou transmès. Els versos d'Hesíode són el primer testimoni conservat d'una iniciació a la poesia; tanmateix, per a la manifestació literària d'aquesta vivència iniciàtica, Hesíode pot haver estat determinat per paral·lels literaris anteriors, "pero ello no implica que debamos desechar todo el relato como pura ficción poética" (18).

Ara bé, informació de tipus semblant a la que forneix Hesíode no procedeix en altres casos --com fa un moment apuntàvem-- dels propis versos del poeta, de la seva obra.

Explica Pausànias, quan descriu les imatges dels poetes autors de tragèdia i de comèdia del teatre d'Atenas, com Èsquil es dedicà a la composició de tragèdies a fi d'obeir una ordre de Dionís, déu que se li havia fet present en una ocasió en què el poeta d'Eleusis era encara jove i, mentre vigilava uns raïms en un camp, va quedar-se dormit, de manera que

ὥς δὲ ἦν ἡμέρα --πειθεσθαι γὰρ ἐθέλειν--
ὀψτα ἤδη πειρώμενος ποιεῖν (19).

És també Pausànias qui ens ennova de l'experiència iniciàtica viscuda per Píndar (20). Quan el poeta tebà, jove encara, anava cap a Tèspis a l'hora forta del sol, el cansament i la calor li feren venir son. Mentre dormia, vora el camí, unes abelles li dipositaren cera als llavis,

ἀρχὴ μὲν Πινδάρῳ ποιεῖν ἕσματα ἐγένετο
τοιαύτη (21).

Arquíloc esdevé Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπισταμένος (22) després, també, d'unencontre amb les Muses. No és, però, ell mateix, altrament que Hesíode, qui explica aquest fet, ans el text que ens permet parlar d'una experiència comparable a la del poeta de la Teogonia és posterior a l'època d'Arquíloc: es tracta d'un document epigràfic de la segona meitat del segle III a.C. (23). Aquesta inscripció "referred to the building by a man called Mnesiepes of a temenos, the Archilocheon (...), contained Archilochus' "biography" based on what was known about the poet through oral tradition and on all that could be, as it were, verified at the time: oracles about him and the text of his poems" (24).

Arquíloc, ἔτι νεώτερον ὄντα (25) --i el text epigràfic és també explícit, com en el cas d'Èsquilo de Píndar, a propòsit de la juvenesa del poeta (26)-- és enviat a ciutat pel seu pare a ven-

dre una vaca (27). Quan és al camp --είς άγρόν, diu la inscripció (28)-- "he met some women, approached them and spoke to them, using obscene and rude words of a funny nature (*skoptein*)" (29). Les dones l' accepten μετὰ παιδιᾶς καὶ γέλωτος (l. 31) i, quan el jove respon afirmativament que sí que va a vendre la vaca, li prometen τιμῆν άξίαν (l. 33), tot esvanint-se elles i l'animal. Arquíloc, però, troba als seus peus una lira i μετά τινα χρόνον έν- vουν / γεν)όμενον ύπολαβεῖν τᾶς Μούσας εἶναι τᾶς φα- νείσας / καὶ) τὴν λύραν αὐτῶι δωρησαμένας (l. 36- 38).

La τιμῆν άξίαν promesa per les dones que li anaren a l'encontre, les Muses, és la poesia, sim- bolitzada per la lira: "Der Dichter erkennt die Mu- sen , als er die Leier zu seinen Füßen sieht. Der Akt der Weihnung ist damit vollzogen, wenn auch die Musen in diesem Augenblick nicht mehr anwesend sind, was zur Eigentümlichkeit dieser Szene gehört..." (30). La inscripció de Mnesíepes, però, no ho formula de manera explícita, car les línies següents al.ludeixen a l'estranyesa i a l'admiració del pare d'Arquíloc, en sentir el relat del jove i en veure la lira. És Apol.lo qui sancionarà aquesta iniciació a través

d'una resposta oracular feta a Telesicles, quan anà a consultar-lo ὑπὲρ τῆς πόλεως (l. 45): un dels teus fills --li diu l'oracle-- serà ἀθάνατος καὶ ἀοίδιμος ... ἐν ἀνθρώποισιν (l. 50-51).

I què, si no la poesia, pot apropar un home --un dels moridors-- als déus --que sempre existeixen-- fins al punt que mereixi la qualificació pròpia i essencial dels senyors de l'Olimp, ço és, que pugui esdevenir immortal?.

Sembla, doncs, que disposem d'una sèrie d'elements emprats de manera reiterada --malgrat, però, els possibles punts de divergència-- per a explicar la facultat poètica com una cessió que fan els déus a un home, mai com una validació o sanció divina d'una capacitat ja desenvolupada ni tot just temptejada, ans al contrari: fets *que semblen* ben quotidians --Hesíode fa de pastor, Èsquil vigilava unes vinyes o Arquíloc conduïa una vaca-- emmarquen l'aparició de les Muses, de la divinitat, i posen clarament de relleu el caràcter extraordinari de la manifestació divina i del camí que el mortal, esde-

vingut *poeta*, inicia; un camí nou, distint, superior que el fa un home privilegiat davant dels deus i dels altres homes.

Per altra part, bo i considerant els elements que trobem reiterats en les --diguem-ne-- escenes d'iniciació a la tasca poètica, veiem com la idea fonamental és la de do, de regal, de la divinitat. No es tracta d'un tret exclusiu o característic d'una sola forma poètica, ans hi trobem, en aquest tipus d'iniciació, Hesíode, Píndar, Esquil o Arquíloc, representants cadascun d'ells d'una distinta poesia.

II. L'OBSEQUI DE LA FAULA

Cada escena d'iniciació a l'exercici de la poesia que, entre les experiències *viscudes* pels poetes grecs, podem individuar, tant pels trets genèrics que les apropen les unes de les altres, com per les peculiars circumstàncies que les defineixen individualment, té a veure amb la poesia com a *quefer global*, no com una activitat particularitzada en *gèneres específics*. És per això que hi trobàvem representats, en aquestes escenes iniciàtiques, poetes èpics, lírics o autors de tragèdia.

Si la poesia, doncs, és una facultat obsequiada per la divinitat --una capacitat que tindrà ben distintes manifestacions, però, alhora, darrera cadascuna d'aquestes hi ha sempre referit l'exercici d'una *única* facultat-- la *faula* en tant que *forma de poesia*, és també presentada --creiem-- com un do inspirat per les Muses, un regal diví. Així, aquest present, aquesta inspiració, li arriba, a Isop --*εὐπέτης* per excel·lència d'aquest *modus poètic*-- en un episodi que podríem anomenar també d'iniciació.

El text de la Vita és força clar --o, si més no, prou suggeridor en aquest sentit. Al capítol 7, en la recensió G, hi llegim que les Muses

ἐχαρίσαντο (Isop) λόγων εὖρημα καὶ μύθων
Ἑλληνικῶν πλοκῆν καὶ ποιήσεις.

Això és, però, només el final de tota una escena en què són evidents els punts de contacte amb passatges comparables, referits d'altres poetes.

Cal notar, de més a més i en primer lloc, que Isop rep de les sobiranes de l'Helicó no solament la facultat de *fer* poesia, sinó també l'element indispensable --almenys en una cultura de tradició oral-- per poder exercitar aquesta facultat: el do de la paraula. En efecte, la gratificació divina de la poesia va acompanyada amb la descoberta (εὖρημα) de paraules (λόγων), de les quals Isop fins aquell moment n'era privat, car, entre molts altres defectes físics, el més gran era --diu el text de la Vita-- la seva ἀφωνία i, en conseqüència, οὐδὲν ἠδύνατο λαλεῖν (1).

A diferència, però, d'altres episodis paral·lels, per a Isop aquest present és en recompensa d'una bona acció. Aquesta divergència, pensem, no és obstacle per a la identificació del passatge amb una es

cena iniciàtica. És possible que el text hel·lenístic reculli un vell model i el presenti embolcallat d'un element moralitzador, car, si no en origen de manera exclusiva, sí posteriorment la faula és acompanyada de moralitat. Així, Isop, malgrat la seva lletjor (2), pot vèncer qualsevol burla gràcies a la seva pietat --diu la sobirana Isis (3); i les bones actituds bé necessiten llur premi.

... i Isop feia de pagès ...

Isop, quan rep la visita de les Muses, que acompanyen Isis, es troba cavant el camp del seu amo: σκάπτοντος δὲ τοῦ Αἰσώπου (Vita G 4).

És una activitat que sembla quotidiana, com ho semblava la d'Hesíode fent de pastor a l'Helicó (4), o la del jove Esquil, ἐν ἀγρῷ φυλάσσων σταφυλάς (5). Amb el poeta d'Ascra, tanmateix, els testimonis ofereixen un paral·lel més estret i una variant, respecte del text de la Vita, tampoc no menys significativa.

El testimoni 62 de l'edició de Perry (5)

recull un passatge de Filòstrat, de la Vida d'Apol·lo-ni de Tíana (V, 15-16), on s'explica que la μυθολογία és un obsequi fet a Isop per Hermes: en un temps, Isop era pastor vora un temple del déu i, com molts altres homes, li demanava σοφία, tot ofrenant-li no res valuós --or, plata o ivori--, sinó llet de les ovelles. Hermes, λόγιος καὶ κερδῶος, distribuï la saviesa d'acord amb les ofrenes rebudes. Tannateix, tot i que el déu és λογιώτατος --diu Filòstrat--, quan va acabar la distribució, s'adonà que Isop no n'havia rebut cap part. Restava només al casal de la saviesa allò que Hermes havia après primer, la μυθολογίαν, que fou per a Isop.

En el relat de Filòstrat, Hermes substitueix les Muses en el repartiment de les formes poètiques: σοῖ δὲ ἠρώου ποιητῆ μέτρου, σοῖ δὲ ἰαμβείου ... , diu el déu; i també les substitueix en el repartiment de la música, de l'astronomia, de l'oratoriatòria, de la saviesa:

"σὺ μὲν" ἔφη "φιλοσοφίαν ἔχε", τῷ πλεῖστα δῆπουθεν ἀναθέντι, "σὺ δὲ ἐς ῥητόρων ἦθη χάρει", τῷ δευτέρῳ που χαρισμένῳ, "σοῖ δὲ ἀστρονομεῖν χώρα, σοῖ δὲ εἶναι μουσικῷ ..." (V, 15).

Les Muses, en efecte, no són solament les cantaires divines que complauen Zeus, ans presideixen totes les manifestacions del pensament: eloqüència, persuasió, saviesa, ...

De costum, però, és Apol.lo, déu de la música i de la poesia, qui dirigeix el cor de les Muses (7). Tanmateix, a l'Himne homèric a Hermes (v. 430) llegim que Mnemòsine, mare de les Muses, tutela el fill de Maia; això és, el tutela com a poeta; i, com a poeta, ha de provocar en el cor d'Apol.lo un incontenible desig: l'astut Hermes té un estri que bé val cinquanta vaques! (8). Aquest estri és la lira; instrument que el sobirà de Cil.lene va fabricar-se amb una tortuga el mateix dia del seu naixement, com s'explica a l'inici de l'himne (v. 24 ss.)

La lira, però, esdevindrà atribut d'Apol.lo, car el fill de Leto accepta el bescanvi de les vaques que Hermes li ha robades, per la lira. Aquest robatori, segons Filòstrat, fou pensat per Hermes quan, encara infant de bolquers, havia sentit de les Hores la història d'una vaca que dialogava d'ella mateixa i de la terra amb un home.

Així, doncs, un μῦθος com els que les faules expliquen (9), hauria estat l'origen de la disputa per la lira entre els dos fills de Zeus; i la part de saviesa, de poètica, que correspongué a Isop

també era, abans que per influència dèlfica Hermes esdevingués inferior a Apol.lo, patronatge del fill de Maia (10).

Tot treballant la terra o fent de pastor, esclau com és, rep Isop una gràcia de les Muses, recompensa per una bona acció, contràriament a Arquíloc que se'ls va atansar amb burla, προσέλθοντα σκώπτειν, τὰς δὲ δέξασθαι αὐτὸν μετὰ παιδιᾶς καὶ γέλωτος (Testim. 4, 30-31, T).

Com Arquíloc, però, també en el cas d'Isop, conseqüència d'aquest encontre haurà d'ésser la fama, el bon nom, de qui ha estat beneficiat pel present diví: Isis fa una pregària per tal que Isop ἐνδοξος γένηται (Vita G 7) i Arquíloc serà ἀθάνατος i ἀοιδίμοσ segons ratificació de l'oracle pític al premi de les Muses (11). També en el text de Pausànias (9, 23, 3) immediatament després d'explicar quin fou per a Píndar l'inici de l'activitat poètica, es diu com la Pítia contribuí a augmentar, encara més --puix que ja era εὐδοκιμοῦντα -- l'anomenada i la bona reputació del poeta i a dur-lo ἐς πλεονόξῃς, bo i anunciant als delfis que Píndar havia de rebre una part d'ofrenes idèntica a la d'Apol.lo.

... *i era migdia* ...

El moment del dia en què Isop obté el do de la paraula tampoc no el podem passar per alt: és el migdia; l'hora forta de la calor: ὁ δὲ Αἴσωπος, σφοδροῦ καύματος ὄντος (Vita G 6).

La calor --recordem-ho-- també obligà Píndar a aturar-se en el camí (12); i en el mateix punt de la jornada, hi situa l'epigramatista de la Palatina l'experiència d'Hesíode, tot i que el poeta beoci no hi fa referència (13). Contràriament, Dionís anà a l'encontre d'Èsquil durant la nit (14); i en la inscripció de Mnesíepes llegim que l'encontre d'Arquíloc i les Muses es produí πρῶτερον τῆς νυκτός, σελήνης λαμπούσης (15).

Epimènides de Creta, però, de qui hem referit un succés comparable al d'Arquíloc (16), va sentir les paraules dels déus μέσης <γὰρ> ἡμέρας (17).

També la literatura hel·lenística relaciona sovint l'hora del migdia amb la divinitat: "Die Mittagsstunde als die den Göttern besonders heilige oder für ihre Epiphanie besonders geeignete Zeit spielt ja in der alexandrinischen Literatur eine ge-

wisse Rolle" (18).

Per a Cal·límac o per a Teòcrit, a tall d'exemple, és el migdia el moment sagrat en què els déus es lliuren al descans: Pal·las es banya a l'Helicó en companyia de Càriclo (19); Pan, fatigat de la cacera, reposa (20); les ninfes juguen al peu de l'arbre sagrat de Demèter (21).

Així, doncs, l'hora del dia en què les Muses s'apropen a l'home beneficiat per llur do, permet, també en la Vita, pensar en una escena iniciàtica.

... i Isop dormia ...

Una altra dada a tenir en compte és el que podríem anomenar *l'estat de consciència* en què l'individu rep el present de la divinitat; çò és, si l'encontre es produeix en una situació de vigília, o bé durant un somni. Els testimonis avalen ambdues possibilitats.

Pel que fa a Isop, el text de la Vita explica com l'esclau aprofita el temps de lleure del

migdia per dormir i, així, alleujar la calor (22). I és justament quan ò Αἴσωπος εἰς ἠδῶν ὕπνου κατήγετο (Vita G 6), el moment en què l'obsequien les Muses.

També durant el somni Èsquil i Píndar són iniciats a la creació poètica (23). Hesíode, en canvi, "spricht keineswegs davon, dass er einen Traum auf dem Helikon gehabt habe und dass er in diesem Traum von den Musen geweiht worden sei" (24), tot i que la tradició posterior parla d'un somni per contar l'experiència hesiòdica:

καὶ γὰρ ἐν τῷ ποιμαίνειν περὶ τῶν Ἑλικῶνα
καθευδήσας ὁ Ἡσίοδος ὄναρ εἶδεν (25).

Tanmateix, quan al proemi de la Teogonia és descrita l'activitat de les Muses a l'Helicó, Hesíode s'hi refereix amb el qualificatiu ἐννύχια(26), de manera que "Das allerdings mag in älterer Zeit in gewisser Weise doch getan worden sein und kann zu der Tradition des 'Traumes' beigetragen haben, da die Nacht (vgl. ἐννύχια) mit dem Schlaf --mit dem Traum also-- verbunden werden konnte" (27).

Cal·límac pot, tal vegada, haver contribuït a la tradició del somni hesiòdic. Al fragment 2 dels Aetia, relata com les Muses anaren a l'encontre d'He-
sioide a l'Helicó:

ποιμῆνι μῆλα νέμονται παρ' ἔχρον ὄξεος ἵππου
 Ησίοδος, ψ Μουσέων ἐσμῶς ὄτ' ἤντιασεν. (28).

En el text conservat no és possible precisar si el poeta es trobava en estat de vigília o de somni. A l'Escoli Florentí, en canvi, i malgrat la corrupció del text, Cal·límac afirma haver obtingut de les Muses la ἐξήγησιν dels Aitia mentre dormia a l'Helicó:

ὡς κ)ατ' ὄναρ σ(υ)μείξας ταῖς Μούσαις ἐν Ἑ-
 λι)κῶνι εἴληφοι π(αρ' α)ύτ(ῶν) τ(ῆν) τ(ῶν) αἰτίων
 /ἐξήγησιν (29)

Si Cal·límac parla primer de la iniciació d'Hesíode i després de la seva, en termes comparables, això permet pensar que "auch Hesiodos selbst habe einen Traum gehabt und von diesem habe nicht nur Kallimachos an dieser Stelle erzählt, sondern sogar er selbst" (30). Tanmateix, és difícil interpretar un somni a partir del proemi de la Teogonia. Cal·límac, és evident, vincula la seva iniciació a la d'Hesíode: ambdós reben de les Muses el conreu de la poesia; ambdós, en llur obra, en parlen; els motius, però, en són distints per a cadascun dels poetes.

Només mitjançant una ficció, el somni --i recordem que també Isop dorm, quan rep la visita de la divinitat--, pot Cal·límac ésser traslladat a

l'Helicó (31) i trobar-se allí amb les Muses (32). El poeta hel·lenístic ha de fer creïble aquest seu recurs literari, car "nur würde man ihm alles glauben, was er von seiner Weihung auf dem Dichterberg erzählte, und davon überzeugt werden, dass Kallimachos unmittelbar von den helikonischen Musen, den Schutzgottheiten seines Vorbilches, einen bestimmten Auftrag erhalten habe, nämlich der Poesie eine neue Richtung zu weisen" (33).

Cal·límac, doncs, *té necessitat* del somni i, "con tacto exquisito, traslada su experiencia --sobre la base también de una noción extática del sueño-- al plano de lo onírico, con lo cual la sensibilidad de ciertos sectores contemporáneos racionalistas, no podría sentirse herida" (34). En el temps i en l'ambient d'Hesíode, en canvi, no hauria estat convincent, car, "Hesíodo se considera depositario de un conocimiento trascendente, y en calidad de tal, como discípulo de potencias superiores, da con orgullo informes sobre su vida y circunstancias personales. Como después Parménides y Empédocles, o los autores de los escritos que circulaban bajo los nombres de Orfeo, Museo y Epiménides, siente el nacimiento de su vocación poética como una epifanía de poderes sobrenaturales, como una experiencia mística, que le eleva a la categoría del sacerdote o del viden

te" (35).

El caràcter de l'experiència hesiòdica no pot considerar-se un pur ensonyament ni una simple ficció literària; hipòtesi aquesta que --i de bell nou manllevem les paraules de Gil-- "repugna a la indudable sinceridad de las creencias religiosas de Hesíodo y contradice tanto a su aspiración al conocimiento verdadero como a su pretensión de transmitirlo. Repugna también a la época, carente de modelos literarios que hicieran necesarios una ficción semejante, y no se aviene con el poco explícito lenguaje de Hesíodo" (36).

La tradició, per tant, del somni d'Hesíode podria haver-se iniciat en una falsa interpretació del pròleg dels Aitia --com explica Kambylis: "man hat dem Kallimachos einfach zugesprochen, was man seinem Text ablesen zu können glaubte, was er selbst aber nicht gesagt hat, nicht hatte sagen wollen" (37); o com afirma Gil: "es lícito defender su originalidad e independencia frente a Hesíodo, cuya interpretación, al menos en las tardías direcciones estudiadas, es más probable que influyera el ensueño de los Aitia que no le determinara a éste un supuesto enfoque contemporáneo de la consagración del pastor Ascreo como una vivencia onírica" (38).

S'ha produït, en efecte, un canvi substancial en la valoració d'una experiència com la d'Hesíode, la primera testimoniada, entre l'època arcaica i el temps hel·lenístic, car tant en el cas d'Hesíode com en el d'Arquíloc "from a Hellenistic point of view, the whole experience could have been translated into "psychological" terms" (39).

Si Cal·límac llegeix en el versos de la Teogonia el succeït a Hesíode, i aquesta lectura li inspira la seva pròpia consagració poètica, formulada per ell mitjançant la ficció d'un somni, també l'encontre d'Arquíloc, poeta arcaic, amb les Muses pot sortir dels versos del iambògraf, però la narració, tal com la coneixem per la inscripció de Mnesíepes, està mediatitzada per elements propis del temps en què fou redactat el document epigràfic.

III. LA SANCIO D'UN VELL POETA

La composició d'un text com la Vita està nodrida per una sèrie d'elements nous, propis de l'època en què fou escrita, els quals acompanyen els esdevinguts tradicionals i llegendaris. A diferència, però, d'altres casos en què podem parlar també de *tradició biogràfica* a l'entorn de la vida d'un poeta, en el cas d'Isop, és impossible --o si més no, prou difícil-- pensar que, des d'un punt de vista formal, existeix --ultra tot l'embocall més recent-- un darrer punt de referència i de partença per a la tradició posterior --per a la formulació nova d'uns elements de contingut ja antics-- com ara és en la *biografia* d'Arquíloc o d'Hesíode, l'obra mateix del poeta.

Isop no posa per escrit, és evident, la seva poesia, i l'única informació a propòsit d'aquesta dada la forneix el text de la Vita: abans de tornar a Samos, i després d'haver defensat els interessos samis davant el rei Cressus,

Αἰσωπος οὖν αὐτῷ συγγραψάμενος τοὺς ἰδίους λόγους καὶ μύθους, τοὺς ἄχρη καὶ οὖν ὀνομαζομένους, κατέλιπεν εἰς τὴν βιβλιοθήκην (Vita G 100)

Allò que tenim abans de la Vita, és un tipus de λόγοι o de μῦθοι que li són atribuïts, a Isop, i que duen, en conseqüència, el seu nom, però ni tan sols perquè en sigui l'inventor -- εὐρετής --, sinó perquè ὅτι Αἴσωπος αὐτοῖς μᾶλλον κατακόρως καὶ δεξιῶς ἔχρησατο (1).

En aquests relats, en aquestes contalles, no hi ha lloc per a una manifestació de la personalitat del poeta: Hesíode informa de la seva vida i circumstàncies personals (2); la presència del poeta, real o literària, és un component important de la creació arquiloquea i, en general, de la poesia arcaica enfront de l'objectiva narració de l'epopeia.

Res de semblant, en canvi, no trobem en el *corpus* de faules que la tradició ha transmès sota el nom d'Isop. A ell referits, però, han pervinut fins à l'època hel·lenística una sèrie d'elements molt més antics, arcaics àdhuc, de naturalesa vària, distints, desprovistos d'un continent formal específic, ço és, sense una *forma literària*. Tanmateix, quan són provistos de l'estructura formal que els mancava --tot parlant d'Isop diríem: quan s'integren en un text narratiu, en prosa-- veiem com incorporen no solament trets propis del moment en què es produeix aquesta formalització, sinó que recullen també, dèiem ara, els tradicionals.

L'existència d'Isop és coneguda ja al segle V a.C. (3). El testimoni d'Aristòfanes permet pensar que l'episodi de Delfos, amb la mort d'Isop, és un element ja antic en la tradició que envolta la vida del faulista (4); el nom de Xantos com amo d'Isop, el llegim ja a Herodot; el paper d'Isop com a conseller polític, el reflecteix ja Aristòtil, quan testimonia en la perduda Constitució de Samos (5) l'èxit del faulista explicant davant l'assemblea dels samis una faula.

Res, però, no ens permet pensar que un episodi com el que en la Vita ocupa els capítols 4 a 8 --és a dir, el qual anomenaríem *iniciació poètica d'Isop*-- tingué un lloc en la tradició relativa a aquest personatge prèviament a la seva narració en prosa --a la seva *novel·lització*-- en el text en què el llegim.

La Vita respon al desig de construir un relat biogràfic, un βίος, amb els elements que fornien ja des d'antic la llegenda d'Isop; elements, però, que seran només una part dels fils entrecreuats en el canemàs ordit per teixir aquesta narració.

En la *vida* d'Isop, com en la d'altres poe-
tes, hi ha un fet extraordinari que marca l'inici
d'una tasca poètica i que, en conseqüència, signifi-
ca un canvi en llur existència quotidiana. Isop
no s'allibera, de moment, de la condició d'esclau,
però l'adquisició de la veu (6) -- ἐγὼ μὲν οὖν τῆν
φωνῆν ἀποκαθίστημαι, li diu la deessa Isis (Vita G
7)-- juntament amb el dc del millor discurs -- ὑμεῖς
(ordena Isis a les Muses) δε τῆ φωνῆ τὸν ἀριστον χαρί-
σασθε λόγον (ibidem)-- són utilitzats per Isop de
forma positiva en el desenvolupament narratiu de la
Vita, de manera que, gràcies a la seva paraula i als
seus discursos li serà atorgada la llibertat (7), bo
i esdevenint conseller de pobles i de reis.

Una narració, doncs, que *vol contar la vi-
da* d'un poeta no pot prescindir d'un ingredient con-
siderat tòpic com és la vènia divina per dur a ter-
me l'activitat poètica. Per tal motiu, Isop *necessi-
ta també* una seva iniciació; i no serà, per tant,
casual que hi trobem, *també* en la Vita, la formulació
d'acord amb esquemes *genèrics* d'aquesta iniciació:
és el senyal d'admetre'l i de reconèixer-lo com a
poeta.

L'experiència que condueix Isop a la poesia té una doble formulació: no és presentada, en el seu conjunt, com un succés esdevingut *realment* al poeta (8); ni tota ella es redueix, estrictament, a un somni (9).

En efecte, hi podem distingir dues parts: d'una banda, Isop viu un encontre amb una sacerdotessa d'Isis --una figura humana, per tant, en la qual Isop reconeix la pròpia deessa (10); de l'altra, mentre *dorm* --i, recordem-ho, com a conseqüència d'haver mostrat una actitud pietosa en l'encontre que ell ha viscut-- és obsequiat per Isis i per les Muses (11).

En el cas d'Arquíloc, no es parla en cap moment d'un somni, és a dir, l'encontre amb les Muses s'ha produït en un estat de consciència. Tanmateix, Arquíloc reconeix més tard la presència de les deesses: des d'un punt de vista formal, en la formulació d'aquest encontre són introduïts una sèrie de termes (δόξαί ... ἰδεῖν; νομίσαντα; φανερός; φανείσας) que denoten un caire, diríem, subjectiu, proper a la terminologia emprada en la narració d'un somni (12). Arquíloc, quan veu la lira i, en canvi, han desaparegut les dones i la vaca, queda astorat. És, justament, quan recupera el domini dels sentits --

ἐννοῦν γινόμενον (Testim. 4, 36-37, T)-- com si recobrés la consciència després d'un somni, que comprèn el succeït.

També Isop, tot i que ja havia reconegut abans la presència de la divinitat, comprèn, ara ja d'un manera efectiva --νεόηκα πάντως ... (Vita G 8)-- després del somni, que pot parlar perquè ha estat respectuós amb la sacerdotessa d'Isis, perquè li va oferir la seva humil hospitalitat, donant-li menjar i beguda, quan es trobava extraviada (13).

Com és possible que dues actituds tan distintes --la d'Arquíloc, que no reconeix les Muses i inicia amb elles un diàleg de burles i d'ofenses; i la d'Isop, que reconeix la divinitat i es mostra pietós-- atenyin un mateix resultat, el do de la poesia?.

En el cas d'Arquíloc, la llegenda de l'encontre és ja antiga, derivada i vinculada al context ritual que emmarca la seva poesia, el comportament del poeta, car "la figura del poeta sólo a partir de su función religiosa en manifestaciones sociales de tipo colectivo puede comprenderse" (14).

En la llegenda d'Isop, en canvi, la iniciació poètica és un element *que sembla nou, car, tot i que* "originalmente el lugar de la fábula estaba en ciertas celebraciones rituales, las mismas a que debe su origen la poesía yámbica" i que "el *ethos* y las intenciones de la fábula coinciden esencialmente con este género de poesía" (15), és formulada, aquesta iniciació, d'acord amb la funció moralitzadora que s'ha imposat a la faula, funció pròpia del temps hel·lenístic, moment en què la Vita representa la culminació de la llegenda d'Isop: "Es ahora y no antes cuando la fábula estaba dispuesta para ser empleada en la enseñanza (...) Es, de un lado, el carácter moral y didáctico de la fábula, de otro su simplicidad de lenguaje y estilo, lo que la hace apta para una función que ya no perdió a lo largo de su historia" (15).

Tal vegada, però, ambdues escenes iniciàtiques, la d'Arquíloc i la d'Isop, són només distintes quant a llur aspecte extern, a llur --diguem-ne-- fixació i redacció definitives per haver arribat a *text* en moments distints, per camins distints, o per motius, potser, també divergents; tanmateix, quant a llur origen, ocasió i significació última, segura-

ment és possible encara apropar-les, bo i trobant nous elements de relació entre la iniciació respectiva d'aquests dos poetes que --tant pel contingut de llur poesia i no menys que pel tipus humà, pel caràcter o pel paper que, com a poeta, l'un i l'altre assumeixen i representen-- pertanyen, com és versemblant, a una mateixa tradició, el món de la poesia iàmbrica.

Per aquesta raó, cal que ara examinem amb més cura un component important de l'escena d'iniciació i que, per tant, dirigim --creiem que no en debades-- tota la nostra atenció a la divinitat que, en el cas d'Isop, fa possible l'accés de l'esclau a la possessió i a l'exercici de la facultat poètica: la deessa Isis.

IV. LA GRATITUD D'ISIS

La presència d'Isis en la iniciació poètica d'Isop --juntament amb el viatge que aquest realitza a la cort de Nectaneb enviat pel rei de Babilònia (1)-- ha servit a Perry d'argument per a suggerir Egipte com a lloc d'on procedeix l'original de la Vita, el qual coneixem només per recensions posteriors: "patet Vitam Aesopi talem fere quasi scriptam legamus in GW iam eo tempore in Aegypto esse vulgatam; ubi porro eam quasi domi fuisse et Alexandri nis bene notam vel ex eo concludas, quod reperta sunt nuper in eadem tellure Aegyptia alia huius Vitae fragmenta papyracea tria..." (2).

L'argument és feble, segons La Penna (3), el qual, tanmateix, accepta com a prou encertada la datació feta per Perry: el segle I d.C. (4); data que modifica la que prèviament havia donat: el segle II d.C. (5).

La feblesa de l'argument emprat per Perry rau, com indica La Penna, en el fet que ja a l'època hel·lenística --prehel·lenística, àdhuc-- el culte a Isis era conegut arreu del Mediterrani. De manera que l'aparició d'Isis acompanyada per les Mu-

ses (6) en aquesta escena iniciàtica, potser ha de permetre pensar --juntament amb d'altres arguments adduïts per Adrados (7)-- que la redacció del text novel·lesc, *biogràfic* del faulista, es produeix, amb força versemblança, coincidint amb un moment en què té lloc una més accentuada influència de les religions orientals sobre Grècia, per l'expansió i ampliació dels territoris grecs, tot i que, com afirma Boulanger: "...l'influence des religions orientales s'était déjà exercée longtemps avant les temps hellénistiques, mais tous les éléments que la Grèce leur avait empruntés à une époque ancienne s'étaient assimilés de façon complète, au point de devenir méconnaissables" (8).

Isis, germana i esposa d'Osiris, és, com diu Plutarc, τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δέκτικον ἀπάσης γενέσεως (372 e). També Plató en parla ja com a "dida que tot ho acull" (9). I és així com la deessa es presenta a Luci:

"En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum. regina manium, prima caelitem, deorum dearumque facies uniformis..." (10)

Isis és, en efecte, μυριώνυμος (11), tal com se li adreça, en el text de la Vita (G 5), una se va sacerdotessa:

Ἴσι μυριώνυμε, ἐλέησον τόνδε τὸν ἐργάτην, τὸν κακοπαθοῦντα, τὸν εὐσεβῆ, ἀνθ' ὧν εὐσέβησεν, οὐκ εἰς ἐμέ, δέσποινα, ἀλλ' εἰς τὸ σὸν σχῆμα.

Per tant, allò que millor defineix el poder de la deessa és la quantitat infinita de noms que hom li atribueix, com explica Apuleu a L'Ase d'or (XI, 5):

"...quae" --continua dient Isis a Luci--
"caeli luminosa culmina, maris salubria
flamina, inferum deplorata silentia muti-
bus meis dispenso: cuius numen unicum mul-
tiformi specie, ritu vario, nomine multiiū-
go totus veneratur orbis..."

Isis, doncs, és fàcilment identificada amb quasi totes les deesses de les religions mediterrànies, Afrodita (12), Atena (13), Àrtemis (14), Astarté, Demèter (15), o Rea:

"...Inde primigenii Phryges Pessinuntiam
deum Matrem, hinc autochthones Attici Ce-
cropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cy-
prii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi
Dictynniam Dianam, Siculi trilingues Sty-
giam Proserpina, Eleusini vetustam deam Ce-
rerem, Iunonem alii, Bellonam alii, Heca-
tam isti, Rhamnusiam illi, et qui nascen-

tis dei soli inchoantibus illustrantur radiis Aethiopes utrique priscaque doctrinae pollentes Aegyptii, caerimoniis me propriis percolentes, apel.lant vero nomine reginam Isidem" (16)

Des dels temps més antics, Isis duu a terme una autèntica tasca civilitzadora; d'ella han après els homes bona part de llurs activitats més vitals: l'elaboració del pa o la fabricació dels teixits.

També Demèter és per als grecs la deessa de la terra conreada, del gra que ofereix aquesta terra. Demèter ensenya a Triptòlem de cultivar el blat, tasca de civilització com la d'Isis.

Per altra part, si Demèter entristida (17) cerca Persèfone raptada pel déu del món subterrani, Hades, també Isis planyívola cerca el seu espós i germà Osiris, mort per Seth, déu de les ombres (18). Isis, fins i tot, és per a alguns --com explica Plutarc (361 e)-- la pròpia Persèfone --així ho hem llegit al text d'Apuleu-- i Serapis-Osiris és identificat amb Hades-Plutó.

Ambdues deesses esdevenen durant llur pe-

legrinatge dides d'un infant: una i altra deessa desitgen fer-lo immortal a través del foc, però, en ambdós casos, ho impedeix la mare mortal (19).

De més a més --per remarcar encara un altre paral·lelisme entre Isis i Demèter--, si la terra no fruitava mentre Demèter no va retrobar Persefona, la recuperació d'Osiris --segons les cerimònies rituals descrites per Plutarc-- implica també una transformació del món de la natura: les aigües del Nil, s'acreixen per les llàgrimes d'Isis; llàgrimes que la dea vessa, quan cerca Osiris; i el riu augmentava, quan la collita ja no era sobre la terra, quan el fruit ja no era possible; era l'estiu, el moment en què "parece --diu Frazer-- que la vida està en suspenso y el dios de los cereales, muerto" (20).

Isis i Demèter són, igualment, objecte de celebracions místèriques (21).

Isis, la deessa de molts noms, és *benefactora* com es mostra a Isop o a Luci, puix que de l'encontre amb ella, tant l'esclau com l'ase en surten beneficiats; l'un i l'altre canvien llur condició,

la milloren --canvi i millora que, en ambdós casos, té lloc mentre els destinataris de la bondat i del poder d'Isis dormen (22).

Isop, en estat de vigília encara, intueix la presència de la dea en l'encontre amb una seva sacerdotessa i, quan desperta, ja pot parlar; Luci, en canvi, després d'invocar la dea omnipotent, tot pregant-li ajut en la dissort present, s'adorm; i, és aleshores, quan, en somni, veu Isis qui li revela la fi de tan gran desventura,

"...mihique destabilis iamdudum beluae istius corio te protinus exue " (23),

si Luci segueix les ordres prescrites:

"Ergo igitur imperiis istis meis animum intende sollicitum." (24)

La pregària, en el cas d'Isop, és feta per la sacerdotessa que l'esclau rep hospitalàriament, tot just abans de l'epifania divina (25).

Tant a Isop com a Luci, Isis els priva de l'obstacle que els mantenia al marge, que els feia distints: Isop, esclau, i a més mut, podrà parlar, però no solament recupera la veu, sinó que és dotat

d'una capacitat poètica, bo i superant, en conseqüència els altres homes; és un savi. Luci no solament recobra la fesomia d'home, sinó que és alhora un dels escollits al servei de la deessa:

"In tutelam iam receptus es Fortunae, sed videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat (...) felix Hercule et ter beatus qui vitae scilicet preecedentis innocentia fidiq̄ue memerit tam preacclarum de caelo patrociniū, ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur" (26).

Si la divinitat que va a l'encontre d'Isop és Isis, això és, amb força versemblança, un indicatiu de la fixació a l'època hel·lenística d'una *tradició biogràfica*, la del faulista, en una Vita. Ara bé, la significació d'un tal encontre --àdhuc la seva factura i formulació-- pot tenir una arrel --com també en altres elements formalitzats i materialitzats com a *hel·lenístics*-- molt més antiga, de manera que *la tradició biogràfica* d'Isop no és, tampoc en aquest aspecte, distinta a la d'altres poetes de l'època arcaica.

Així, si la iniciació poètica d'Arquíloc, tal com és narrada a la inscripció de Mnesíepes, es

projecta sobre un fons de contingut demeterià --Arquíloc de Paros, el segon lloc de culte a Demèter després d'Eleusis (27), troba unes dones, les Muses, però no les d'Apol.lo, les Nou filles de Zeus i de Mnemòsine, sinó les més antigues Muses, tres, filles d'Urà i de Gea (28), l'activitat de les quals, com la des les Hores o les Gràcies està vinculada a Demèter (29)--, igualment podem veure Demèter, per bé que amb el nom d'Isis, en la iniciació poètica d'Isop: l'esclau mut rep el benefici diví en un descans, mentre treballava el camp; feia, doncs, de pagès; i tant Demèter com Isis són les dees de la terra que fruita, de la terra conreada.

En aquest sentit, hem de recordar, de bell nou (30), que igualment Èsquil es dedica a la composició de tragèdies per ordre d'un déu, Dionís, el qual ho va fer saber al jove d'Eleusis quan aquest vigilava una vinya; és a dir, quan estava també en contacte amb el fruit de la terra. El mateix context, doncs, de Demèter o d'Isis es troba en la iniciació d'un poeta tràgic; d'un poeta que no representa el món iàmbic --a diferència d'Arquíloc o d'Isop--, però els punts de contacte entre aquest gènere i les formes teatrals comèdia sobretot, però també tragèdia, són prou coneguts (31).

Arquíloc, per altra part, després de veure les Muses, troba una lira que simbolitza la poesia. No és, però, un do gratuït, sinó el bescanvi d'un objecte per un altre: *la lira* apareix per comptes d'*una vaca*. Arquíloc, doncs, fa de bover --com He síode-- quan topa amb les Muses, amb les de Demèter, però, com Isop, fa de pagès quan se'l troba Isis. I l'animal que representa Isis és la vaca:

"... huius vestigium continuum sequebatur bos in erectum levata statum, bos, omniparentis deae fecundum simulacrum, quod residens humeris suis proferebat unus e ministerio beato gressu gestuosus..." (32)

També Plutarc, quan relata els ritus que celebren els sacerdots egipcis durant la desaparició d'Osiris, coincideix amb Apuleu:

οἱ δ' ἱερεῖς ἄλλα τε δρῶσι σκυθρωπᾶ καὶ βοῦν διὰ χρυσον ἱματίῳ μέλανι βυσσίνῳ περιβάλλοντες ἐπὶ πένθει τῆς θεοῦ δεικνύουσι (βοῦν γὰρ Ἰσιδος εἰκόνα καὶ γῆν νομίζουσιν) ἐπὶ τέτταρας ἡμέρας ἀπὸ τῆς ἐβδόμης ἐπὶ δέκα ἐξῆς (366e).

Isis s'identifica així també amb el seu es

pós i germà, Osiris, representat per Apis, el bou sagrat dels egipcis (33).

És evident, doncs, un paral·lelisme entre Arquíloc i Isop en llurs respectives iniciacions; paral·lel que confirma una tradició comuna, el món de la poesia iàmbrica.

Si la lira, que substitueix la vaca, simbolitza la poesia --i és per això que la rep Arquíloc, perquè *ha de ser* un poeta--, la facultat poètica concedida a Isop ve d'Isis, és a dir, de la deessa representada per una vaca (34).

I encara la relació entre aquest animal i la tasca poètica té un altre model mític, car Apol·lo, senyor de la lira, obté el símbol del seu patronatge sobre la poesia mitjançant un bescanvi amb Hermes, l'artífex de l'estri que encisa Apol·lo: i el preu de la lira és, justament, un ramat de bous (35); els bous robats per Hermes a Pièria, al capvespre, de manera que per endur-se'ls, tot passant "moltes muntanyes ombrives i moltes valls remoroses i florides planures" (36), el lladre, Hermes, ha de fer el camí de nit, quan Selene --deessa, per altra part, identificada també amb Isis (37)-- domina el cel. Hermes arriba amb el ramat robat a l'estable vora el

riu Alfeu prop del trenc de l'Aurora (38) --i poc abans de l'alba és també el moment en què Arquíloc troba les Muses i rep la lira, π)ρωϊτερον τῆς νυκτός, σελήνης λαμπούσης (39).

També Luci rep l'oracle d'Isis a la matina da, com explica Apuleu (Met. XI, 7):

"Sic oraculi venerabilis fine prolato numen invictum in se recessit. Nec mora, cum somno protinus absolutus pavore et gaudio ac dein sudore nimio permixtus exsurgo, sumneque miratus deae potentis tam claram praesentiam, marino rore respersus magnisque imperiis eius intentus monitionis ordinem recalebam. Nec mora, cum noctis atrae fugato nubilo sol exurgit aureus..."

El fet, doncs, que la lira passi d'Hermes a Apol.lo no és altra cosa que un testimoni més --aquest en l'àmbit poètic-- de la, diguem-ne, expansió de poder apol.lini enfront d'una pèrdua d'influència d'altres divinitats en cadascun dels espais en què aquestes divinitats exercien abans llur protecció (40). I no solament en poesia, car Apol.lo assimila també distintes formes d'endevinació i de profecia prèvies a la religió olímpica que ell representa: "There is no need to go too deeply into this matter to realize that the connection between Hermes

and the Thriai (...) is based upon a common *modus operandi*; the good or ill fortune, the unexpected lot and unpredictable encounter form part both of Hermes' frequent behaviour and of the prophecy of the Thriai. These forms of divination, which have been assimilated by Apollo and have become part of his system when this latter has reached full maturity, echo something older --probably the chthonic prophecy that, according to many conjectures, preceded the Olympians in Delphi--; something older which the Olympian religion is obliged to respect up to a certain degree. These points in common between bees and *sortes* are probably Hermes' heritage and rely upon a chthonic background" --com sistematitza Pòrtulas (41).

En conseqüència, si a l'època arcaica podem parlar d'un procés d'*apollonització*, operatiu en distints aspectes de la religiositat --i para-religiositat-- grega --Arquíloc és víctima d'una mort violenta, reivindicada per Apol.lo, déu que ja havia anunciat, a Delfos, la fama i la vocació del poeta, però l'*ocasió* dels seus iambes, el tipus de poesia que ell conrea impregnada de sàtira i de burla, remet

a una tradició testimoniada en usos rituals propers al culte de Dionís o de Demèter (42)--; a l'època hel·lenística, en canvi, el procés d'assimilació i de plena identificació --de confusionisme també, que provoca no pocs intercanvis de funcions i d'atributs en els caràcters individuals de les divinitats-- actua entre els déus de distintes religions, sobretot entre aquelles figures divines preponderants i que poden absorbir amb facilitat altres divinitats emparentades o anàlogues.

Es tracta, doncs, d'un procés de sincretisme que ha estat abonat per l'Orient, per l'encontre amb divinitats estrangeres, quan la religió ja no roman closa, de forma exclusiva, dins dels límits estrets d'una única comunitat cívica (43). És per això que no tots els déus grecs --sobretot els vinculats per fermes lligams a una ciutat determinada-- són igualment aptes perquè es produeixi aquesta assimilació, tal com explica Boulanger: "Il en va tout autrement de ceux qui, comme Zeus, par leur nature, étaient destinés à l'universalisme, ou qui, comme Dionysos ou Dèmèter symbolisaient des forces naturelles, ou encore, comme Asclepios, Hermès et tous les dieux sauveurs, ont une activité bienfaisante et secourable" (44).

Pel que fa a Isis, nombrosos himnes i lletanies --un bon exemple dels quals és, sens dubte, la pregària de Luci (45)-- que han conservat una sèrie interminable de noms i d'epítets imputats a la deessa pels seus adoradors (46), testimonien amb prou evidència el poder de la dea del Nil i l'ampli ventall de funcions que li són atribuïdes: "Elle voit tout et peut tout; elle règne dans le ciel, sur la terre et dans les enfers, déesse du salut, de la beauté, de l'amour, de l'abondance, de la fortune, de la vérité, de la sagesse" (47).

En resum, si la presència d'Isis en el text *biogràfic* de la Vita aporta, d'una banda, indicis d'una elaboració hel·lenística del material tradicional, per la confluència en aquesta deessa dels atributs i de les funcions de divinitats tan distintes --i alhora arrelades-- en el panteó grec com Afrodita o Demèter, aquesta mateixa presència no és, d'una altra banda, un sinònim de *novetat*, podríem dir, del *rôle* que desenvolupa, ans ve a confirmar, segurament, una continuïtat no interrompuda des de l'època arcaica. Car Isis, en dotar Isop de la capacitat d'expressió --d'una expressió superior, la poètica-- no és Apol·lo, protector tradicional

de la poesia d'ençà de l'expansió i del predomini de la religiositat que irradia des de Delfos, el déu que ella representa, el déu que ella substitueix --com proposa Nagy (48)--, sinó Demèter, la dea a qui el fill de Leto ha arrabassat --com també a Dionís-- una part de les seves funcions, tot integrant les en l'àmbit de domini apol·lini, en l'àmbit, per tant, de la propaganda i del control dèlfic: "Apollo's triumph determined the subsequent evolution of Greek poetry, above all because it enabled the poet to realize the relevance and the significance of his task; but we should not forget that in some authors (in the cas of the iambic poetry this is particularly remarkable) there is, hiden but alive, a valuable poetic alternative, a different means of creating poetry" (49).

NOTES