



## LA RECEPCIÓN DEL MITO EN LA PRIMERA EDAD MEDIA: EL CASO DE PERSEO

JORDI PÀMIAS

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

### **Resumen**

Se toma el caso de Perseo como ejemplo de la recepción del mito en la baja Edad Media, tanto en el occidente latino como en el oriente griego. Se estudian las versiones de Fulgencio, Hipólito, Zenobio y Malalas, que demuestran la capacidad plástica del mito para adaptarse a nuevos marcos culturales.

### **Abstract**

*The story of Perseus is taken as a case study for the reception of myth in the early Middle Ages, both in the Latin West and in the Greek East. The versions of Fulgentius, Hippolytus, Zenobius, and Malalas are examined. They show the flexible capacity of myth to adapt to new cultural contexts.*

## 1. La recepción del mito

Se suele describir la producción mitográfica medieval como una mera cadena de transmisión del patrimonio mitológico heredado de época antigua – una transmisión fatalmente deformada y desviada respecto al ‘original’ por ignorancia y por la ruptura de la tradición. Por ejemplo, en el capítulo dedicado a la mitografía medieval del *New Pauly*, Theodor Heinze postula:

As Christianity began to replace ancient religions in late antiquity, mythography moved into its medieval phase, which is characterized by separation of the Latin and Greek traditions, by ignorance and loss of ancient transmission, and by intensification of allegoresis.<sup>1</sup>

Mi capítulo discutirá alguna de las implicaciones esta triple afirmación. Lo cierto es que algunas variantes de los antiguos mitos son fruto de las corrupciones del texto manuscrito o de alteraciones de éste. Un buen ejemplo podría ser el dios Demogorgón, convertido por Boccaccio en ancestro de las genealogías divinas,<sup>2</sup> cuyos orígenes parecen remontar a una lectura corrupta de unos manuscritos de Lactancio (en vez del platónico *δημιουργός*).<sup>3</sup>

Sin embargo, mi perspectiva es distinta. A mi modo de ver, con el nuevo universo cultural que se abre con el Cristianismo nos encontramos ante nuevas formas de apropiación y de recepción del mito – distintas, ciertamente, de las que había adoptado hasta entonces. En el contexto de la *theory revolution* de las últimas décadas del siglo pasado, un elemento clave es la noción de recepción. A diferencia de los términos ‘tradición’, ‘herencia’ o ‘influencia’ (que implican una proyección del pasado al presente), y ‘pervivencia’ o ‘*Nachleben*’ (que se basan en una noción de continuidad histórica), la ‘recepción’ conlleva

---

<sup>1</sup> Cf. HEINZE 2006, p. 469.

<sup>2</sup> “... Demogorgone, quem primum deorum omnium errantes prisci dixere” (Boccaccio, *Genealogia Deorum Gentilium*, XV, *proem.*).

<sup>3</sup> SOLOMON 2012; IGLESIAS – ÁLVAREZ 1998, p. 89; PFEIFFER 1976, p. 22, n. 3. Otras innovaciones, como sugirió Ernst Curtius, surgieron a partir de las falsas interpretaciones de la documentación antigua (CURTIUS [1948] 1955, p. 577-581).

the active participation of readers [...] in a two-way process, backward as well as forward, in which the present and past are in dialogue with each other.<sup>4</sup>

Si el lector participa en la construcción del significado, la interpretación no emanará exclusivamente del significado original y las distintas lecturas de un texto clásico, a lo largo del tiempo, no serán malas interpretaciones, o deformaciones, sino nuevas lecturas llevadas a cabo en nuevos contextos.

Y en efecto, la recepción de la mitología griega arranca ya en Homero. En la medida que el mito se puede alojar en un vehículo expresivo como es la poesía épica, cabe considerar que la épica homérica ya es una primera forma de apropiación y recepción del mito. Se puede decir que cada nueva versión, en cada nueva ocasión y con nuevas finalidades, constituye una *performance* particular del mito.<sup>5</sup>

Yo añadiría que nuevos mitos nacieron a raíz del propio proceso de recepción y por la fuerza creativa de ésta. Desde la más lejana recepción de la mitología griega en época arcaica, se abrieron diversas posibilidades de depuración de los mitos – es decir, de reintegración del mito a la esfera del logos (‘racionalización’). Dos de las estrategias más antiguas y duraderas son la alegoría y el evemerismo. De lejanísimos precedentes en la exégesis a la poesía homérica de Teágenes de Region (s. VI aC),<sup>6</sup> la alegoría (física o moral) parte del supuesto que el mito transmite una verdad, profunda y universal, envuelta en una imaginería decorativa: de esta manera el mito, salvado por los filósofos, es rehabilitado por medio de la alegoría, que permite asociar los relatos más inverosímiles y escandalosos a verdades fundamentales.<sup>7</sup>

En cuanto al evemerismo (de Evémero de Sicilia, autor del s. III aC), que tuvo una excelente acogida en Roma (hasta el punto que fue uno de los primeros autores griegos a ser traducido al latín), esta doctrina postulaba que los dioses de la mitología eran, en realidad y en origen, personalidades humanas, cuyas gestas, con el tiempo y la usura de la transmisión, fueron alterándose hasta convertirlos en dioses. El evemerismo experimentó un *revival* extraordinario con los apologetas y los padres de la Iglesia, que hicieron uso de él para atacar el politeísmo pagano. Estos apologetas cristianos transmitieron la tradición evemerista a la Edad Media, pero, como apuntaba Jean Seznec, esta tradición

<sup>4</sup> MARTINDALE 2007, p. 298. El término ‘recepción’ no tiene las connotaciones de conservadurismo y elitismo inherentes a ‘tradición clásica’, según BUDELMANN & HAUBOLD 2008, p. 14.

<sup>5</sup> PÀMIAS 2014, p. 46.

<sup>6</sup> Es incierto si Teágenes personalmente desarrolló los presupuestos de la alegoría física y moral o, más bien, su contribución debe ser analizada como punto de partida (LAMBERTON 1989, p. 31-32; BRISSON [1996] 2004, p. 36). Un estudio reciente de Teágenes (y sobre todo del controvertido testimonio conservado por el escolio a *Il.* 20.67) es el de BIONDI 2015.

<sup>7</sup> BRISSON [1996] 2004, p. 1.

cambió radicalmente su carácter: el origen humano de los dioses dejó de ser un arma arrojada contra el politeísmo pagano y una razón para el desprecio. Y paradójicamente otorgó a los dioses una protección y un derecho de supervivencia, lo que acabó constituyendo un título de nobleza.<sup>8</sup>

## 2. Fulgencio: el saber mitográfico en la Edad Media latina

Una de las operaciones de apropiación del mito más exitosas es la que representa Fulgencio, quien retoma distintas operaciones de ‘racionalización’, como las que se han practicado en la antigua Grecia desde los presocráticos. Sus *Mitologiarum libri tres* constituyen una exposición e interpretación de una cincuentena de relatos mitológicos. Es acaso interesante comparar la actitud hacia el mito de Fulgencio (contemporáneo de Boecio: ss. V-VI dC) con la de San Agustín. Para éste, en un contexto en el que el paganismo todavía constituye una amenaza, los relatos paganos pueden ser incómodos o, incluso, perniciosos. Por ello, los intentos de explicarlos y asimilarlos al sistema de valores cristianos son innecesarios. Un siglo más tarde, la situación ha cambiado radicalmente y las viejas estrategias de análisis y racionalización del mito pueden ya ser empleadas con nuevos propósitos, por oscuros que éstos sean.<sup>9</sup>

Un buen ejemplo de ello es la exposición del mito de Perseo. Citando a un cierto Teocnido, comienza el relato con una versión de corte evemerista del pasaje de la Górgona: las tres Górgonas son hijas de un rey, Forcis; la más poderosa de ellas, Medusa, amplió su riqueza por medio de la agricultura, lo que le valió el apodo de Górgona (término modelado a partir del griego γεωργός ‘labrador’). En la interpretación paretimológica del nombre de las Górgonas se percibe también el impacto de la tradición de Paléfato y de su banalización del mito.<sup>10</sup>

*Theocnidus antiquitatum historiographus refert Forcum regem fuisse, qui tres filias locupletes derelinquit. Quarum Medusa maior quae fuerat locuples regnoque colendo fructificandoque ampliauerat – unde et Gorgo dicta est quasi georgigo; nam Grece georgi agricultores dicuntur.* (Fulg. Mit. 1, 21)

“Teocnido, un historiador de tiempos antiguos, cuenta que había un rey, Forcus, que, a su muerte, dejó bien acomodadas a sus tres hijas. La mayor era Medusa, quien había ampliado la riqueza que había recibido cultivando y haciendo prosperar su reino – de ahí su nombre Gorgona (*Gorgo*), en cierta forma *georgigo*; pues en griego los agricultores se llaman *georgi*.”

<sup>8</sup> SEZNEC [1940] 1953, p. 12-13.

<sup>9</sup> LAMBERTON 1989, p. 279-280. Para las razones que impulsaron a Fulgencio a interesarse por los mitos paganos, cf. WOLFF 2010; VENUTI 2010.

<sup>10</sup> OGDEN 2008, p. 132.

Pero en un determinado punto, Fulgencio se pasa a la alegoría para explicar qué es lo que pretende sugerir la “la adornadora Grecia bajo esta sutil imagen”:

*Gorgonas dici uoluerunt tres, id est tria terroris genera; primus quippe terror est qui... Hos ergo terrores Perseus adiuuante Minerua, id est uirtus adiuuante sapientia, interfecit.*

“Las Gorgonas, se ha afirmado, son tres, un cifra que corresponde a las tres formas de terror; el primer terror... Así pues, Perseo, con la ayuda de Minerva, es decir el coraje con la ayuda de la sabiduría, hizo desaparecer estos terrores.”

Como ha demostrado Étienne Wolf,<sup>11</sup> Fulgencio se caracteriza por combinar las distintas posibles orientaciones de las fórmulas de racionalización del mito (alegoría, evemerismo, banalización), que los estudios modernos no siempre distinguen con criterios nítidos.<sup>12</sup> Se ha subrayado enfáticamente la importancia crucial que tuvieron las *Mythologiae* de Fulgencio como puente de transmisión del saber mitográfico de la antigüedad a la Edad Media.<sup>13</sup> Todavía en el s. XIV el llamado *Fulgentius Metaforalis* de John Ridewall pretende ser una adaptación actualizada de Fulgencio.<sup>14</sup> Pero, además, los métodos de análisis y crítica mitológica, sobre todo la alegoría, tuvieron continuidad en el Renacimiento y hasta el siglo XVI. Si durante la Antigüedad la alegoría funcionó sólo incidentalmente como forma de crítica al mito, es porque los mitos constituyen el contenido de los textos literarios: lo que pretende la interpretación es la investigación de una verdad poética más que de una verdad mítica. En cambio, la tradición enciclopédica medieval, a la que tanto ha contribuido Fulgencio, ha permitido transmitir las lecturas alegóricas de los mitos griegos: ello incluye la alegoría como forma de crítica mitológica.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> WOLFF 2010, p. 442.

<sup>12</sup> Así por ejemplo, Brisson ve en Evémero el iniciador de la alegoría realista: BRISSON [1996] 2004, p. 48.

<sup>13</sup> “The *Mythologiae* should be considered as the fundamental mythographic text and the basis for the mediaeval ideas about the ancient deities” (GUTHMÜLLER 2008, p. 753); “The *Mitologiae* of Fulgentius was the defining work of early medieval mythography” (HEINZE 2006, p. 469).

<sup>14</sup> Para RIDEWALL: SMALLEY 1960, p. 109-132; RIVERS 2010, p. 209-215; 218-222; 242.

<sup>15</sup> *Vid.*, al respecto, HAWES 2014, p. 34-35.

### 3. El oriente griego: del mito astral a la ficción

#### 3.1. Hipólito

La mitología de Perseo en Grecia constituye un conglomerado de elementos que se superponen históricamente. Así, por ejemplo, el episodio de Andrómeda y del monstruo marino se incorpora, secundariamente, al ciclo de Perseo en una época relativamente tardía. Las fuentes iconográficas y literarias no apuntan más allá del siglo VI aC. En cuanto al apéndice astral, la metamorfosis en constelación (de Perseo, Andrómeda, Casiepea, Cefeo y Monstruo), no es conocida antes de Eudoxo de Cnidos en el s. IV aC (*fl.* 360).

Precisamente será la metamorfosis astral de Perseo la garantía para la pervivencia de éste y de su familia en la Edad Media. Como ya señaló Jean Seznec, los polemistas cristianos no se limitaron, como uno podría suponer, a relegar la astrología, sino que la asumieron y la adaptaron a sus propios propósitos.<sup>16</sup> Una nueva forma mítica para la familia de Perseo llegará con la exégesis alegorista del mito de los primeros escritores cristianos. La interpretación de los llamados ‘astroteósofos’ buscará un sentido alegórico al grupo de personajes alrededor de Perseo. En su *Refutatio* (4, 46-50), Hipólito se refiere a un grupo de heréticos que desarrollaron una interpretación de las constelaciones tradicionales a partir de Arato.<sup>17</sup> Mediante la identificación de las figuras míticas con las *dramatis personae* del esquema cristiano de caída y salvación (el Dragón, por ejemplo, es el Diablo), estos teóricos proponen una nueva lectura del cielo mítico:

Ὁ Κηφεύς, φησίν, αὐτοῦ ἐστὶ πλησίον καὶ ἡ Καρ<ς>ιέπεια καὶ <ἡ> Ἀνδρομέδα καὶ ὁ Περσεύς, μεγάλα τῆς κτίσεως γράμματα τοῖς ἰδεῖν δυναμένοις. Κηφέα γάρ φησιν εἶναι τὸν Ἀδάμ, τὴν Καρ<ς>ιέπειαν Εὐάν, τὴν Ἀνδρομέδαν τὴν ἀμφοτέρων τούτων ψυχὴν, τὸν Περσεέα Λόγον, περωτὸν Διὸς ἔγγονον, τὸ Κῆτος τὸ ἐπίβουλον θηρίον. οὐδ' ἐπ' ἄλλον <δέ> τινα τούτων ἀλλ' ἐπὶ μόνην τὴν Ἀνδρομέδαν ἔρχεται τὸ θηρίον, ὃ ἀποκτείνει [οὔ] καὶ τὴν Ἀνδρομέδαν πρὸς ἑαυτὸν λαβὼν, ἔκδοτον δεδεμένην τῷ θηρίῳ, ὃ Λόγος, φησίν, ὁ Περσεὺς ῥύεται. Περσεὺς δέ ἐστιν ὁ (ὕ)π(ό)πτερος ἄζων, ὃ περαίνων ἑκατέρους τοὺς πόλους διὰ μέσης τῆς γῆς καὶ στρέφων τὸν κόσμον. (Hippol. *Haer.* 4, 49)

“Cefeo – dice [Arato] – está cerca de esta constelación e igualmente Casiepea, Andrómeda y Perseo, que son un gran libro de la creación para aquellos que están en condición de observarlos. En efecto, se afirma que Cefeo es Adán, Casiepea es Eva, Andrómeda es el alma de ambos, y Perseo, el Verbo, en cuanto alado vástago de Zeus. Cetos es el monstruo traicionero. Pero no se dirige contra ninguno de los otros el monstruo, sino sólo contra

<sup>16</sup> SEZNEC [1940] 1953, p. 46.

<sup>17</sup> HEGEDUS 2007, p. 279-286; BERZON 2016, p. 114.

Andrómeda. Tras matarlo y habiéndose apoderado de Andrómeda, la cual había sido entregada en ofrenda al monstruo, el Verbo, es decir Perseo, la libera del peligro. Perseo es el eje alado que atraviesa ambos polos por el centro de la tierra y hace girar el mundo.”

El mito tradicional que cuenta cómo Perseo rescata a Andrómeda ante el monstruo marino es equiparado a la victoria de Cristo sobre Satanás para redimir la humanidad. La frase epexegetica *περωτὸν Διὸς ἔγγονον* ‘el alado vástago de Zeus’, es aplicada fácilmente tanto a Perseo como a Cristo.<sup>18</sup> Hipólito aplica una técnica de interpretación de la mitología, conocida en Grecia desde la crítica homérica que practican algunos filósofos presocráticos, como Teágenes de Region (cf. *supra*). Se trata de una forma de racionalización, la alegoría, consistente en la aplicación de un código de sustitución. Como ha demostrado Michael Herren, la exégesis cristiana de la mitología pagana se presenta en directa continuidad con la tradición griega.<sup>19</sup> Para otro autor cristiano, Justino, Perseo y Cristo son, además, comparables por sus respectivas concepciones “vírgenes” (de Dánae y de María).<sup>20</sup>

Además del ropaje cristiano, con la interpretación alegórica de los teólogos arateos, las competencias y facultades de Perseo adquieren nuevos matices y más complejos, para convertir al héroe en una fuerza motriz del cosmos: Perseo es el eje alrededor del cual gira el mundo. De este modo, el sistema astral clásico (arateo) es reemplazado por la nueva doctrina religiosa. Sin embargo, la *interpretatio christiana* no lograría, en última instancia, cancelar completamente la visión tradicional de las constelaciones. El viejo significado, por lo menos los nombres de las constelaciones, quedaría grabado para siempre en el firmamento.<sup>21</sup>

### 3.2. Interludio: un apunte paremiográfico

Una particular forma de apropiación y recepción mitológica consiste en la utilización del mito en contexto paremiográfico. En la colección de proverbios del llamado ‘Interpolator Zenobii’ (siglo II dC), la explicación del proverbio Ἄϊδος κυνῆ (1, 41) se complementa con la *ιστορία* de Perseo. El relato aparece después de la explicación del proverbio y tras una sucinta paráfrasis del mito al que se refiere. Y finalmente una frase de transición:<sup>22</sup>

<sup>18</sup> HEGEDUS 2007, p. 299.

<sup>19</sup> HERREN 2017, p. 147-163.

<sup>20</sup> IUST. PHIL., 1*Apol.* 25, 5: εἰ δὲ καὶ διὰ παρθένου γεγεννησθαι φέρομεν, κοινὸν καὶ τοῦτο πρὸς τὸν Περσέα ἔστω ἡμῶν (“Y si añadimos que había nacido de una virgen, he aquí todavía un punto en común con Perseo a tener en cuenta”). Cf. IUST. PHIL., *Dial.* 67, 2; 70, 5.

<sup>21</sup> HEGEDUS 2007, p. 286.

<sup>22</sup> Cf. KENENS 2012, p. 157.

<Ἄϊδος κυνῆ:> ἐπὶ τῶν κρυπτόντων ἑαυτοὺς διὰ τινος μηχανῆς. Τοιαύτη γὰρ ἢ τοῦ Ἄϊδος κυνῆ, ἣ Περσεὺς χρησάμενος τὴν Γοργῶ ἐδειροτόμησεν. Ἡ δὲ ἱστορία ἔχει οὕτως. Ἀκρισίῳ περὶ παίδων γενέσεως ἀρρένων χρηστηριαζομένῳ, ὁ θεὸς ἔφη γενέσθαι παῖδα ἐκ τῆς θυγατρὸς...

“Yelmo de Hades: se dice de aquellos que saben disimularse con ayuda de alguna estrategia. Pues ésta es la particularidad del yelmo de Hades: de él se sirvió Perseo para degollar a la Gorgona. La historia es esta: cuando Acrisio fue a preguntar al oráculo acerca de la descendencia de los hijos varones, el dios dijo que nacería un hijo de su hija...”

El relato que viene a continuación, extraído de la *Biblioteca* de Apolodoro, no incluye novedad alguna.<sup>23</sup> Sin embargo me parece interesante subrayar un aspecto determinado, que sí es novedoso, y que tiene que ver con la personalidad psicológica del héroe: el carácter engañoso y artero de Perseo gracias a sus auxiliares divinos, lo que nos invita a introducir el siguiente texto – la *Crónica* de Juan Malalas.

### 3.3. La Crónica de Malalas

El cronista bizantino de época de Justiniano Juan Malalas, de origen sirio, redactó una *Chronographia* en 18 libros, consistente en una historia desde la creación al año 565 dC. Mezclado con elementos bíblicos, aparecen extractos de un relato que se ha dado en llamar la ‘Picus-Zeus narrative’. Esta narración cuenta que Cronos era un rey asirio que huyó de oriente para fundar un reino en Italia. Fue seguido por su hijo Picus, conocido también como Zeus. Picus-Zeus tuvo un hijo, Hermes, conocido también como Faunus, que dejó Italia per establecerse en Egipto. Para algunos de los pasajes de Malalas han sido identificados las fuentes. El autor cita a un cierto Butios, un autor al que conocemos muy mal – y en parte gracias a los pasajes de unos *Excerpta Latina Barbari*.<sup>24</sup>

A primera vista, la fórmula de Malalas parece constituir un último anillo en la cadena de las ‘clásicas’ lecturas evemeristas del mito. Pero la apropiación del mito a manos de Malalas constituye una verdadera redacción creativa, con un gusto por la innovación. Para utilizar la expresión de Benjamin Garstad, es una forma de ciencia ficción, en la medida en que elabora un relato ficticio en términos de lo que el auditorio podría considerar verosímil o probable de acuerdo con su experiencia del mundo o según su conocimiento ‘científico’ (en el sentido más amplio de la palabra).<sup>25</sup> En efecto, el relato retoma elementos tradicionales para reelaborarlos y reintegrarlos en una narrativa más amplia.

<sup>23</sup> APOLLOD. 2, 34-42; 45-47.

<sup>24</sup> JEFFREYS 1990, p. 174; GARSTAD 2002.

<sup>25</sup> Cf. GARSTAD 2002, p. 261: “In antiquity [...] science fiction tended to look to the past, rather than the future”.

Juan Malalas empieza el relato de Perseo con una lectura de corte alegorista que entronca con una antigua tradición racionalizante. La concepción de Dánae por medio de la lluvia dorada se traduce en la seducción de la chica gracias a la suma de dinero que Zeus Picus paga por sus servicios a la chica – un elemento de larga tradición en la lírica latina:<sup>26</sup>

ὁ δὲ σοφώτατος Βούτιος, ἱστορικὸς χρονογράφος, ἐξέθετο ὡς ὁ αὐτὸς Πῖκος ὁ καὶ Ζεὺς οὔσαν ταύτην ἐν κουβουκλείῳ παρακειμένῳ τῇ θαλάσσει πολλῶ χρυσῶ πείσας ἠδυνήθη προτρεψάμενος. (Io. Mal. 2, 11, p. 25, ed. Thurn)

“El gran sabio Butios, un cronógrafo historiador, dice que cuando Dánae estaba en su habitación situada junto al mar, Picus, que también es Zeus, la persuadió con la ayuda de una buena cantidad de oro y pudo así seducirla.”

Pero el relato toma un giro inesperado cuando el autor, Malalas (o, mejor dicho, su fuente, Butios), demuestra su capacidad de innovación e introduce un elemento ficticio y novelesco: Zeus Picus instruye a su hijo en el arte de la magia, que Perseo utilizará con la finalidad de practicar un culto ‘místico’ y un sacrificio. Aunque la tradición evemerista pagana había atribuido prácticas de magia a los dioses,<sup>27</sup> el relato transmitido por Malalas explota esta fórmula ficticia y novelesca en un nuevo contexto de polémica religiosa cristiana:

ὁ τούτου πατήρ Πῖκος ὁ καὶ Ζεὺς ἐδίδαξεν αὐτὸν πράττειν καὶ τελεῖν τὴν μαγγανείαν τοῦ μυσεροῦ σκύφους, διδάξας αὐτὸν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ μυστικὰ καὶ δυσσεβῆ πλανήματα. (Io. Mal. 2, 11, p. 25, ed. Thurn)

“Su padre, Picus, que también es Zeus, le enseñó cómo practicar y ejecutar la magia del abominable *skyphos* ‘copa / calavera’,<sup>28</sup> instruyéndolo en todas las místicas e impíos recovecos de ésta.”

A lo largo de su *Crónica*, Malalas introduce el motivo de la fórmula del sacrificio de una virgen una docena de veces. Y este sacrificio suele ir vinculado a la fundación de una ciudad.<sup>29</sup> En efecto, cuando se hace mayor, Perseo se encuentra con una chica virginal, a la que corta la cabeza y practica con ella los ritos místicos que había aprendido de su padre:

<sup>26</sup> HOR., *Carm.* 3, 16, 8 (*conuerso in pretium deo*); OV., *Am.* 3, 8, 29-34; MART. 14, 175. El oro como incentivo y soborno tendría su repercusión en la iconografía del Renacimiento (HAWES 2014, p. 22).

<sup>27</sup> GARSTAD 2002, p. 299. Cf. D.S. 5, 64, 4; 3, 74, 4; 5, 64, 7.

<sup>28</sup> Es incierto el significado de la magia de la copa (σκύφος). En la discusión posterior a mi exposición, Daniel Vallat sugirió una posible influencia, por confusión fonética, con otro término, un objeto que aparece también en este contexto: ξίφος. Sin embargo, lo más probable es que σκύφος esté relacionado con el término en clave utilizado para la calavera en el ámbito de la magia – una palabra que en griego, en los otros contextos, equivale siempre a ‘copa’ (FARAONE 2005, p. 257). Cf. también PACHOUMI 2007, p. 41.

<sup>29</sup> GARSTAD 2005.

καὶ χρηματισθεὶς ἀπῆλθεν ἐν τῇ χώρᾳ τῆς Λιβύης· καὶ κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπήντησε τῷ αὐτῷ Περσεῖ μία παρθένος, κόρη χωρική, ἀγρίας ἔχουσα τὰς τρίχας καὶ ὀφθαλμούς· καὶ στήσας ἐπηρώτησεν αὐτὴν λέγων, Τί σου τὸ ὄνομα; ἢ δὲ εἶπε μετὰ παρρησίας Μένουσα· καὶ κρατήσας αὐτῆς τὰς τρίχας ᾧ ἐβάσταζε λογχοδρεπάνῳ ξίφει ἀπέτεμεν αὐτῆς τὴν κάραν· καὶ λαβὼν ὁ Περσεὺς εὐθέως ἐτέλεσε τὴν αὐτὴν κάραν μυστικῶς, καθὼς ἐδιδάχθη ὑπὸ τοῦ ἰδίου πατρὸς Πίκου τῆς μυσερᾶς μαγγανείας τὴν πλάνην. (Io. Mal. 2, 11, p. 26, ed. Thurn)

“Tras consultar un oráculo, se dirigió a la tierra de Libia. Por el camino una virgen se cruzó con nuestro Perseo. Era una chica de la región, de cabellos y mirada salvajes. Se paró y le preguntó: “¿Cómo te llamas?”. Ella respondió con franqueza: “Medusa”. Y tras agarrarla por los cabellos, le cortó la cabeza con la espada en forma de hoz que blandía. Perseo cogió la cabeza e inmediatamente ejecutó los misterios sobre ella, tal como lo había aprendido de su padre Picus – la astucia de la magia abominable.”<sup>30</sup>

El extracto sobre Perseo en la *Crónica* de Malalas demuestra el vigor y la amplitud de las tradiciones seculares del Helenismo en el oriente griego.<sup>31</sup> Pero sobre todo es un buen ejemplo del vigor mitopoético en relación con el mito clásico. Sobre este mito el autor parece echar una mirada que parece trágica o cómica al lector.<sup>32</sup>

Καὶ μετὰ καιρὸν ἐλθὼν ὁ Κηφεὺς βασιλεὺς κατ' αὐτοῦ ἐκ τῆς Αἰθιοπίας, ὁ πατὴρ τῆς Ἀνδρομέδας, ἐπολέμησεν αὐτῷ· ἦν δὲ ὁ Κηφεὺς ἐκ τοῦ γήρωος μὴ βλέπων· καὶ ἀκούσας ὁ Περσεὺς ὅτι πολεμεῖ αὐτῷ, ὀργισθεὶς πάννυ, ἐξῆλθε κατ' αὐτοῦ βαστάζων τὴν κάραν, καὶ ὑπέδειξεν αὐτῷ αὐτήν· καὶ ὁ Κηφεὺς μὴ βλέπων ἐπέβαινε αὐτῷ ἔφιππος· ὁ δὲ Περσεὺς ἀγνοῶν ὅτι οὐ καθορᾶ, ἐλογίσαστο μηκέτι ἐνεργεῖν τὴν κάραν ἧς κατεῖχε Γοργόνος· καὶ στρέψας αὐτὴν πρὸς ἑαυτὸν προσέσχεν αὐτῇ· καὶ τυφλωθεὶς ἔμεινε ὡσεὶ νεκρὸς καὶ ἀνηρέθῃ. (Io. Mal. 2, 13, p. 28, ed. Thurn)

“Después de un cierto tiempo, el rey Cefeo, el padre de Andrómeda, salió de Etiopía para ir a su encuentro y le declaró la guerra. Cefeo era ciego, habida cuenta su edad proveya. Ante el anuncio de esta declaración de guerra, Perseo montó en cólera, se fue a su encuentro blandiendo la cabeza, y se la mostró. Y como Cefeo estaba ciego se lanzó contra él a caballo. En cuanto a Perseo, éste ignoraba que Cefeo no veía nada y pensó que la cabeza de la Gorgona, que sujetaba en la mano, había perdido su poder. La giró hacia sí para examinarla, pero quedó aturdido, como un cadáver, y murió.”

Parece evidente que Malalas conoce la tradición poética antigua (justo antes de la referencia a Butios, menciona la versión eurípidea del mito de Perseo y

<sup>30</sup> Perseo practica los ritos mágicos con la cabeza, el cráneo, de la chica, lo que parece confirmar que el término σκύφος del texto anterior debe ser entendido como ‘cráneo, calavera’ (cf. *supra*, n. 28).

<sup>31</sup> LIEBESCHUETZ 1995, p. 208.

<sup>32</sup> OGDEN 2008, p. 32-33.

Dánae). Pero no se limita a la codificación y registro de un texto escolar (como sí lo hace el recopilador Zenobio, que reproduce literalmente un pasaje de la *Biblioteca* de Apolodoro); ni se arriesga a la combinación de versiones oscuras y locales de mitos, como pretende Nonno de Panópolis.<sup>33</sup> Malalas desarrolla y amplía aquellos aspectos más novelescos del relato y profundiza en la perspectiva más psicologizante de la figura del héroe.

#### 4. Conclusiones

Podemos sugerir algunas reflexiones finales. Las herramientas de análisis que utiliza Fulgencio atravesarán la Edad Media para llegar al Renacimiento: se ha señalado el peso de las *Mythologiae* en la Edad Media latina. Con Boccaccio la interpretación alegórica de los mitos sigue vigente, llegará hasta los mitógrafos del Renacimiento y tendrá una cierta continuidad hasta el s. XVI. Por lo demás, los análisis evemeristas y alegóricos se retomarán en el siglo XIX, por una serie de razones estudiadas por Glenn Most.<sup>34</sup>

En el oriente griego, las formas de recepción del mito que hemos analizado parecen más fluidas, multiformes y discontinuas. La vía que toma Hipólito, como ha quedado establecido más arriba, es una vía muerta, terminal e improductiva: la *interpretatio christiana* de las constelaciones no logrará, en última instancia, cancelar completamente el cielo pagano. En cuanto a la recepción del mito de Perseo a manos de Malalas, es éste un buen ejemplo de la capacidad plástica del mito y de la facilidad por adaptarse a nuevos contextos culturales como el cristianismo: las nuevas versiones no son errores o aberraciones de ninguna *Ur-story* sino un ejemplo de la vitalidad del mito y de sus formas de recepción desde época arcaica.

#### BIBLIOGRAFÍA

BERZON T. S. 2016, *Classifying Christians: Ethnography, Heresiology, and the Limits of Knowledge in Late Antiquity*, Oakland.

BIONDI F. 2015, *Teagene di Reggio rapsodo e interprete di Omero*, Pisa – Roma.

---

<sup>33</sup> CHUVIN 1991.

<sup>34</sup> MOST 1997, p. 352-353.

- BRISSON L. [1996] 2004, *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Trans. Catherine Tihanyi, Chicago – London.
- BUDELMANN F. – HAUBOLD J. 2008, «Reception and Tradition», in *A Companion to Classical Receptions*, L. Hardwick – Ch. Stray (eds.), Malden-MA, p. 13-25.
- CHUVIN P. 1991, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand.
- CURTIUS E. R. [1948] 1955, *Literatura Europea y Edad Media Latina*. Trad. M. F. Alatorre – A. Alatorre, México.
- FARAONE Ch. A. 2005, «Necromancy Goes Underground: The Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144)», in *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, S. I. Johnston – P. T. Struck (eds.), Leiden – Boston, p. 255-282.
- GARSTAD B. 2002, «The Excerpta Latina Barbari and the 'Picus-Zeus Narrative'» *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 34, p. 259-313.
- 2003, «The Assyrian Hero's Romantic Interlude in Libya: a topos from Virgil in Pisander of Laranda, the Picus-Zeus narrative, and Nonnus of Panopolis», *Eranos* 101, p. 6-16.
- 2005, «The Tyche Sacrifices in John Malalas: Virgin Sacrifice and Fourth-Century Polemical History», *ICS* 30, p. 83-135.
- GUTHMÜLLER B. 2008, «Mythology», in *Brill's New Pauly. Classical Tradition*. Volume 3, M. Landfester – H. Cancik – H. Schneider (eds.), Leiden – Boston, c. 750-770.
- HAWES G. 2014, *Rationalizing Myth in Antiquity*, Oxford.
- HEGEDUS T. 2007, *Early Christianity and Ancient Astrology*, New York.
- HEINZE Th. 2006, «Mythography. Introduction. Latin Antiquity. Late Antiquity to the Present», in *Brill's New Pauly* 9, H. Cancik – H. Schneider (eds.), Leiden – Boston, c. 464; 467-471.
- HERREN M. 2017, *The Anatomy of Myth. The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*, Oxford.
- IGLESIAS R. M. – ÁLVAREZ M. C. 1998, «Los manuales mitológicos del Renacimiento», *Auster* 3, p. 83-99.

- JEFFREYS E. 1990, « Malalas' Sources », in *Studies in John Malalas*, E. Jeffreys – B. Croke – R. Scott (eds.), Sidney, p. 167-216.
- KENENS U. 2012, « Greek Mythography at Work: The Story of Perseus from Pherecydes to Tzetzes », *GRBS* 52, p. 147-166.
- LAMBERTON R. 1989, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley – Los Angeles – London.
- LIEBESCHUETZ W. 1995, « Pagan Mythology in the Christian Empire », *IJCT* 2, p. 193-208.
- MARTINDALE Ch. 2007, « Reception », in *A Companion to the Classical Tradition*, C. W. Kallendorf (ed.), Malden-MA, p. 297-311.
- MOST G. W. 1997, « One Hundred Years of Fractiousness: Disciplining Polemics in Nineteenth-Century German Classical Scholarship », *TAPhA* 127, p. 349-361.
- OGDEN D. 2008, *Perseus*, London – New York.
- PACHOUMI E. 2007, *The Concepts of the Divine in the Greek Magical Papyri*, Tübingen.
- PÀMIAS J. 2014, « The Reception of Greek Myth », in *Approaches to Greek Myth*. Second Edition, L. Edmunds (ed.), Baltimore, p. 44-83.
- PFEIFFER R. 1976, *History of Classical Scholarship. From 1300 to 1850*, Cambridge.
- RIVERS K. A. 2010, *Preaching the Memory of Virtue and Vice: Memory, Images, and Preaching in the Late Middle Ages*, Turnhout.
- SEZNEC J. [1940] 1953, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art*, New York.
- SMALLEY B. 1960, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford.
- SOLOMON J. 2012, « Boccaccio and the Ineffable, Aniconic God Demogorgon », *IJCT* 19, p. 31-62.
- VENUTI M. 2010, « La materia mitica nelle *Mythologiae* di Fulgenzio. La *Fabula Bellerofontis* (Fulg. myth. 59.2) », in *Uso, riuso, abuso dei testi classici*, M. Gioseffi (ed.), Milano, p. 71-90.

WOLFF É. 2010, « Pourquoi un chrétien comme Fulgence s'intéresse-t-il aux mythes ? », in *Mythe et fiction*, D. Auger – Ch. Delattre (éds.), Nanterre, p. 441-450.