

Mite i Miracle en les literatures antigues i medievals

Grup d'Investigació en la
Recepció de les Literatures Clàssiques
GIRLC



FACULTAT DE FILOGIA, TRADUCCIÓ I COMUNICACIÓ
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
14-15 DE DESEMBRE DE 2017



UNIVERSITAT
DE VALÈNCIA



GENERALITAT VALENCIANA
CONSELLERIA D'EDUCACIÓ, INVESTIGACIÓ, CULTURA I ESPORT



Presentació del GIRLC

El GIRLC (Grup d'Investigació en la Recepció de les Literatures Clàssiques) es va constituir com a equip de treball al si del Departament de Filologia Clàssica de la Universitat de València l'any 2008, amb l'objectiu de donar continuació a la tasca realitzada al projecte "Fonts gregues de la literatura catalana medieval (HUM2005/07697)". Des d'aleshores, l'esperit del grup sempre ha vetllat per l'estudi de motius i temes rellevants de les literatures clàssiques i la seua recepció en les literatures posteriors, amb predilecció per la literatura medieval i renaixentista. L'any 2014, el GIRLC, dirigit pel professor Jordi Redondo, va estar inscrit en el registre de grups consolidats de recerca de la Universitat de València i durant els seus anys d'activitat ha rebut de manera regular subvencions de diferents institucions públiques (GVA, UV, MEC, MINECO) per a la realització de les seues activitats científiques, entre les quals es va marcar com a objectiu principal la realització amb caràcter anual d'unes jornades científiques de caràcter multidisciplinar en les quals poder analitzar des de diferents perspectives i camps d'estudi temes literaris d'especial importància a les literatures clàssiques i a la seua recepció.

Per aquesta raó, des de l'any 2008, nou han estat les jornades d'aquest tipus organitzades pel GIRLC, totes elles celebrades a la Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació de la Universitat de València:

- 1) "Les literatures antigues a les literatures medievals" (2008)
- 2) "Herois i sants entre les literatures clàssiques i la tradició literària occidental" (2009)
- 3) "El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals" (2010)
- 4) "El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals II" (2011)
- 5) "Misogínia, pensament i religió a la literatura del món antic i la seua recepció" (2012)
- 6) "Apocalipsi, mil·lenarisme i viatges a l'inframón: d'Odisseu a Bernat Metge" (2013)
- 7) "Bestiaris i metamorfosis a la tradició literària clàssica i la seua recepció" (2014)
- 8) "Omnia vincit amor: la literatura eròtica clàssica i la seua recepció" (2015)
- 9) "Fluids de vida i de mort: l'aigua i el vi a la tradició de les literatures clàssiques" (2016)

Les presents jornades, amb el títol de "Mite i miracle a les literatures antigues i medievals", seran les desenes organitzades pel GIRLC i com en anys precedents tenen com a objectiu proporcionar una visió de conjunt de dos motius literaris tan importants i recurrents com el mite i el miracle.

‘Mite i miracle a les literatures antigues i medievals’ (2017)

El mite constitueix un dels elements primordials del pensament grecoromà en tant que continent de diferents tradicions d’origen culte i popular que seran transmeses i conservades pels textos literaris de l’antiguitat. L’atracció que el mite, entès com l’element definitori de la religiositat grega i llatina, ha despertat en les literatures posteriors fa palesa la seua vigència. El mite ens ofereix un ampli ventall de relats sobre déus, herois i homes on el component sobrenatural té una importància capital. Aquesta presència d’allò extraordinari, de la realització i materialització d’allò que humanament i racional sembla impossible, es mantindrà intacta en època cristiana i en les literatures posteriors. L’essència del mite perdurarà, en conseqüència, en tota la literatura grecoromana d’època cristiana, malgrat el canvi ideològic. Precisament en l’encreuament entre ambdós universos, el grecoromà i el cristià, és on trobem un espai fèrtil per poder endinsar-nos en la recerca de la presència del miracle en el mite i del mite en el miracle, però no de manera exclusiva, ja que el binomi es mantindrà també a la resta de literatures posteriors.

GRUP D'INVESTIGACIÓ EN LA RECEPCIÓ
DE LES LITERATURES CLÀSSIQUES

MITE I MIRACLE A LES LITERATURES ANTIGUES I MEDIEVALS

Dossier informatiu

Ángel Narro & Jordi Redondo¹

Universitat de València

El present dossier té com a objectiu el de fornir una informació bàsica sobre la temàtica de les Jornades científiques *Mite i miracle a les literatures antigues i medievals*, bo i pensant en un destinatari d'interessos preferentment filològics i literaris. Amb aquests materials l'assistent a les Jornades disposarà d'unes referències suficients per a copsar com el mite de les cultures antigues esdevé el miracle de la civilització cristiana.

Per a una definició del mite.

Bona part de la cultura occidental ha utilitzat un discurs concret per referir-se al mite grec: es tractaria, *grosso modo*, d'una mena de relat breu, farcit d'elements meravellosos, que tindria com a objectiu l'anàlisi de la realitat humana; aquesta funció hauria passat més tard a la lògica de la història, la filosofia i la ciència, fent que el mite com a tal quedés reduït a la mera condició de vehicle literari. Altrament dit, la civilització grega hauria estat la primera a superar el simple estadi mític, d'acord amb una evolució que durant molts anys ha estat anomenada *el pas del mite al logos*². Ara bé, l'oposició entre aquests dos termes, μῦθος i λόγος, no és tan neta com ho presentaven els autors del segle XIX i

¹ El present dossier recull extractes de les obres següents: Á. Narro & J. Redondo, "Pròleg", in Á. Narro & J. Redondo (edd.), *Herois i sants a les literatures antigues i medievals* Amsterdam 2011, 3-13; J. Redondo, *Introducció a la religió i la mitologia gregues*, València 2006; J. Redondo, "El pont d'Arta i la mitologia indoeuropea", in C. Padilla & J. Redondo (edd.), *El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals*, Amsterdam 2012, 237-254; J. Redondo, "Sant Vicent i els corbs: la mitologia cèltica a la Crònica de Pere-Antoni Beuter", *Studia Philologica Valentina* 14, 2012, 415-430; J. Redondo, *Alcidamant d'Elea. Discursos i fragments*, Barcelona 2014; J. Redondo, "Myths around the dolphin in Greek religion", in A.R. Fernandes, P. Serra & R.C. Fonseca (edd.), *The Power of Form. Recycling Myths*, Cambridge 2015, 67-89; Á. Narro, *El culto a las santas y los santos en el Oriente tardoantiguo y bizantino*, Madrid 2018 (En preparación). Totes les traduccions són de J. Redondo.

² Vegeu al respecte W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Stuttgart 1966 (= 1940), una monografia esdevinguda famosa, tot i que el pas del temps s'hi ha deixat sentir. La teoria que hi subjau no és exclusiva de Nestle, és clar: l'oposició entre cultures irracionals i racionals, segons que es governin per un sistema de valors organitzat al voltant de principis mítics o lògics, respectivament, es pot llegir en termes ben clars a obres com la de P. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, París 1963 (= 1927).

la primera meitat del XX³. De fet, ambdues paraules són intercanviables a un gran nombre de casos. Heròdot, per exemple, només fa servir el terme *μῦθος* en dues ocasions, ambdues al llibre segon, el que tracta d'Egipte⁴; en canvi, al mateix llibre de les *Històries* llegim fins a quatre voltes l'expressió *ἱερὸς λόγος*⁵, que es pot perfectament superposar al terme consuet –i menystingut– de *μῦθος*. Si els conceptes són si més no parcialment sinònims, no se'ls pot oposar, per tant. I si amb *λόγος* tenim un terme que només el context pot definir, puix que abasta des del concepte de *relat* fins al d'*exposició raonada*, amb Heròdot documentem amb claredat com *μῦθος* equival gairebé exactament al concepte modern, en el sentit de *relat extraordinari*⁶.

La crítica a aquesta anàlisi per part de diversos autors⁷ ha obligat els historiadors del pensament grec a fer un gran esforç metodològic. L'antropologia, l'etnologia, la psicologia i la sociologia han fornint models d'una certa utilitat per a la comprensió del mite grec, però no sempre se n'ha fet una aplicació mesurada. Kirk distingeix el mite de la llegenda i del conte en assenyalar-ne dues característiques bàsiques al primer, ço és, la presència d'elements meravellosos i la voluntat didàctica⁸. Tanmateix, cap de tots dos trets no és exclusiu del mite, per la qual cosa haurem de descartar aquesta proposta. Per la seua banda, Burkert defineix el mite com *un relat tradicional amb una referència secundària o parcial a un element d'importància col·lectiva*, el que en subratlla –a manera d'argument *pro domo sua*– la connexió amb una pràctica o costum social⁹. Una altra aportació és la de Brisson, segons el qual el mite es basa sempre en l'evocació d'un(s) esdeveniment(s) remot(s), no objectivable(s), per la qual cosa és incompatible amb la història, en tant que recerca i interpretació racionals dels mecanismes que han menat la vida dels homes i dels pobles¹⁰. De fet, el rebuig d'Heròdot i Tucídides a l'ús del mite

³ Per a una desqualificació de la utilitat teòrica d'aquesta oposició entre mite i logos, vegeu J.C. Bermejo Barrera, "Mitología clásica y antropología", Bermejo Barrera & Díez Platas 2002, 63-76, pàg. 64.

⁴ Hdt. II 23, 1; 45, 1. A cap dels dos passatges no podríem dir que el context afavoreix una clara connotació de solemnitat i dignitat, com s'esperaria del terme *μῦθος*.

⁵ Hdt. II 48, 3; 51, 4; 62, 2; i 81, 2. A un cinquè passatge, Hdt. II 47, 2 es registra tan sols el substantiu *λόγος*, però el context d'ús fa referència a una narració *sagrada*.

⁶ Cf. A. Hollmann, "Epos as Authoritative Speech in Herodotus' Histories", *HSClPh* 100, 2001, 207-225; 224, a propòsit d'Hdt. II 23, on es diu del mite que *no implica cap prova*.

⁷ Cf. B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid 1965; E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1980; J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona (= París 1973).

⁸ G.S. Kirk, *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona 1985 (= Londres 1970: 37-41. En canvi, Burkert 1991: 33-34 nega que els elements meravellosos siguin consubstancials al mite: *De fet, l'element 'fantàstic' –en el sentit d'«impossible», des del nostre punt de vista– no és pas indispensable ni al mite ni a la faula; no hi ha res d'impossible a 'Hansel i Gretel', una de les faules més conegudes de la col·lecció dels germans Grimm, com tanmateix no n'hi ha res de sobrenatural a la història d'Èdip, més enllà del ben consolidat recurs a un oracle*. No podem estar d'acord sobre aquesta darrera observació, atès que la figura de l'esfinx esdevé absolutament cabdal no només per a la interpretació del mite d'Èdip, ans també per a la seua construcció i evolució, cf. A. Iriarte, "Del tirano como esfinge", *De Amazonas a Ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid 2002, 78-91.

⁹ W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, Roma/Bari 1991 (= *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley/Los Angeles 1979), pàg. 23.

¹⁰ L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, París 1982: 23.

confirmaria aquesta oposició: el mite seria contrari a les nocions de realitat, objectivitat i actualitat. Ara bé, si era així, en quines condicions podria el mite gaudir d'un ressò social? En termes tan genèrics com equívocs, Greimas ha fet una interpretació universalista del mite, que defineix com una forma especial de llenguatge¹¹. Finalment, Hansen recorda com la mateixa labilitat del mite fa que adès ens aparegui com un relat carregat de significació ideològica –religiosa, en primer lloc-, adès com una llegenda o un conte¹².

Els mateixos grecs no ens han llegat cap definició precisa del mite. Ells s'hi referien amb els termes μῦθος, λόγος i ἔπος, que intentarem comentar per separat. Amb el terme μῦθος feien al·lusió a històries dotades d'un component meravellós o si més no extraordinari, sense que importi gens si són protagonitzades per mortals o immortals. Amb el terme λόγος es referien a tota mena de contalles, sovint anònimes, que incloïen les faules d'animals, les dites populars, els rumors propagats entre la gent, però també els mites locals, propis de la tradició d'un determinat territori. Finalment, amb el terme ἔπος al·ludien a les gestes dels herois, font de nombrosos cultes i base del gènere èpic; equivaldria, per tant, al que nosaltres coneixem com a *llegenda* o *saga*, però no en queden exclosos els motius més genuïnament mitològics: intervenció dels déus, fets meravellosos, etc. Els ἔπη no es circumscriuen, per això, al món del passat: el poeta Paníasis d'Halicarnàs en va composar en plena època clàssica i sobre temes de l'actualitat, i el seu contemporani Quèril de Samos també es va dedicar a la creació de poemes èpics, per referir-nos tan sols a dos autors coneguts, celebrats. Cal subratllar el fet que el terme μῦθος, a diferència de λόγος, implica una especial connotació de pertinença a una cultura oral, qüestió que reprendrem més avall.

En plena època clàssica, tant els logògrafs com Heròdot integren el mite dins les respectives concepcions de la historiografia. En contraposició, Tucídides sembla haver estat partidari de bandejar absolutament el mite del relat historiogràfic, mogut per una mentalitat molt allunyada de la influència de qualsevol consideració d'ordre religiós. Però fins i tot a les *Històries* tucidídies alena la influència de nocions irracionals, inaprehensibles per a la raó humana, que determinen i confonen les voluntats de les persones i els grups socials. Pel que fa al valor de veritat de l'un i l'altre, μῦθος i λόγος, en els dos casos és el mateix, almenys a les èpoques arcaica i clàssica. Caldrà arribar a l'època post-clàssica perquè μῦθος adquireixi de mica en mica inequívokes connotacions pejoratives, similars a les que té a les cultures occidentals el terme *faula*, ço és, un sentit expressat també pels termes *fabulació*, *invenció*, i, si el prenem *in malam partem*, *mentida*. Aquesta darrera accepció es registra, per exemple, a Heròdot. Tanmateix, tot i la cura amb què analitzem els usos i funcions d'ambdós termes, la realitat mostra com el paral·lisme que a poc a poc es va anar establint entre l'un i l'altre en va fer, en la pràctica, termes gairebé sinònims. Ultra això, un passatge de Plutarc fa servir el terme πλᾶσμα, ço és, *història literària*, *ficció* –aquest terme arriba a ser emprat per designar la novel·la-, per

¹¹ A.J. Greimas, *Des dieux et des hommes*, París 1985: 19-27.

¹² W. Hansen, "Meanings and Boundaries: Reflections on Thompson's 'Myths and Folktales'", in G. Schrempf & W. Hansen (eds.), *Myth. A New Symposium*, Indiana UP. 2002, 19-28: 22.

al que nosaltres en diem mite, i a aquest mateix text els recopiladors de mites són anomenats λογογράφοι, terme que a l'època clàssica s'aplica als historiadors:

Una crítica als autors literaris: *Perquè no ha semblat acceptable tot això, completament farcit de fabulacions subtils i de ficcions del tot vàcues, com les que els poetes i mitògrafs teixeixen i despleguen com les aranyes, que de si mateixes fan néixer cabdells sense inici ni fi* (Plutarc, *Is. et Os.* 20 (= *Mor.* 358 e-f), trad. J. Redondo).

Una eina metodològica de gran utilitat per a l'estudi del mite consisteix a contrastar-ne l'ús amb les característiques de les cultures orals. Altrament dit, l'oposició oralitat/escriptura ens ajudarà a definir les propietats i funcions del mite. Un dels seus trets –determinant pel que fa a la moderna concepció del mite com a oposat i històricament precedent al logos– el presenta com una creació disorgànica, incoherent, mancada d'una estructura interna que el faci assequible a una anàlisi hermenèutica. L'asistematicitat del mite seria el producte de la mixtura d'elements heterogenis, el que casa amb els procediments propis de les cultures orals. De fet, hi ha una continuïtat entre mite, conte popular i llegenda, fins al punt que només alguns trets parcials permeten d'oposar-los¹³.

La forta vinculació entre mite i llenguatge s'ha vist reflectida al món modern, on Detienne aprecia una nítida separació entre aquells que entenen la mitologia com un vehicle expressiu i els qui hi veuen un mode de simbolització¹⁴. Si el mite és tan sols *un fenomen lingüístic* –són termes de Burkert¹⁵– i no importa gens ni quan va estar creat ni què l'origina¹⁶, sinó tan sols la seua transcendència dins una societat determinada, el coneixement de la mitologia a les cultures antigues sembla força compromès. Una altra opció és la d'associar mite i passat remot, com ho fa Eliade¹⁷. Tanmateix, a la Grècia antiga podem gairebé apreciar com neixen els mites, la utilització dels quals per part de determinades instàncies de poder té lloc ben bé a l'època històrica. No hi ha, doncs, una

¹³ B.B. Powell, *A Short Introduction to Classical Myth*, Prentice Hall 2002, distingeix entre els mites divins, les llegendes i els contes segons que els protagonitzin, respectivament, déus, herois i simples mortals, però aquesta classificació resulta un bon tros equívoca: una mateixa estructura narrativa es pot trobar protagonitzada, alternativament i segons les versions, per personatges de diferent condició.

¹⁴ M. Detienne, "La double écriture de la mythologie entre le *Timée* et le *Critias*", in C. Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce ancienne*, Ginebra 1988, 17-33: 31: *Des de Lévi-Strauss i Georges Dumézil (...) hi ha essencialment dues formes de percebre la mitologia i, doncs, d'analitzar-la. Bé com un gènere narratiu, un domini organitzat per certs modes de narració. O bé com un sistema de representació que sobrepassa sempre el gènere narratiu d'un aspecte concret de la mitologia.* Cf. G.S. Kirk, *op. cit.*: 291-293, on relaciona l'origen i desenvolupament del mite dins el marc del relat tradicional, i Burkert 1991: 4-5.

¹⁵ W. Burkert, *op. cit.*, pàg. 4.

¹⁶ W. Burkert, *op. cit.*, pàg. 5.

¹⁷ M. Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York 1959; *Myth and Reality*, New York 1963: 5.

correspondència entre mite i passat remot, almenys pel que fa a la civilització grega antiga.

Les característiques del mite a la cultura grega.

La universalització del mite com a construcció ideològica pròpia de la totalitat de les cultures no suposa que no hi hagi diferències entre aquestes. El mite que ens presenta la Grècia antiga exigeix per al seu estudi la consideració de determinades característiques, com ara la fixació del corpus mític pangrec per part dels poetes, o la influència de les civilitzacions prehel·lèniques de la Mediterrània oriental, les semítiques, les del Creixent Fèrtil i l'egípcia sobre la tradició indoeuropea. Però aquest tema, complex com és, requereix una anàlisi molt acurada¹⁸.

Ja més amunt hem indicat la forta interrelació entre mite i oralitat. Però això no ens haurà de dur a concloure que la cultura escrita representa la fi del mite. Ben al contrari, la pervivència del mite esdevé mercès a la intervenció de la literatura, que almenys al cas de la Grècia antiga se'ns mostra com a dipositària de dues importants funcions: en primer lloc, l'elaboració dels cànons mítics, o, dit en d'altres termes, la fixació de les antigues històries mitjançant no només una codificació literària, ans també una d'ideològica, que subratlla i afaïçona els vincles de poder entre els diferents personatges; segonament, l'organització d'un corpus mitològic pangrec, que garantís la cohesió de territoris políticament independents, de manera semblant a com ho feien els concursos atlètics i els oracles.

Un dels trets més notables de la producció mítica grega consisteix en la seua antiga catalogació per part d'Homer i Hesíode, fins al punt que van estar considerats per les generacions posteriors com a mestres del poble grec i inventors dels noms i les històries de les divinitats (Hdt. II 54). Tot i amb això, s'ha de parar compte en el fet que al si de la cultura grega el mite ha tingut una forta incidència social des de l'època arcaica: no es tracta pas d'una mera creació artística, deguda al talent d'un(s) autor(s) literari(s); respon, ben al contrari, a una dilatada tradició, compartida amb molts altres pobles, inclosos alguns de no indoeuropeus, i s'insereix dins les pràctiques quotidianes de la societat grega.

El terme grec μῦθος és de difícil i imprecisa etimologia, més encara en no tenir cap relació amb qualsevol altra arrel dins el conjunt de la família indoeuropea –els termes cognats en grec són tots ells derivats–¹⁹. Però el sentit més antic que li podem atribuir,

¹⁸ Vegeu, p.e., M. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1968, pp. 80-92 i 152-159, sobre els presumptes antecedents orientals dels mites d'Io i Cadme, respectivament. Una crítica contundent es llegeix a J.C. Bermejo, *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Madrid 1980: 33 ss., cf. pàg. 52: *La interpretació de M. Astour es basa, en primer lloc, en el desconeixement de la tradició beòcia originària, per la qual cosa careix de validesa, i en segon lloc en un mètode d'anàlisi consistent en la descomposició d'un mite en episodis, arbitràriament seleccionats per l'autor, i en la cerca de paral·lels aïllats a les diferents mitologies del Pròxim Orient.*

¹⁹ H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch I-III*, Heidelberg 1960-1972: II 310, on segueix d'altres autors –August Fick, Georg Curtius, Alois Walde, Julius Pokorny–, accepta un origen popular sobre

d'acord amb els textos que en donen testimoni, és el de *relat*, i els referents homèrics són a aquest respecte molt precisos, en tant que el doblet μῦθος/ἔπος funciona amb una gairebé perfecta oposició privativa: mentre que un terme, ἔπος, expressa la materialitat de la paraula, alhora que el seu eco social, l'altre, μῦθος, expressa el sentit del missatge. Més endavant, però, el terme μῦθος adquireix un sentit més restringit, en passar a designar el tema d'un relat de ficció, i en especial d'un de caire literari, fins a l'extrem d'equivaldre a *argument d'un drama*²⁰. És aquest el sentit que té el terme *mite* a les cultures modernes, i que registrem ja a l'època clàssica, a Píndar²¹.

Les mitografies de l'època imperial.

Les mitografies de l'època imperial palesen uns orígens i funcions molt diversos de les de les èpoques clàssica i hel·lenística, pel fet que la comprensió dels antics relats mítics era ja desproveïda de tota autèntica emoció religiosa. Ben al contrari, els motius mitològics s'encabien dins una sèrie d'àmbits que van des de la cultura literària –segons que els trobem a les seccions retòriques de la novel·la o el drama– fins a un didacticisme d'escasses pretensions, recolzat en l'autoritat de la tradició mítica com a recurs²². Causa important per a aquest canvi es deu al fet que, al llarg dels segles I i II d.C., tant Homer com els mites en general varen estar objecte d'una més intensa crítica per part dels alexandrins i dels estoics.

l'onomatopeia μῦ, amb l'afegit del sufix *-θος. P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, París 1979 (= 1933): 368 nega la productivitat d'aquest sufix en grec, però accepta *grups de termes populars i tècnics composts amb un sufix -θος*. Per consegüent, l'única evidència al nostre abast són un grapat de termes d'origen mediterrani, o d'etimologia indoeuropea imprecisa (vegeu-ne l'elenc a P. Chantraine, *op. cit.*: 366-368), proveïts d'una terminació que no sembla funcionar com un autèntic sufix.

²⁰ Aristòtil es mostra deliberadament ambigu en fer servir totes dues accepcions, relat/trama dramàtica, cf. D. Lanza, "Redondances de mythes dans la tragédie", in C. Calame, (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988, 141-149, pàg. 141: *D'una banda, mûthos significa el 'relat tradicional', transmès mitjançant els poemes i els discursos, i ben conegut per a la major part del públic. Amb aquesta significació podem perfectament traduir mûthos per 'mite'. D'altra banda, mûthos significa 'la intriga', la combinació d'esdeveniments que constitueixen la matèria del poema o la tragèdia, allò que dona a la tragèdia el seu caràcter essencial, allò que en pot garantir la unitat. Aquesta ambigüitat té un paper fonamental al si de l'estratègia teòrica de la Poètica: la unitat del poema s'identifica amb la del seu mûthos.*

²¹ Cf. G. Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore 1990, 65-68 i 423-428, a propòsit de P. Ol. I 29-30 i N. VII 23-25, on el terme μῦθος s'oposa a ἀλήθεια, veritat. Nagy defensa que per mite s'entén, a la poètica pindàrica, aquella versió particular, local –o d'autor, hi afegiríem nosaltres– d'un relat que en la seua versió genèrica, panhel·lènica, adquireix el ple valor de veritat.

²² Ho explica molt bé F. Cuartero, *Parteni de Nicea. Dissorts d'amor*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1982: 31: (...) *Les llegendes, en mans de Parteni o dels autors que li han servit de fonts, s'han 'secularitzat': de mites etiològics o exemplars, han esdevingut històries 'romàntiques' que tenen com a únic ressort la complexitat de la condició humana. Dels personatges, sovint herois fundadors o epònims, personatges il·lustres del mite o de la saga o divinitats menors, només interessa el vessant purament humà, que, per una reacció imprevisible i forassenyada, pot dur-los a enfrontar-se amb la norma social o religiosa.*

La religió i la mitologia esdevingudes matèria artística; un exemple de la novel·la: *Tot recorreguent, doncs, la resta de la ciutat, i observant amb detall les ofrenes, veig exposat un quadre de la terra i la mar. El quadre és el d'Europa. La mar, la dels fenicis. La terra, la de Sidó. A terra ferma hi ha un prat i un ball de donzelles. A la mar nedava un toro, i damunt del seu llom seia una bella donzella, que feia rumb cap a Creta damunt del bou. El prat estava coronat amb tot de flors; una formació d'arbres i plantes es barrejava amb elles; els arbres eren espessos, els pètals eren del tot atapeïts; les branques s'agafaven amb les fulles i el teixit de les fulles esdevenia sostre de les flors. El pintor va dibuixar una ombra sota els pètals; davall, al prat, el sol discorria suaument aquí i allà, en la mesura en què l'artista va obrir el sostre tupit de la cabellera de fulles. Un mur circumdava tot el prat. Dins d'aquest coronament de sostres es trobava el prat. Les flors verdes, el narcís, les roses i la murta, brollaven en fila sota els pètals de les plantes. L'aigua s'escolava pel centre del prat del quadre, una part en sorgia de davall la terra, i una altra en regava flors i plantes. Estava pintat un jardiner amb una aixada, ajupint-se vora un cavalló, obrint el pas al corrent.*

(...) Al voltant del toro ballaven els dofins, jugaven els Amors; hauries dit que n'estaven pintats fins i tot els moviments. Eros arrossegava el bou. Eros, un nen petit, estenia les seues ales, s'ajustava la faretra, dominava el foc; llampeguejava com mirant cap a Zeus i somreia baixet, com si es rigués d'ell mateix, perquè per causa d'ell va tornar en bou (Aquil·les Taci, Leucipe i Clitofont, I 2-13, trad. J. Redondo).

L'obra de Palèfat, transmesa amb el títol *Sobre fets increïbles*, arrenca probablement d'un escrit compostat dins l'escola peripatètica, cap a finals del segle IV a.C. El text actual seria un epítom, versió abreujada d'una de molt més extensa, però diverses raons fan pensar que en realitat el que ara llegim és una barreja de fonts diverses. Tan sols el proemi i les primeres sis seccions podrien derivar directament de l'obra del Palèfat deixeble d'Aristòtil. La major part del text d'aquest *Sobre fets increïbles* s'ha de situar dins una cultura religiosa molt més tardana, dins l'època imperial. L'opuscle, menys travat en la seua actual redacció del que hauria estat la conservació de l'obra original, només s'até a les exigències d'una explicació racional dels mites als relats que van de l'1 al 6, més els numerats com a 28, 30, 31 i 38; fins i tot la secció final, amb els relats que van del 46 al 52, presenta el continguts mítics sense fer-hi la més mínima atenuació. Malgrat la incoherència del conjunt, l'opuscle reuneix dins un sol text les opcions a l'abast de la mitografia a l'època imperial, i confirma l'àmplia difusió de què gaudien aquestes obres.

La mitologia, esdevinguda objecte de recerca científica: Vet aquí el que he escrit sobre les històries increïbles. D'entre els homes, els més crèduls accepten tot el que els diuen perquè no els preocupa la filosofia ni la ciència, però els qui de natural són més desperts i astuts desconfien que, d'això, n'hi hagi res de cert.

(A mi em sembla que tot el que conta ha passat realment, ja que no s'explica que sorgeixin de manera espontània els noms i les narracions. Per tant, primer s'esdevingué el fet i després se'n va parlar). Tots els fets imaginaris i totes les figuracions que diuen que van passar en altres temps, si no continuen existint, no són reals. Perquè allò que en altres temps va existir, si ara existeix encara, sens dubte perviurà. És per això que no em canso de lloar els escriptors Mèlit i Lamisc de Samos que diuen: 'El que fou des del principi encara perdura avui i continuarà existint'.

És cosa innegable, tanmateix, que els poetes i logògrafs han transformat certs esdeveniments en les coses més increïbles i sorprenents per astorar la gent. Però sé molt bé que és impossible que tot això hagi passat com expliquen; ara, si aquestes coses no haguessin succeït, no en parlaria ningú. Pel que fa a mi, he visitat molts països i m'he assabentat pels vells del que havien sentit dir arran d'aquests esdeveniments. Així doncs, em limito a referir el que per ells he esbrinat. Jo mateix he vist cada contrada tal i com és, i això ho he escrit, no tal com ho expliquen, sinó més aviat anant-hi i indagant-ho personalment (Palèfat 52-53 proemi, trad. E. Roquet, *Palèfat. Històries increïbles*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1975).

Cap al segle II d.C. o els inicis del III es data l'opusclet titulat *Col·lecció de metamorfosis*, d'Antoní Liberal. El propòsit d'Antoní es limita a assolir l'entreteniment dels seus lectors, tot allunyant-se de qualsevolga pretensió científica o assagística. De forma semblant a Pausànies, l'autor es mostra atret per una tradició mitològica d'origen popular, a la qual suma un no pas curt nombre de fonts literàries clàssiques i postclàssiques –Hesíode, Cal·límac, Apol·loni, Nicandre, etc.-. L'ús de tècniques narratives manllevades a la faula i la novel·la indiquen prou bé l'ampla difusió per a la qual estava pensada l'obra.

Una altra obra ens ha estat trasmesa dins els escrits de Plutarc. Es tracta de l'opusclet titulat *Sobre el nom de rius i muntanyes i sobre tot el que s'hi troba*. Aquí la temàtica mitològica ha estat clarament supeditada al simple objectiu d'entretenir un públic poc exigent en matèria religiosa, interessat tan sols per les històries d'amor de final malaurat, protagonitzades per una bella i dissortada heroïna. Una línia semblant és la dels *Catasterismes* compostats per un autor desconegut que coneixem com a Pseudo-Eratòstenes, i que va estar reprès per dos mitògrafs llatins de gran influència a l'època medieval, el Pseudo-Higini i Ovidi. En canvi, l'opusclet titulat *Sobre percepcions auditives prodigioses*, falsament atribuït a Aristòtil, aboca a una altra mena d'utilització dels motius mítics, en el sentit de fer-ne simples històries meravelloses.

Els relats prodigiosos comparteixen molts trets formals i de contingut amb les narracions mitològiques. Obres com ara la *Vida d'Apol·loni*, el *Llibre de Dictis*, el *Llibre de Dares* i la *Història d'Alexandre*, entre d'altres, varen llegar a la literatura medieval europea temes de gran fortuna. El conte meravellós i el relat paradoxogràfic també s'adscriuen a aquesta literatura de ficció, aparentment composta tan sols per a assolir

l'entreteniment del lector, però que no està desproveïda d'una no gens innocent càrrega ideològica. N'és un bon exemple la *Vida d'Apol·loni de Tiana*, obra atribuïda al sofista Filòstrat –autor del segle III d.C.- i configurada per un seguit de contes meravellosos esquitxat per la narració dels miracles operats pel protagonista, que exorcitza individus posseïts pel dimoni, guareix malalts incurables o posa fi a les plagues i als terratrèmols. Trets semblants es registren a sengles obres de Porfiri, també al segle III, la *Vida de Plotí* i la *Vida de Pitàgores*²³. Amb aquests textos paradoxogràfics trobem el contraexemple de l'hagiografia cristiana; a una banda i una altra, tanmateix, perviuen els perfils dels antics déus i herois.

Un dels trets característics d'aquesta literatura mitogràfica rau en l'interès per les metamorfosis. La transformació d'un mortal en quelcom de diferent –animal, planta, pedra; canvi de sexe- no és pas desconeguda per a la Grècia arcaica, com ho testimonien els casos de metamorfosi registrats als mites i a la literatura. Al mateix Homer, les històries de Proteu i de Níobe ho fan ben palès Vegem-ne com a exemple aquesta darrera:

La metamorfosi de Níobe a Homer: *També es va recordar del menjar Níobe, la de bella cabellera. A ella, se li van morir dotze fills al seu palau, sis noies i sis nois a la flor de la joventut. Amb el seu arc d'argent els hi va matar Apol·lo, enfadat contra Níobe, i també Àrtemis, que es complau amb les sagetes, perquè Níobe es va comparar amb Leto, la de galtes boniques. Deia que Leto només havia infantat dos fills, i, en canvi, ella n'havia tingut molts. Aquells, però, encara que només eren dos, van matar tots els altres. Durant nou dies van romandre estesos damunt la seva sang. No hi havia ningú per a enterrar-los, ja que el Crònida havia convertit la gent en rocs. Quan va arribar el desè dia, els déus Urànides els van enterrar. Níobe es va recordar del menjar, després d'haver-se cansat de vessar llàgrimes. I ara, en algun lloc entre les roques, a les muntanyes solitàries, al Sípil, on diuen que hi ha els estatges de les nimfes, que saltironegen a les ribes de l'Aqueloos, allí Níobe, convertida en pedra per voluntat dels déus, pateix les seves afliccions* (Homer, *Ilíad* XXIV 602-617, trad. J. Alberich, *Homer. La Ilíada*, Barcelona 1996).

Fins a quin punt l'interès de la cultura postclàssica per la metamorfosi respon a una realitat social multiforme i canviant tothora i arreu, és una qüestió la contestació de la qual s'ha d'encabir dins el làbil marc de les hipòtesis. Però sembla evident que l'explicació no s'ha de cercar ni al pla de l'estètica ni al de la tradició literàries, ans al si del context social on conflueixen els estímuls dels creadors i dels seus receptors.

²³ Composats al segle II d.C., els *Discursos sagrats* d'Eli Aristides forneixen un model biogràfic per a aquest gènere de l'hagiografia.

La transició entre la cultura antiga i la cristiana

La religiositat hel·lenística comprén una sèrie de creences i de pràctiques que afermen els lligams establerts entre l'individu i la divinitat i produeixen la freqüent intervenció directa en la vida del fidel. La comunicació pot arribar a esdevenir, fins i tot, la identificació amb el mateix déu. Es produeix, doncs, una autèntica inversió de valors, on mortals i immortals comparteixen una sola dimensió espacial i temporal, de forma que el contacte entre ambdós no queda restringit a l'acció mitjancera d'uns pocs; ben al contrari, al món hel·lenístic assistim a la proliferació de testimonis de l'obra salvífica dels déus, que actuen per la via dels miracles –θαύματα–, les aparicions –ἐπιφάνειαι– i els oracles, únic element ja present a la religió de l'època clàssica, però que ara es popularitza a gran escala. La novel·la, el gran gènere literari de l'hel·lenisme, ens documenta a bastament la importància d'aquests fenòmens. Un element cabdal dins aquest procés està constituït pels ritus místics. Paradoxalment, aquest atansament d'immortals i mortals sembla haver-se produït a costa de la total subjecció dels segons a l'albir dels primers²⁴.

Tradició clàssica i cristianisme.

El neoplatònic Filó va construir la imatge de déu a mitges entre la tradició hebrea i la teoria neoplatònica, no exempta tampoc de l'aportació de l'estoïcisme²⁵. Se n'ha de destacar la seua influència sobre part del Nou Testament, com ara l'*Evangelí de Joan* i la *Carta als Hebreus*.

Del neoplatonisme han passat al cristianisme conceptes cabdals per a la teologia d'aquest darrer²⁶: la concepció de la Santíssima Trinitat, per exemple, deriva de la percepció del nombre tres com a realitat closa i perfecta, elevada pels pitagòrics a la categoria de principi espiritual i religiós; passa a Plató, que hi dedica un fefaent comentari a la seua carta segona (Pl. *ep.* II 312e); la reprèn Filó, el gran introductor del neoplatonisme en els cercles hebraics; la retrobem a l'ahora neoplatònic i neopitagòric Numeni d'Apamea, primer autor en què llegim la referència explícita als tres déus, un dels

²⁴ F. van Straten, "Images of gods and men in a changing society: Self-identity in Hellenistic religion", in A. Bulloch et al. (eds.), *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic world*, Berkeley/Los Angeles/Londres 1993, 248-264: 263-264.

²⁵ Phil. *De Opificio mundi*. Vegeu al respecte el capítol "Filón de Alejandría", a J. Montserrat i Torrents dels Prats, *Las transformaciones del Platonismo*, Bellaterra 1987: 37-51.

²⁶ Cf. Montserrat i Torrents dels Prats, *op. cit.*: 80-81: *El dogma trinitari cristià és vessat dins els motllos platònics per tal d'assolir alguna mena d'explicació racional. No hi tenia, en realitat, cap més alternativa. L'aristotelisme era parc en teologia i no ofería prou distincions entre els intel·ligibles per a fonamentar la triplicitat de formes divines. L'estoïcisme hagués donat lloc a una teologia de caire sabel·lianista, on una sola potència divina es presentés sota diferents aspectes o denominacions. Només el platonisme ofería la constitució d'un món transcendent o plural i articulat, i a això es va atènyer la primera especulació cristiana.*

quals el déu original, mentre que els altres dos governen el món²⁷; se n'ocupa Orígenes entre els seus textos soteriològics; també Plotí tracta a bastament aquesta teoria, que a través de l'*Evangelí de Joan* arriba a Sant Agustí, el qual hi fa una sola modificació important, en fer tots tres déus iguals en tot: majestat, antiguitat i jerarquia. D'altres teories platòniques en què el cristianisme va aprofundir, fent-hi a voltes tan sols lleus matisacions, són les de la immortalitat de l'ànima, la ciutat ideal i l'existència dels àngels²⁸.

A la minúscula vila de Kariès, que fa de capital d'un estat europeu oblidat, l'Estat Monàstic de la Muntanya Sagrada, al braç oriental de la península de la Calcídica, l'església principal, Πρώτων, aixopluga al seu incomparable interior una sèrie de meravelloses pintures murals bizantines obra cap a l'any 1290, tot just abans de la invasió catalana, del mestre Manuil Pansèlinos. Una d'elles mostra, amb llegenda inclosa perquè la identificació no ofereixi cap dubte, Sant Mercuri, cobert no pas amb l'elm que hauria d'acompanyar la seua armadura de soldat, sinó amb un barret de viatger, el πέτασος antic d'ala ampla, rematat amb unes ales. Aquest element representa de manera inequívoca el déu Hermes, el Mercuri llatí. Per raons d'espai no ens entretindrem a comentar la transformació d'Hermes en un sant de característiques bèl·liques, a l'estil de Sant Jordi o Sant Demetri. El que ara ens interessa és el trànsit operat des de la religió i la cultura antigues fins a la cristiana, i que no es limita al pla de la iconografia, a la mera representació plàstica. Ben al contrari, junt amb el simbolisme dels antics déus i herois, les funcions a què eren associats continuen més o menys senceres dins el culte als sants.

La bibliografia sobre la qüestió ha crescut força els darrers anys. A l'interès inicial per la mera problemàtica religiosa –àmplia i pregonada com és, tot sigui dit– ha seguit un estudi de caire més versàtil, que abasta la història de l'art, la sociologia i l'antropologia, i, com no, la literatura. A les monografies de temps enrera, com ara les de Pfister, Farnell i Lasso de la Vega²⁹, hem d'afegir a dia d'avui un bon seguit de nous estudis, com ara els de Brown, Ackley, Benko, Davis i Head³⁰. Tot plegat, la figura mateixa de l'heroi i sant, i

²⁷ Sobre la naturalesa de la tríada divina a Numeni, cf. Montserrat i Torrents dels Prats, *op. cit.*: 63: Numeni (...) desdobla el seu Segon Déu en 'un Segon i un Tercer', és a dir, en una Ànima del Món intel·lectual unida encara a l'Intel·lecte superior i una Ànima del Món ja en contacte amb el mitjà espacial o matèria. Ambdues, tanmateix, configuren l'únic subjecte del Déu Demiürg. N'hi ha en realitat, doncs, dos Déus, per bé que nocionalment se'n puguin distingir tres. D'aquesta manera, Numeni salva la seua pròpia llibertat discursiva i alhora respecta una venerable tradició platònica.

²⁸ Sobre els àngels cristians com a hereus dels démons grecs, vegeu F. Cumont, "Les anges du paganisme", *RHR* 72, 1915, 159-182; P. Boyancé, "Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine", *RPh* 61, 1935, 189 ss.; M. P. NILSSON, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid 1970², 204-209. Paltó se'n va ocupar diverses voltes, cf. *Simposi* 202 e, *Fedó* 107 c-d, *Timeu* 90 e, *Política* 271 d, *República* 617 e, *Lleis* 712-714, on els assigna les funcions de protegir els individus –i fins i tot les ciutats–, inspirar-los el bé -o el mal, si es tracta del démon dolent–, acompanyar-ne l'ànima fins a l'Hades, etc.

²⁹ Friedrich Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen 1909-1912, i *Götter- und Heldensagen der Griechen*, Heidelberg 1956; Lewis Richard Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921; José Sánchez Lasso de la Vega, *Héroe griego y santo cristiano*, La Laguna 1962 (= *Eroe greco e santo cristiano*, Brescia 1968)..

³⁰ Peter Robert Lamont Brown, *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981; Gloria Ackley, *The Cult of the Saints: some Aspects of Its Birth and Evolution From the Early Christian Period to the Middle Ages*, Hunter College 1986; Stephen Benko, *The Virgin Goddess:*

els corresponents conceptes d'heroisme i santedat, s'han modificat substancialment al llarg dels darrers decennis. Ara no subscriuríem la teoria de Lasso, inevitablement deutora de la seua visió catòlica de la qüestió, conforme el màrtir cristià està definit per una fe tossuda i cega, entestada a no fer cap concessió a la racionalitat³¹.

La noció de continuïtat és de llarg un dels indicadors més estables dins del procés de transformació d'herois a sants. I aquesta continuïtat implica que els antics herois comptaven també amb els pressupostos de la historicitat i la proximitat a les divinitats protectores. Tenim un exemple prou clar en la transformació de les antigues festes anyals en commemoració d'un heroi o heroïna i situades a un santuari local concret, panhguvreiç, en el que la litúrgia cristiana ha transformat en una celebració universal, configurada com a dia del sant o santa dins un calendari ritual compartit, el santoral. És a dir, la transformació del culte s'ha operat en el pla geogràfic per mera extensió de la ubicació dels actes rituals, però els eixos principals –connexió amb un indret representatiu de la figura santificada; continuació de la identificació dels creients amb el testimoni del sant; reparació, si escau, de les ofenses infligides al sant per part de la comunitat o dels seus dirigents; preservació d'un espai sagrat on eventualment poden tenir lloc prodigis d'algun tipus: curacions, manifestacions oraculars, transformacions, etc.; acompliment d'uns rituals específics en relació amb la llegenda del sant homenatjat- són ben bé els mateixos.

Mite i miracle entre cristianisme primitiu i cultura bizantina

Dins d'aquesta relació entre l'heroi i el sant cristià el miracle esdevé el gran tret característic i diferenciador del segon. Als *Evangelis* apareixen diversos miracles operats per Jesús que funcionen bàsicament en dues direccions principals: guariments – possibilitat de resurrecció inclosa– i control sobre els elements. Basta recordar la tornada a la vida de Llätzer o l'episodi de les noces de Canà per aportar un exemple de cadascun dels dos grans tipus de θαύματα cristians, en el sentit més estrictament etimològic del terme. El miracle, doncs, forma part ineludible de la personalitat d'un sant, la construcció del qual no només es farà en base a diferents semblances amb herois i déus de l'antiguitat, ans també a una certa *imitatio Christi* present en l'origen i el desenvolupament del discurs hagiogràfic cristià en figures tan dispars com els màrtirs, els ascetes, els eremites, els bisbes, les verges o les monges.

Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology, Leiden 1993; Stephen J. Davie, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001; Thomas Head, *Hagiography and the Cult of Saints; The Diocese of Orleans, 800-1200*, Cambridge 2005. Cal afegir-hi també els volums col·lectius de James Howard-Johnston & Paul Antony Hayward (edd.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford 1999; M.J. Cormack (ed.), *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, Oxford 2001, 39-57. Fora del món grecolatí stricto sensu, val a ressenyar la monografia de Theofried Baumeister, *Martyr Invictus: Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung im der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche: Zur Kontinuität des Aegyptischen Denkens*, Münster 1972.

³¹ J. S. Lasso de la Vega, *op. cit.*, pàg. 69.

Aquesta imitació de la trajectòria vital o, més aviat, de comportaments propis de Jesús, es podrà manifestar en sentits diferents, segons la idiosincràsia del personatge en qüestió. Tanmateix, per a l'adquisició definitiva de la santedat i, més encara, per a la seua consolidació dins de la tradició religiosa, el miracle és un requisit indispensable. Ja des de l'època del cristianisme primitiu la realització de miracles forma part de les tasques habituals del sant. Als *Fets apòcrifs dels apòstols* les històries sobre la missió evangèlica dels acòlits més destacats de Jesús, que continuen la línia narrativa marcada pel llibre canònic dels *Fets*, estan farcides de diferents episodis de caràcter taumatúrgic en què els apòstols son capaços de resucitar, guarir malalts i controlar els elements³². I aquesta mateixa δύναμις es mantindrà intacta als diferents models de santedat presents en tota l'època bizantina, des del segle V al XV, amb moments, això, sí, de major o menor esplendor.

La importància del miracle en el Imperi Romà d'Orient dona com a resultat l'aparició d'una rica literatura sobre la qüestió, que ve de la mà de la consolidació, configuració i evolució del culte als sants en Bizanci. Dins d'aquesta literatura especialitzada en la vida i els fets dels sants, els dos gèneres més destacats en són la biografia –normalment βίος o βίος καὶ πολιτεία al títol– i la recopilació de miracles (θαύματα), donant com a resultat la vida i miracles del sant i, en definitiva, el seu dossier complet, una obra bimembre que mostra, d'una banda, el model vital del sant en tant que conducta a imitar, i d'altra, la seua capacitat benefactora. La narració de miracles es converteix, així, en un dels motius capitals del discurs hagiogràfic i podrà aparèixer insertada en la vida del sant o en textos independents com les recopilacions abans esmentades³³.

Aquestes col·leccions de miracles són, sense dubte, la millor prova la importància religiosa, culual i social del θαῦμα en la cultura tardo-antiga i bizantina³⁴. En tot el període del imperi, deu segles en total, compten al voltant d'una cinquantena de textos d'aquest tipus ³⁵, normalment en estreta connexió a santuaris situats en punts estratègics o en vies de peregrinació. La primera gran eclosió en la producció d'aquestes col·leccions la trobem en època tardo-antiga, concretament entre els segles V-VII, moment de vertiginosa construcció de monestirs per tot l'Orient i de substitució de temples pagans per cristians a colp d'edicte imperial. D'aquesta època daten algunes de les col·leccions de miracles més importants, aquelles que, en realitat, proporcionaran els motlles sobre els quals construir aquest tipus de document hagiògrafic, regit per una sèrie d'exigències de

³² S. Grau & Á. Narro, "Vidas de filósofos y Hechos apócrifos de los apóstoles: algunos contactos y elementos comunes", *Estudios Clásicos* 143, 2013, 65-91 (esp. 79-81).

³³ S. Efthymiadis, "Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)", in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, Burlington 2004, 103-142.

³⁴ Á. Narro, "Los beneficiarios de las curaciones de los santos en las primeras colecciones de milagros bizantinas (siglos IV-VII)", *RET* 5, 2015, 89-109.

³⁵ S. Efthymiadis, "Greek Byzantine Collections of Miracles. A Chronological and Bibliographical Survey", *SO* 74, 1999, 195-211.

caràcter retòric i de motius recurrents –al igual que les vides de sants³⁶– que permeten la seua anàlisi en termes de ‘gènere’³⁷.

Aquestes col·leccions estan integrades per una quantitat variable de miracles independents atribuïts al sant i relacionats normalment amb el seu santuari que són lligats per l’hagiògraf temàticament segons el tipus de miracle, el tipus de personatge que rep l’assistència del sant o per causa d’altres criteris segons les diferents col·leccions. En general, la major part de miracles d’aquestes recopilacions recullen la curació de malalties per part del sant en qüestió. En aquest sentit, l’antic ritual de la *incubatio*³⁸, pràctica d’arrels hel·lenístics adaptada a les necessitats de la nova religió que suposa la curació del sant gràcies a una aparició seua en somnis al pacient que es decidia a passar la nit al seu santuari, té una especial rellevància en santuaris com els de Tecla a Selèucia³⁹, Cir i Joan a Menute⁴⁰, molt a prop d’Alexandria, o Cosme i Damià⁴¹ i Artemi⁴² a Constantinopla. Alguns d’aquests sants, de fet, només ostenten la capacitat curativa entre les seues facultats miraculoses, aspecte que ja Delehayne va destacar en dividir en *saints guérisseurs* i sants capaços de fer, a més, altres miracles entre els protagonistes d’aquestes col·leccions de miracles del primer període d’època bizantina⁴³. A més, alguns d’aquests sants, cas d’Artemi, s’especialitzen en algun tipus molt concret de dolència, com ara les de caire testicular.

D’altra banda, un altre tipus d’intervenció miraculosa molt recurrent és la protecció del sant en favor d’algun personatge de la comunitat a la qual protegeix o, fins i tot, a tota la comunitat. En aquest tipus de miracles s’exposa una situació bèl·lica límit en la qual la ciutat apareix assetjada per pobles enemics vinguts des de llocs diferents, segons el cas. L’extrem de la situació reclamarà l’assistència divina del sant o santa patrona de la ciutat que, per tal de poder acabar amb el setge, guiarà la intervenció militar contra els enemics infundint ànims, coordinant les operacions o directament fent ús de l’espasa. Tot i que aquest tipus de miracles poden aparèixer en escenaris protegits per qualsevol tipus de sant, el més habitual és que el sant que tinga aquesta habilitat siga un dels anomenats

³⁶ Th. Pratsch, *Der hagiographischen Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin & New York 2005.

³⁷ Á. Narro, “Tópicos retóricos de las primeras colecciones bizantinas de milagros (θαύματα)”, *Estudios Clásicos* 151, 2017, 93-121

³⁸ L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig 1900; M. López Salvá, “El sueño incubatorio en el cristianismo oriental”, *CFC* 10, 1976, 147-188; G. Sfameni Gasparro, “Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli: Ciro e Giovanni a Menouthis e Tecla a Seleucia”, *Hormos* 9, 2007, 321-343; R. Teja, “De Menute a Abukir. La suplantación de los ritos de la *incubatio* en el templo de Isis en Menute (Alejandría)”, *Ilu* 18, 2007, 99-114.

³⁹ G. Dagron, *Vie et miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles 1978; Ángel Narro, *Vida y milagros de Santa Tecla*, Madrid 2017.

⁴⁰ N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975; Jean Gascou, *Sophrone de Jérusalem: Miracles des saints Cyr et Jean*, Paris 2006.

⁴¹ L. Deubner, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig & Berlin 1907; J.M. Nieto Ibáñez, *San Cosme y san Damián. Vida y milagros*, Madrid 2014.

⁴² V. S. Crisafulli & J.W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden – New York – Köln 1997.

⁴³ H. Delehayne, “Les recueils antiques de miracles des saints”, *Analecta Bollandiana* 43, 1925, 5-85.

“sants militars”⁴⁴, antics soldats pagans conversos martiritzats de l’època del cristianisme primitiu convertit en sants amb el pas del temps com Jordi⁴⁵, Demetri⁴⁶, Teodor o Eugeni de Trebisonda⁴⁷. D’entre aquests noms especial atenció requereix Demetri, sant militar i patró de la ciutat de Salònica i protagonista al llarg de tota l’època bizantina de fins a tres col·leccions de miracles, la major part d’aquests, intervencions de caràcter militar o protecció similar oferida només a un individu concret.

En aquest sentit, el miracle (θαῦμα) es preserva en forma de relat (μῦθος) i, tot i que els hagiògrafs tracten de donar al miracle una certa veracitat mitjançant l’esment de testimonis, de dades concretes i d’altres elements accessoris que puguin contribuir a la seua versemblança, no serà més que una part del mite relacionat amb la figura del sant. Des d’aquesta perspectiva és interessant observar l’adaptació i reaparició de motius manlevats a diferents tradicions literàries entre les quals podríem trobar segurament vestigis d’elements propis de la mitografia.

Les readaptacions cristianes dels antics mites: alguns exemples

1. Arió i Sant Llucià.

A l’era cristiana, el tema del dofí com a salvador reapareix com un tòpic de la narrativa hagiogràfica. El seu millor testimoniatge és el martiri de Sant Llucià d’Antioquia, però el tòpic es registra també a les vides de San Basili el Jove, Sabt Cal·lístrat i Sant Marcià. El següent passatge és el de més gran interès sobre Sant Llucià i el dofí, i està extret de la vida d’aquest màrtir nat a Síria:

Mentrestant, un gran dofí va sortir de la mar, tot just sorgit d’ella, i quan era ja a prop de la superfície de l’aigua féu un gran esbufec i se’n va anar cap a terra ferma, i tot ell era envoltat d’escuma i hi havia un gran brogit mentre les ones s’esmicolaven contínuament contra ell. Duia un cadàver tot estès, com si estigués jeient dalt d’un llit; i era un espectacle inusitat, dalt d’un cos talment lliscant i rodó, el cadàver que s’estava tot quiet, perquè ni per l’efecte del seu propi pes ni per la força de les onades no rodolava del vehicle que el duia. I quan el dofí va arribar a terra ferma es va elevar alçat per l’onada, i va anar a

⁴⁴ H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909.

⁴⁵ J.B. Aufhauser, *Miracula S. Georgii*, Leipzig 1913; A.-J. Festugière, *Collections grecques de miracles. Sainte Thècle. Saints Côme et Damien. Saints Cyr et Jean (extraits). Saint Georges*, Paris 1971.

⁴⁶ Paul Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles du saint Démétrius*, 2 Vols., Paris 1979.

⁴⁷ O. Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes*, Uppsala 1996.

*raure a terra eixuta, i de seguida que l'hi va dipositar va fer la seua darrera alenada*⁴⁸.

Usener va establir que el culte de Sant Llucià suposava la continuïtat perfecta d'un culte previ a Dionís, en el qual el dofí jugava alguna paper⁴⁹. Just al contrari, Delehayé trobava que no hi havia cap raó per creure que el dofí hagués de jugar cap mena d'especial paper dins la llegenda⁵⁰. Però la relació entre la mitologia antiga i els nous prodigis cristians existia en realitat, per tal com el cadàver de Sant Llucià fou sepultat a Hel·lenòpolis, una ciutat separada de Nicomèdia, el lloc de la seua mort, pel golf Astacè; és a dir, el sagrat cos de Sant Llucià fou transportats pels dofins fins al lloc de la seua tomba tot travessant un petit golf, com va ocórrer amb el cas del cadàver d'Hesíode.

2. Les epifanies cristianes.

Santa Àgata de Catània és confortada per Sant Pere, que se li apareix quan està empresonada pel governador de Sicília, Quintà. Sant Concordi i Sant Poncià reberen cadascun d'ells, a la seua presó de Spoleto, la visita de sengles àngels, el mateix que Sant Fèlix a la seua de Nola. Sant Teodor tingué el privilegi de rebre a la seua presó a Amasea del Pont Déu mateix, que el confortà com recorda a un discurs Sant Gregori de Nisa. El cos de Sant Bacus, que havia sigut abandonat al carrer, fou protegit contra els gossos que el volien devorar per unes aus rapinyaires, i el mateix es diu de Sant Estanislau de Cracòvia –quatre àligues en serveixen el cos–, Sant Florià i Sant Vit. Delehayé assenyalava amb encert un precedent de l'Antic Testament, quan Salomó féu que una àliga protegís el cos del seu pare David⁵¹.

⁴⁸ J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca CXIV. Vita et martyrium sacrosancti martyri Luciani*, París 1861, pàg. 413.

⁴⁹ H. Usener, *Die Sintflutsagen*, Bonn 1899, pàg. 178: *Durch die Legende des Lukianos wissen wir das die Bithynier die Epiphanie des Dionysos am xv. des auf Wintersormenwende folgenden Monats Dionysios feierten. Wir wissen daraus auch, unter welchen mythischen bilde die Erscheinung des Gottes geschaut wurde. Als entseelter auf dem rucken eines gewaltigen Delphin zum Lande gebracht, das war das Bild Bithynischer Epiphanie.*

⁵⁰ H. Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, Brussel·les 1973 (= 1906), pàg. 183-184: *Le dauphin, ami des hommes et qui les porte sur son dos, soit vivants, soit morts, faisait le sujet de plus d'une fable gracieuse et d'une foule de représentations figurées. Mélicerte, Hésiode, Arion (...) étaient des types populaires (...) L'épisode du dauphin est ici purement adventice et n'a avec l'histoire qu'un lien accidentel, alors même qu'on n'arriverait pas à découvrir l'occasion qui a fait rattacher à saint Lucien cette réminiscence d'un mythe classique.*

⁵¹ H. Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, Brussel·les 1973 (= 1955), pp. 27-28.

3. Hesíode i els sants Climent, Acaci, Florià, Quirí i Vicent.

El mite de la mort d'Hesíode, que ens ha fet arribar la narració titulada *Contesa d'Homer i Hesíode*, transmesa per l'orador Alcidadant d'Elea, té evidents punts de contacte amb la llegenda d'Arió i els dofins, i depèn en darrer terme d'un mitema indoeuropeu: el del mortal que salta a l'abís del més enllà i uns éssers fantàstics el rescaten i salven. Vegem en primer lloc el text d'Alcidadant:

Quan la contesa va acabar, Hesíode es va fer a la mar cap a Delfos amb la intenció de preguntar a l'oracle i per a oferir al déu les primícies de la seva victòria. Quan estava acostant-se al temple, diuen que la profetessa, posseïda de cop per la divinitat, va dir: Feliç aquell home que serveix casa meua, Hesíode, honorat per les Muses immortals; la seva glòria, de debò, serà a tanta de terra com l'aurora mesura. Però tu guarda't del formosíssim bosquet sagrat de Zeus Nemeu. Allà t'està decretada la consumació del teu traspàs. Aleshores Hesíode, tot just sentir l'oracle, se'n va anar del Peloponnès perquè creia que el déu es referia a la Nemea d'allí, i en arribar a Ènoe de la Lòcrida s'hostatja a la casa d'Amfífanos i Ganíctor, els fills de Fegeu, per tal com no era conscient de l'oracle: tot aquell lloc rebia el nom de santuari de Zeus Nemeu. En fer-se molt llarga la seva estada entre els d'Ènoe, els jovencells, que sospitaven que Hesíode estava corrompent llur germana i el varen assassinar, el precipitaren al mar a mig camí entre Eubea i la Lòcrida. En traslladar a terra ferma el cadàver uns dofins⁵² al tercer dia, mentre celebraven una festa local, l'Ariadnea, tots correueren cap a la platja i en reconèixer aquell cos li donaren sepultura tot tributant-li el dol, alhora que cercaven els assassins. Ells, doncs, en témer la còlera dels seus conciutadans, així que varen fer a la mar una barca de pesca posaren rumb cap a Creta. A la meitat de la travessada, Zeus els va precipitar al fons de la mar fulminant-los amb un llamp, com diu Alcidadant al Museu. Però Eratóstenes diu al seu Hesíode que Àntifos i Ctímenos, els fills de Ganíctor, condemnats arran de l'esmentada imputació, foren sacrificats en honor dels déus de l'hospitalitat per l'endeví Èuricles. I que la germana dels suars esmentats, tanmateix, es va penjar després de la seva deshonra, i que havia sigut deshonrada per un foraster company de viatge d'Hesíode, una persona vulgar, Troilos de nom, del qual diu també que fou mort pels mateixos assassins. Més tard, els d'Orcòmenos li donaren sepultura a la seva terra, en dur-l'hi en virtut d'un oracle, i sobre la

⁵² Així com aquí permeten que el cos del poeta pugui rebre els honors fúnebres, els dofins varen salvar també el poeta Aríon de Metimna quan uns pirates l'havien condemnat a mort fent-lo saltar per la borda del vaixell, cf. Heròdot, *Històries* I 23-24. La iconografia vascular àtica i grega en general sol presentar els dofins com a acompanyants del déu Dionís: víctima ell també de l'assalt d'uns pirates, els va transformar en dofins i els va posar al seu servei. Sobre aquest motiu mític, vegeu J. Redondo, "Myths around the dolphin in Greek religion", in Ana Raquel Fernandes, José Pedro Serra & Rui Carlos Fonseca (edd.), *The Power of Form: Recycling Myths*, Cambridge 2014.

*tomba escrigueren: Ascra rica en camps de blat en fou la pàtria, però en morir la terra miníade, domadora de cavalls, té la custòdia de les seves despulles, les d'Hesíode, la glòria del qual entre els homes és immensa quan els barons són jutjats amb la pedra de toc de la saviesa*⁵³.

A la tradició cristiana, Sant Climent és martiritzat per ordre de Trajà al Quersonès del Pont Euxí –l'actual Crimea- tot fent-lo llançar a mar oberta amb una àncora al coll, però el mar es retira i la gent del país –que arran d'aquest miracle es convertiran al cristianisme- troben la tomba de marbre del sant, edificada per la mà divina. També el cos de Sant Acaci, que havia sigut decapitat a Bizanci i llançat a mar oberta, va arribar miraculosament a terra ferma. De sant Florià i de sant Quirí, tots dos associats, com sant Vicent, a la persecució de Dioclecià als inicis del segle IV, diu la llegenda que moriren ofegats en ésser llançats a un riu amb una pedra al coll.

Indignat de açò Daciano, féu-lo traure del foc i tornar a lo carçre, travats los peus en un cep i estesos molts testos de terra allà hon havia de jaure lo cos per a que sentís més pena. Aquella nit fon visitat lo gloriós cavaller per lo Senyor amb moltitut de àngels i fon tanta la resplendor i fragància amb melodia de celestial música que eixia de aquella presó fonda per les fenelles de les portes i los espiralls que hi havia, a la ora de mitjanit, que fon esta meravella: que les guardes se convertiren i donaren lloc que alguns chrestians que eren venguts amb la nit davant la presó per a sentir què es deia de Vicent i què se'n faria d'ell veesen aquell miracle. Daciano, al matí, sabent lo que es deia, que en la nit era estat rabiant de ira, féu fer un llit molt delicat en qué féu posar al sant benaventurat, a propòsit que o no morís en pena i així no el tinguessen los chrestians per màrtir, o si reviscolava li executàs més turments. Mas reixqué al revés del que pensava, perquè tantost que fon posat en aquell llit morí i los chrestians llavons més animosos anaven replegant les pedres que restaren tenyides de sang del dia passat en lo camí que és de la plaça de la Figuera a la plaça de la Llenya, per hon fon rossegat quant de l'eculeo lo portaren al foc. I volqué Déu que lo tirà encara que entengués fer altra cosa, honràs tan singular i privilegiat martyri, fent-li llit de flors hon morís la flor dels màrtirs. En aquest camí que féu lo cos del sant quant lo rossegaren per la devoció del martyri lo rey en Jaume, tantost que fon esta ciutat conquistada féu empedrar de pedres blaves un costat dels carrers, donant a est lloc privilegi de immunitat eclesiàstica. Mas après, per fer-se molts mals per esta causa foren desempedrades les carreres i restaren sols algunes a la porta de la capelleta hon aparegué lo Senyor. I restrenqué a est lloc lo privilegi, com se mostra en los furs. Après de ésser mort lo gloriós sant Vicent, molts christians que estaven dissimulant a l'hora del martyri i altres que de nou volien ser christians se

⁵³ Alcídamant, *Contesa d'Homer i Hesíode* 224-253 ed. Allen.

acostaren al llit del sant i li besaren les carns cremades del foc, segons escriu lo Vincent Historial. Restà confús Daciano i per lo que els chrestians havien fet, **manà que fos llançat lo cos en un charco que es feia de les pluges i aigües dels recs** en una roqueta que venia des de Ruçafa fins al camí que va a Xàtiva, amb pensament que los corbs i llops lo's menjarien. Mas mostrà Déu allí un miracle, que **un corb se posà en guarda d'ell contra los llops i gossos que s'hi ajustaren**. De modo que estaven parats estos animals entorn del cos sant, quasi reverint-lo. Sabent açò Daciano, **feu-lo llançar a la mar. I perquè tornant a terra los mariners que l'havien llançat trobaren lo cos que primer era arribat a la ribera, fon segona volta llançat més a dins amb una mola al coll, perquè s'afondàs i ni ixqués. Tornà lo cos a la vora de la mar com les altres voltes, mas ixqué lluny del Grau, prop de hon hui està la creu de la Conca, i de allí'l prengueren alguns christians a qui fon revelat i'l posaren en lo soterrani que estigué fins que fon trelladat com se dirà. Aquest lloc era en casa d'una velleta i ara és monestir o granja des frares de Poblet i's diu la església de sant Vicent fora'ls murs**⁵⁴.

Tenim, doncs, una sèrie d'elements, subratllats a la citació amb negreta, que repassarem ara: 1) aparició de la divinitat davant d'un mortal pres d'un tirà; 2) un cop mort el presoner, el tirà vol desfer-se'n tot abandonant el cadàver a la mercè de les bèsties, però una au –en aquest cas un corb- el defensa; 3) el tirà aleshores ordena llançar-lo a la mar fins a dues vegades, la segona de les qual amb una gran pedra lligada, però el cos torna a terra i hi rep sepultura; 4) finalment, les despulles del sant són sempre sota la protecció i la companyia del(s) corb(s). Si els primers tres motius són força habituals a les narracions hagiogràfiques, és el darrer motiu el que dibuixa la singularitat de la llegenda vicentina.

4.El mite del pont que cau i les seues adaptacions cristianes.

Una de les llegendes catalanes més conegudes, ni que sigui per l'indret on es situa, explica com es va construir el pont gòtic i romà que travessa a Martorell el riu Llobregat⁵⁵.

⁵⁴ J.V. Escartí (ed.), *Pere Antoni Beuter: Primera part de la Història de València*, València, 1998, pp. 144-145.

⁵⁵ Fa molts anys, a Martorell i al costat del riu Llobregat hi havia un hostal. A l'altre costat del riu hi havia una font. La criada de l'hostal, que era l'encarregada d'anar a buscar aigua, cada dia havia de travessar el riu, tot mullant-se, perquè una riuada s'havia emportat el pont. Un dia que la noia estava de mal humor, va dir: 'Valdria més donar-me al diable que anar a buscar cada dia aigua'. De sobte, va veure un cavaller, i li va preguntar: 'Qui ets tu?' I el cavaller va contestar: 'Sóc el teu àngel salvador. No et queixis més, en una sola nit et faré un pont a canvi de la teua ànima'. La noia va acceptar la proposta, tenia molta son, i es va adormir. Enmig de la nit es va despertar i va veure el cavaller, que en realitat era el diable. Li faltaven unes pedres que les portava del Montseny fins a Martorell. La criada va anar corrents a explicar a la seva mestressa el que li havia passat. La mestressa va agafar una galleda amb aigua i la va tirar als galls. Els galls van pensar que era la rosada del matí i van començar a cantar. Els galls dels veïns també es van despertar i també van començar a cantar. Així, tots els galls des de Martorell fins a

Una segona versió presenta les lògiques variacions introduïdes dins la transmissió de la literatura oral ⁵⁶. A grans trets, i malgrat l'alternança entre la noia i el jueu, la contalla ens presenta el diable posant-se al servei d'un mortal, l'ànima del qual farà seua un cop hagi acabat el que se li ha encomanat, la construcció d'un pont. Així doncs, el nucli bàsic de la llegenda es manté, per bé que s'hagi produït una substitució de l'actor originari, la dona, per un altre actor estigmatitzat amb l'empremta del perill i el pecat, el jueu. Però hi ha més canvis de la trama original: és el dimoni el qui construeix el pont, mentre que en canvi ha desaparegut el personatge del mestre d'obres. D'altra banda, la cristianització de la llegenda força un altre canvi de gran abast, un final diferent on la dona no mor emparetada. Finalment, una llegenda semblant parla de la construcció de la seu de Girona⁵⁷.

Encara hem de fer esment d'una darrera llegenda, la de la mort de Sant Ermengol quan, l'any 1035, s'acabaven les obres del pont que feia erigir a Bar sobre el riu Segre, aigües amunt de la Seu d'Urgell. Diu la llegenda que el cos del sant va arribar surant damunt les aigües a la Seu a hora de migdia, i que aleshores les campanes varen sonar sense que ningú les toqués. L'edificació del pont de Bar queda lligada, doncs, a la mort del seu fundador.

Les variants introduïdes per les diferents tradicions culturals apunten amb claredat a una transmissió oral de la llegenda. No és pas el nostre objectiu el d'identificar aquella versió que hom pugui considerar més propera a la llegenda original, tot i que el romanç grec amb què hem obert aquest recorregut sembla la més escaient.

Palautordera es van despertar. El diable en sentir-ho es va espantar perquè només tenia poders diabòlics durant la nit. Va deixar caure les pedres que duia entre Vilalba Sasserra i Llinars del Vallès i va fugir. Així es va formar el dolmen de la Pedra Arca. La gent de Martorell va acabar el pont, i el va anomenar el Pont del Diable.

⁵⁶ Una nit, una riuada s'emportà el pont romà de Martorell. Un jueu que passava la nit en un hostal pròxim i que havia de creuar el pont l'endemà amb el seu bestiar per dur-lo a mercat, va vendre la seva ànima al diable a canvi de què reconstruís el pont abans del cant del gall. El diable es posà a treballar i quan faltava la darrera pedra, el jueu per tal de confondre'l, despertà al gall de l'hostal ruixant-lo amb aigua freda. El gall va llençar un estrident quiquiriquí, que a la vegada despertà i va fer cantar a d'altres galls, fins que arribà el cant a oïdes del diable que aleshores passava per un camí de Parets portant la darrera pedra. En sentir el cant del gall pensà que havia perdut amb el jueu i deixà la pedra a Parets. Aquesta és l'anomenada Pedra del Diable o Pedra Serrada.

⁵⁷ J. Amades, *Tradicions bíbliques populars*, Barcelona 1941, pàg. 116: *L'arquitecte constructor de la catedral de Girona, després d'aixecar una de les majors naus i l'obra estar quasi acabada, es va trobar amb què no va saber tancar la volta. Per això acudí al diable que li prometé acabar-la a canvi de la seva ànima. Per fer-ho el diable trià una gran pedra que es trobava en un camp de Parets del Vallès. La pedra, però, era massa gran i envià a dos dels seus acòlits per a què la serresin. Així ho feren, però quan estaven a mitja feina sonà el toc de l'Ave Maria al campanar de Parets i els diables fugiren a corre-cuita deixant la pedra a mig serrar. Aquesta pedra és la coneguda Pedra del Diable o Pedra Serrada*

Sobre els ponents i comunicants

Rafael Beltrán és catedràtic de Literatura Espanyola a la Universitat de València. La seua tasca docent i investigadora es centra en les literatures medievals hispàniques (especialment castellana i catalana), i dels Segles d'Or, i en la tradició literària oral peninsular. Ha publicat diversos llibres sobre aquestes temàtiques (*Tirant lo Blanc*, *Celestina*, poesia medieval, romancer, cuentística de tradició oral, *Quijote*, etc.), i ha escrit nombrosos articles i ressenyes en revistes científiques. La seua última publicació ha estat l'edició de *El Victorial de Gutierre Díaz de Games*, biografia de Pero Niño, compte de Buelna, publicada per la Real Academia Española en la seua col·lecció 'Biblioteca Clásica'. Dirigeix la revista *Tirant*, butlletí especialitzat en literatura de cavalleries, que compta ja amb 19 números anuals publicats.

Montserrat Camps Gaset és professora titular de filologia grega a la Universitat de Barcelona des de l'any 1988. Es va doctorar amb una tesi sobre les festes gregues antigues, publicada a França. Fa docència en llengua i literatura gregues, mitologia, i primer cristianisme, i recerca en mitologia i primera literatura grega cristiana. El curs 1992-1993 fou professora visitant de grec a la Universitat de Leipzig amb un programa especial del DAAD, i el 2013 hi tornà per fer-hi un seminari de traducció literària, tema que li interessa particularment. Ha traduït Plató, Gregori de Nazianz, Romà el Melode, Teòfanes el Confessor, el Pastor d'Hermas i altres autors grecs cristians, i ha fet, a més, traduccions de l'alemany, l'anglès i el grec modern. Va obtenir el premi Vidal Alcover de traducció literària el 2013 per la traducció del *Corpus Hermeticum* al català, en curs de publicació. És membre fundadora de la Societat Catalana d'Estudis Clàssics, i membre de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, de la Mommsengesellschaft d'Alemanya, del PEN-Català i de l'Associació d'Escriptors en Llengua Catalana. Ha estat degana de la Facultat de Filologia de la UB (2004-2008) i actualment és membre de diversos òrgans de política universitària. Des de 2017 és Co-directora del Centre d'Estudis Australians i Transnacionals, de la Universitat de Barcelona.

Antonio Pio Di Cosimo és doctor en Arqueologia per la Universida de Córdoba (Argentina) (2017), on també va realitzar un màster en arqueologia i patrimoni l'any 2012. És llicenciat en dret per la Università degli Studi di Macerata i en lletres i bens culturals per la Università degli Studi di Foggia, en ambdós casos amb la màxima puntuació. Ha publicat diferents treballs d'investigació a revistes de prestigi internacional com a *Porphyra*, *International Academic Journal in Byzantine Studies*, *Storia Mediterranea*, *Ricerche storiche* o *Anales de Arqueología Cordobesa*. També ha participat en diferents congressos i jornades científiques de caràcter nacional i internacional.

Chiara Di Serio és llicenciada en Filologia Clàssica per la Università di Roma "La Sapienza" (1994). L'any 2000 va aconseguir l'acreditació per a l'ensenyament de del llatí i el grec i de la l'ensenyament de filosofia i història a secundària. Des del 1999 al 2016 ha estat professora en diversos instituts de Roma. Des del 2016 és doctoranda en Història

de les religions a la Università di Roma “La Sapienza”. El títol del seu projecte de recerca actual és “Alessandro e Dindimo: storia di un mito dell’occidente medievale”. Membre de la “Società Italiana di Storia delle Religioni”. Ha participat a congressos internacionals en el camp de l’estudi del món clàssic. Els seus àmbits de recerca són la mitologia grega, el món tardo-antic i les literatures medievals.

Begoña Fernández Rojo és graduada en Història (Universidad de León), i té un Màster en Arqueologia (Universitat de Granada) i en Professorat en Educació Secundària, Batxillerat i FP (Universidad Internacional de La Rioja). Actualment treballa al seu projecte de tesi “Identidades y territorio en el Reino Visigodo de Hispania: Gallaecia y Lusitania” sota la direcció de Santiago Castellanos. Compta amb una beca de formació de personal investigador vinculada a l’Instituto de Humanismo y Tradición Clásica (ULE). Ha participat en excavacions arqueològiques en Granada, Complutum, Los Bañales, Mérida, Cástulo, Pompeya i Alife (Itàlia), entre d’altres. Comunicant en diversos congressos en Espanya, Portugal i Itàlia. Ha publicat en diverses monografies i revistes nacionals i internacionals.

Serena Ferrando és llicenciada en llengua i literatura grega per la Università degli Studi de Genova (amb la tesi de laurea: “Oreste nella tragedia greca”), alumna del Prof. Umberto Albini, és docent d’italià i llatí al Liceo Científico estatal “Arturo Issel” de Finale Ligure (Savona, Itàlia). Alterna la activitat escolar (participant com a tutora en cursos de formació del professorat) amb la activitat investigadora i acadèmica, a través de publicacions i conferències en Itàlia i a l’estranger relatives al món i les llengües clàssiques i la seua. És membre de la junta regional de “Garanti per lo studio delle lingue classiche”, del Coordinamento Ligure Insegnanti di Lingue Classiche i representant italiana de coordinació a la Federació Internacional de Professors de Llengües Clàssiques “Euroclassica”. En diferents ocasions ha estat membre de la Comissió Avaluadora del *Certamen Ligusticum* (Gènova) i en la selecció regional per a les “Olimpiadi di lingue classiche”.

Marinela Garcia Sempere és professora titular del Departament de Filologia Catalana de la Universitat d’Alacant des de l’any 2000, ensenya literatura catalana i ha format part de l’equip decanal de la Facultat de Filosofia i Lletres des del 2002 fins al 2009. Ha dut a terme estades investigadores en la University of Califòrnia en Berkeley (1992) i en la Université Paris-Sorbonne (2007). Ha estat professora visitant durant el curs 2009-2010 en l’University College Dublin. El seu àmbit d’investigació principal és la literatura catalana de l’edat mitjana, com també la dels primers anys de l’edat moderna. Els seus primers treballs de recerca s’han centrat en autors com Ausiàs March, Anselm Turmeda, Bernat Fenollar i Isabel de Villena. Ha publicat el 2002 un volum amb les obres religioses de Bernat Fenollar, també ha editat diversos tractats de falconeria, com els publicats el 1999 o el 2013. En els treballs més recents ha editat diversos textos, centrats en la literatura de tema religiós, en revistes com Catalan Review, Revista de Filologia Romànica, Cultura Neolatina o Bulletin of Spanish Studies. També ha estat coeditora del volum *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda* (2012), que recull treballs relacionats amb l’hagiografia. Ha dirigit diversos projectes d’investigació i dues tesis

doctorals, l'última llegida el febrer de 2016. Des de l'any 2005 dirigeix el grup d'investigació de la Universitat d'Alacant "Explanat: recerques de llengua i literatura catalanes", Així mateix, dirigeix el projecte d'investigació «La literatura hagiogràfica catalana entre el manuscrito y la imprenta» (FFI2013-43927-P), amb una línia de recerca centrada fonamentalment en textos hagiogràfics.

Sergi Grau és doctor en Filologia Clàssica per la Universitat de Barcelona. Les seves línies de recerca se centren en els tòpics retòrics de la biografia grega antiga (especialment de la biografia de filòsofs, i en particular, de Diògenes Laerci), en la construcció de la imatge dels autors a través del gènere biogràfic i en les seves relacions amb altres gèneres, sobretot el drama antic i les hagiografies tardoantigues. S'ha dedicat també a estudis de filosofia "presocràtica" i de bizantinística, així com a la traducció de diversos autors grecs antics. Actualment és professor associat de Filologia Grega a la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona i investigador adscrit a l'Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Sònia Gros Lladós és llicenciada en Filologia Clàssica (Universitat de Sevilla) i Filologia Hispànica (UNED), i doctora en Filologia Clàssica (UNED) amb Premi Extraordinari de Doctorat (2011). Actualment és catedràtica d'Ensenyament Secundari de Llatí i professora col·laboradora en diverses assignatures de Postgrau en la Facultat de Filologia de la UNED. La seva activitat investigadora se centra en la recepció de la literatura clàssica, en especial l'elegia llatina i la literatura grecoromana de temàtica amatòria, en les literatures modernes. En particular, ha estudiat la recepció dels trescentistes italians com a intermediaris de la tradició clàssica (Petrarca i Boccaccio) en les lletres catalanes dels segles XIV i XV. També ha explorat alguns aspectes de la recepció clàssica en autors del segle XX des d'un espectre més ampli. Ha publicat una monografia ("*Aquella dolçor amarga*". *La tradició amatòria clàssica en el Curial e Güelfa*, 2015, PUV), cinc capítols de llibres i una vintena d'articles i ressenyes en revistes nacionals i internacionals indexades seguint aquesta línia d'investigació.

Ioannis Kioridis és llicenciat en Història i Arqueologia (Universitat de Creta, 1989) i llicenciat en Llengua i Literatura espanyola (Universitat Nacional i Capodistriàca d'Atenes, 2003). Màster en Educació per a adults (Hellenic Open University, 2015). Doctor en Filologia Hispànica (Universitat Nacional i Capodistriàca d'Atenes, 2009). Professor contractat a la Hellenic Open University. Membre d'equips científics de les universitats de Saragossa i València. Ha participat en diversos congressos i simposis internacionals i ha publicat diferents llibres i articles sobre literatura comparada medieval i folklore, les èpiques castellana i bizantina, la poesia èpica medieval europea, les balades tradicionals gregues i el romancer, la *Crònica* de Ramón Muntaner, etc. Membre de diverses associacions científiques.

Eleni Krikona és graduada en Educació Primària i en Història i Arqueologia per la Universitat d'Atenes. Actualment acaba els seus estudis de màster en Cultures Clàssiques, tot seguint l'itinerari de màster europeu. El seu treball de fi de màster versa sobre les reformes de Clístenes en Atenes cap al final del segle VI. També és becària a la *Foundation for Education and European Culture* (IPEP). Els seus interessos científiques

es centren en problemes constitucionals, aspectes d'identitat política, religió i teoria política. També ha publicat alguns articles com "From the "National" to the Political Consciousness in Athens of the 6th century BCE, and the Emergence of Democracy", *Journal of Ancient History and Archaeology* 3, 5-11 (2016); o "The Hero-Cults. Their use at the political unification of classical Athens", *Historical Themes* 166, 28-41 (2016).

Giovanni Paolo Maggioni estudia i ensenya literatura i filologia llatina medieval. Mostra una formació filològica rigorosament neolachmanniana que l'ha portat a reconstruir intricades tradicions manuscrites com la de l'anomenada *Legenda aurea* de Jaume de Voràgine (en el volum *Ricerche sulla tradizione manoscritta della « Legenda aurea »*), descobrir obres desconegudes (com la recopilació *Sermones de sanctis - Volumen diffusum* (The Volumen Breve and the Volumen Diffusum of Iacobus de Voragine's Sermones de Sanctis: Their Mutual Relations, Manuscript Traditions and Tables of Contents in « *Filologia Mediolatina* » 21 (2014) pp. 247-324) del mateix autor dominicà o retrobar el còdex 101 sostret a l'Abadia de Herzogenburg (*Come si compone un leggendario. Il codice 101 di Herzogenburg, in preparazione*). El mateix rigor filològic l'ha permès definir edicions com la pròpia *Legenda aurea* (1 ed. Firenze 1998, 2 ed. con traduzione italiana e commento Firenze 2007) o els *Sermones Quadragesimales* (Firenze 2005) de Jaume de Voràgine i les editiones principes del *Abbreviatio in gestis sanctorum* de Jean de Mailly i del *Libellus de descriptione Hibernie* di Philip de Slane (en vies de publicació).

Joan Mahiques Climent és llicenciat en Filologia Catalana (1999) i en Filologia Hispànica (2007) per la Universitat de Barcelona. Es va doctorar en la mateixa universitat en 2009. Posteriorment va completar la seua formació postdoctoral amb una estada de dos anys a l'Institut National d'Histoire de l'Art de París, on es va dedicar a l'estudi dels relats d'apareguts i les representacions d'ultratomba. En aquest àmbit d'estudi és autor d'una monografia que ha merescut el premi Antoni M. Alcover. Actualment és professor ajudant doctor de la Universitat Jaume I de Castelló. En el marc dels projectes de recerca BITECA i MCEM s'ha dedicat a la descripció i anàlisi de fonts primàries, manuscrites o impreses, amb obres catalanes dels segles XIV-XVII. Té nombrosos articles dedicats a l'edició i estudi de la transmissió textual de la poesia castellana i catalana de les èpoques medieval i moderna. És coautor de la base de dades PCEM (<https://pcem.iec.cat/>), centrada en l'estudi de la poesia catalana de l'Edat Moderna.

Llúcia Martín Pascual és Professora titular de Universitat del Departament de Filologia Catalana des de l'any 1998. Llicenciada en Filosofia i Lletres, Secció Filologia Hispànica, Orientació Filologia Valenciana per la Universitat d'Alacant (1987) i Doctora en Filologia Catalana per la mateixa universitat (1994). Entre les seues línies d'investigació destaquen els diferents aspectes de la Literatura catalana medieval, la Bibliografia classificada i comentada de la literatura catalana medieval, la Lexicografia catalana medieval i també l'edició digital i els recursos electrònics. Entre les seues publicacions destaquen estudis sobre els bestiaris catalans que ha donat a conèixer en revistes i jornades internacionals com les que celebra la *International Reynard Society*, de la qual és membre actiu des de 2007, organitzant una de les seues trobades biennals

l'any 2013 a la Universitat d'Alacant. Ha participat en diversos projectes d'investigació des de 1995 adscrits a la Universitat d'Alacant i a la Universitat de Barcelona. Ha dirigit la Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives. Actualment és investigadora principal del projecte *Edición sinóptica de las poesías de Ausiàs March* finançat pel Ministerio de Economía y Competitividad.

Tomàs Martínez Romero és catedràtic de la Universitat Jaume I, membre de l'Institut d'Estudis Catalans i codirector del projecte "Corpus dels trobadors", de la Unió Acadèmica Internacional. Forma part del consell assessor de l'editorial Barcino i de la col·lecció filològica "Els Nostres Clàssics"; també de la secció de literatura i traducció de CiLengua (Centro Internacional de Investigación de la Lengua) i de diverses revistes científiques. És autor d'una dotzena de llibres i de nombrosos articles d'investigació, dedicats sobretot a les traduccions antigues, a la poesia tardomedieval i a la religiositat en els segles XIV-XVI. Actualment dirigeix el Departament de Filologia i Cultures Europees de la Universitat Jaume I.

Catalina Montserrat Roig és professora contractada doctora interina de la Universitat de les Illes Balears (UIB) i secretària del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM) de la Universitat de les Illes Balears. Al llarg de la seua trajectòria investigadora ha seguit les següents línies de treball: una primera, pre-doctoral, va tractar els vocatius en les comèdies de Plaute des de les perspectives de la Pragmàtica i l'Anàlisi Conversacional. A continuació, es va dedicar a l'anàlisi i a l'ús de vocatius que actuen com a insults i que ha donat com a resultat la publicació de diversos articles i capítols de llibre. Seguint en l'àmbit de la lingüística llatina, he estudiat la gramàtica d'Antoni Portella *Nou mètode per aprendre la llengua llatina* (Maó, 1762), l'anàlisi de la qual ha propiciat la seua edició crítica –actualment en premsa– i la participació en diferents congressos nacionals i internacionals. La segona línia de treball es centra en la obra de l'humanista Bartolomé Jiménez Patón i, en concret, en l'estudi de la llengua llatina, les referències a la literatura grecolatina i als textos bíblics, i altres aspectes relacionats amb el món clàssic en l'obra de l'autor manxec. Fruit d'aquest treball són diverses aportacions a congressos internacionals i capítols de llibre i articles, alguns en premsa.

Esteban Moreno Resano és Professor Contractat Doctor a la Universidad de Zaragoza des de l'any 2016. Va obtenir els títols de llicenciat (2001) i doctor en Història (2006) per la mateixa universitat, en la especialitat d'Història Antiga. La seua activitat investigadora s'ha centrat en l'estudi de la política religiosa i administrativa imperial durant la dinastia constantiniana (306-363) i de la historiografia grega i romana del segle IV d. C. Ha dedicat tres monografies a la legislació sobre los cultes tradicionals de Constantí i els seus fills. Els seus treballs han estat publicats, entre d'altres en *Revue des Droits de l'Antiquité* (Brussel·les i Lieja), *Antiquité Tardive* (Lille), *Ktèma* (Estrasburg), *Dialogues d'Histoire Ancienne* (Besançon), *Gerión* (Madrid), *Studia Historica-Historia Antiqua* (Salamanca), *Polis* (Alcalá de Henares) i *Veleia* (Vitòria).

Joan Mut i Arbós és professor de llatí i grec al IES Emili Darder i a la Universitat de les Illes Balears. És llicenciat en Filologia Clàssica per la Universitat de Barcelona i en Ciències Polítiques per la Universitat Oberta de Catalunya. Durant els últims vint anys la

seva activitat principal s'ha centrat en la docència del llatí i el grec en l'ensenyament secundari, tasca que ha culminat amb la publicació de diversos manuals i llibres de text que combinen l'orientació innovadora amb el rigor acadèmic. La seva activitat docent, a més, ha anat acompanyada d'una profunda reflexió pedagògica, concretada en diversos articles i en la participació en algunes taules rodones sobre la didàctica de les llengües clàssiques. Des de l'any 2014 imparteix també docència a la Universitat de les Illes Balears, centrant la seva investigació en el camp de l'humanisme europeu i, particularment, en l'art renaixentista i la vigència de la tradició clàssica. Actualment les seves recerques s'encaminen també cap a la pintura d'història del segle XIX, especialment aquella de tema clàssic.

Ángel Narro és llicenciat en Filologia Clàssica (2008) i Filologia Francesa (2012), i doctorat en Filologia Grega (2013). Premi extraordinari de doctorat per la Universitat de València (2014) i premi a la millor tesi de grec dels anys 2013-2014 atorgat per la SEEC. Actualment treballa com a professor ajudant doctor al Departament de Filologia Clàssica de la Universitat de València. Les seues línies de recerca són la llengua i la literatura grega cristiana i la seua influència clàssica, i la recepció de les literatures clàssiques en el marc del GIRLC. Ha publicat en diverses editorials i revistes internacionals. Entre els seus treballs destaca la traducció espanyola i l'estudi de la *Vida y Milagros de Santa Tecla* (Madrid, BAC, 2017). També ha realitzat estades de recerca a les universitats de Cadis, Bolonya, Memphis, Harvard (Dumbarton Oaks) i Nantes.

Vivian Lorena Navarro Martínez és graduada en Filologia Clàssica (2013), i té un Màster en Professor/a d'Educació Secundària (2014) i Màster en Investigació en Llengües i Literatures (2015), tot per la Universitat de València. Actualment Doctoranda en la Universitat de València i en la Universitat de Coimbra, sota la direcció del Prof. Dr. Jordi Redondo Sánchez i la Prof. Dr. Maria de Fátima Sousa e Silva. Professora de Llatí a la Schola Valentina Linguis Biblicis et Orientalibus Ediscendis de la Facultat de Teologia Sant Vicent Ferrer de València. Investigació especialitzada en la crítica literària present a la comèdia grega fragmentària, amb la realització de diverses publicacions i comunicacions sobre el tema. Últimes publicacions: “La tragedia a ojos de los cómicos: algunos ejemplos paradigmáticos de paratragedia”, 2017; “La caracterització d'Èsquil i Eurípides segons el cor d'iniciats de *Les Granotes* d'Aristòfanes”, 2017.

Sandra Pérez Ródenas és graduada en Filologia Clàssica i ha cursat el Màster en Investigació en Llengua i Literatura de la Universitat de València. En l'actualitat prepara una tesi doctoral amb el títol “Explotació sociolingüística del lèxic d'Hesiqui” sota la direcció del professor Jordi Redondo. Durant la seua formació va realitzar una estada Erasmus a la University College of London i una SICUE a la Universidad de Salamanca. També ha participat en diversos cursos d'estiu de llengua grega moderna a les universitats d'Atenes i Tessalònica.

Juanjo Pomer Monferrer és llicenciat en Filologia Clàssica (1994) i en Humanitats (2010) per la Universitat de València i la seua tesi doctoral serà defensada pròximament. Des de l'any 1998 és professor de grec en educació secundària en centres públics de la Generalitat Valenciana i des del 2010 treballa com a professor associat en el Departament

de Filologia Clàssica de la mateixa universitat. Les seues línies principals de recerca són la novel·la, especialment les Etiòpiques d'Heliodor, i la història de la llengua gregues. És membre del GIRLC i ha publicat diversos articles sobre els temes assenyalats en diferents publicacions de caràcter internacional. També ha realitzat estades de recerca a les universitats gregues de Salònica, Patras i Creta.

Jordi Redondo és llicenciat i doctorat en Filologia Clàssica per la Universidad de Salamanca, els anys 1982 i 1985, sota la direcció d'Antonio López Eire. Professor de la Universidade de Santiago entre el 1987 i el 1990. Professor de la Universitat de València des del 1990. Autor d'edicions d'Antifont (2003-2004), Andòcides (2006-2007) i Alcídant (2014), i de traduccions de Cal·límac (1999) i Gal·lè (en premsa). També ha publicat introduccions a la religió (2006), la literatura (2009) i la sintaxi gregues (2011), a més d'un manual de literatura greco-romana (2004). Ha realitzat estades de recerca i docència a les universitats de Calgary (2003 i 2006), Ferrara (2007), Institut Maxim Gorki de Moscou (2003 i 2004), Leiden (2002), Nantes (2008), Riga (2005) i Salònica (2010). Línies de recerca conreades amb assiduitat són les d'història de la llengua, sintaxi i retòrica gregues i la recepció de la literatura grega sobre tot a l'època medieval i a les literatures catalana i castellana.

Helena Rovira és llicenciada en Filologia Clàssica (2006) i en Filologia Romànica (2008) per la Universitat de Barcelona. Des del 2014 és doctora en Filologia Romànica per la mateixa universitat, amb una tesi sobre la traducció catalana dels Dicta de Valeri Màxim. Ha col·laborat en els projectes de recerca BITECA i MCEM, centrats en la descripció codicològica de manuscrits i impresos medievals i moderns. En aquesta mateixa línia és coautora de la base de dades PCEM (<https://pcem.iec.cat/>), sobre poesia catalana de l'Edat Moderna. Ha publicat una trentena d'articles on estudia, per una banda, la recepció de la tradició clàssica a partir de l'Edat Mitjana; i per altra banda, alguns textos inèdits de poesia catalana i castellana dels segles XV-XVII.

Sofía Sáez García és graduada en Filologia Clàssica per la Universitat de València (2015). Al curs següent va realitzar el “Máster Universitario en Formación del Profesorado de Secundaria, Bachillerato, Formación Profesional y Enseñanzas de Idiomas” a la Universidad Católica de Valencia. Des del curs 2016-2017 treballa en diversos instituts públics de la Comunitat Valenciana. També ha realitzat el “Máster en Investigación en Lenguas y Literaturas” en la Universitat de València. Actualment ocupa una vacant per a tot el curs escolar 2017-2018 com a professora de llatí, grec i cultura clàssica.

Carmen Sánchez Mañas és llicenciada en Filologia Clàssica (2009) i doctora en Filologia Grega (2016) per la Universidad de Zaragoza, i té un màster realitzat a la Freie Universität Berlin en 2011. És membre del grup consolidat de recerca de la Universidad de Zaragoza “Byblíon” (H 52) i de la Sociedad Española de Plutarquistas des de 2012. Les seues línies d'estudi principals es concentren a les manifestacions de les presències divines a la *Història* d'Heròdot (oracles, portents i somnis profètics) i les relacions intertextuals entre Heròdot i Plutarc. Ha publicat diversos articles i capítols de llibre en

editorials de prestigi i participat en diferents congressos científics de caràcter nacional i internacional.

Karolina Zygmunt és graduada en Estudis Hispànics i té un Màster en Estudis Hispànics Avançats per la Universitat de València. Actualment és becària de investigació, tot formant part del Personal Investigador en Formació del Departament de Filologia Espanyola, on realitza la seua tesi doctoral sobre literatura de viatges, des de medievals fins a contemporanis, amb especial atenció a l'àmbit geogràfic dels viatges en Orient, a la Ruta de la Seda. Ha publicat diversos articles, ressenyes i traduccions en revistes especialitzades como *Lectura y Signo*, *Lemir*, *Kamchatka*, *Tirant* o *Quaderns de Filologia*, i ha participat en diversos congressos científics, nacionals i jornades internacionals. Ha impartit en els passats cursos i imparteix en el present curs classes de Literatura Medieval i Literatura Contemporània en el Grau d'Estudis Hispànics.

Resums de les ponències i comunicacions per ordre d'intervenció

1) **Paolo Maggioni** (Università del Molise), *Corpi e miracoli nei testi agiografici prima e dopo il XII secolo*.

Nei mille anni e più che si è soliti definire come Medioevo le figure agiografiche, i santi, hanno conosciuto modelli diversi che si sono sviluppati in stretta connessione con la cultura di cui erano parte. Agli inizi si trattava di leggende esemplari imperniate semplicemente attorno a un'*imitatio Christi* basata sul martirio. Dopo il XII secolo, con il diffondersi di una nuova concezione di corpo – e quindi di piacere e di peccato – sono maturati i tempi per l'affermazione di una figura come quella di Francesco d'Assisi, estremamente complessa e per certi versi rivoluzionaria, poiché il suo corpo vivente è santificato in una speciale imitazione di Cristo segnata dalle stimmate.

Le *legendae sanctorum* sono state (e sono tuttora) redatte in un complesso sistema di interazione reciproca tra vari fattori. Il punto di partenza è la nascita e lo sviluppo di un culto religioso non sempre (e in certe epoche assai raramente) basato su dati storici incontrovertibili a cui fa seguito la composizione di un racconto che propone la vicenda terrena del santo (o la crea) rielaborandola in un'essenzialità esemplare, che soggiace ai modelli culturali imperanti al tempo. Il testo agiografico viene scritto in un tempo e in un luogo ben definito, ma spesso fa riferimento a altri tempi talvolta remoti e ci sono altri tempi e altri luoghi ancora, in cui il testo agiografico viene fruito, ovvero letto, spiegato, predicato, in diversi momenti interpretativi e con differenti fruizioni.

C'è la lettura nel silenzio del refettorio, sottoposta al silenzio dei monaci, e c'è l'interpretazione data al testo agiografico proveniente da un pulpito per bocca di un predicatore che utilizza una figura agiografica, magari risalente a un millennio prima, per trasmettere efficacemente contenuti etici e dottrinali per lui attuali. Ci sono poi santi ammirabili e ci sono santi imitabili. Ci sono dunque delle figure agiografiche oggetto di devozione e molteplici loro interpretazioni.

I miracoli, e i miracoli che riguardano il corpo, non sfuggono a queste dinamiche: non si tratta di resoconti cronachistici, oggettivi e implacabili nel loro descrivere la realtà. Si tratta di interpretazioni di un genere tradizionale, gli *exempla* a corredo della tradizione agiografica, filtrate attraverso la sensibilità del proprio tempo.

Il corpo ha avuto, e ha, un ruolo ambivalente. Da una parte, la resurrezione della carne, del corpo, delle spoglie mortali dei defunti, è una delle caratteristiche più sconvolgenti del Cristianesimo, una particolarità che ha fatto scandalo e che nei primi secoli ha suscitato repulse per l'oscenità che veniva percepita nelle attenzioni dedicate ai cadaveri dei fedeli defunti. Dall'altra il corpo, recependo una visione del mondo comune dell'antichità classica, veniva visto come un fardello, che, al meglio poteva essere un inutile peso, ma che, in più era causa di tentazioni e di peccati, non sempre evitabili. Questa ambivalenza è riscontrabile anche nelle narrazioni miracolistiche che accompagnano la tradizione agiografica e su cui si impernia la devozione popolare. Fin dal racconto del Vangelo e degli Atti, Gesù e i suoi apostoli sanano corpi, ma queste narrazioni conseguono, come spiega bene già Paolo di Tarso, dal contesto storico e

culturale che presupponeva la produzione di miracoli e di prodigi per legittimare la missione divina. Ma quelli di Gesù e degli apostoli narrati nei vangeli e negli Atti erano appunto miracoli di legittimazione. Altra cosa è il miracolo che viene compiuto per intercessione di un santo dalla tradizione consolidata, come sant'Antonio, ad esempio, esaudendo le preghiere devote e interessate dei fedeli. Nella narrazione agiografica sono visibili sfumature che riguardano la sanità recuperata da parte dell'orante, i modi dell'intervento risanatore. Se il corpo è fonte di tentazioni, allora, in una visione estremizzata, non tutte le parti del corpo sono così degne di essere sanate e di essere recuperate a una piena funzionalità, ma ce ne saranno alcune più degne e altre meno degne.

In ogni caso, intorno al XII secolo, si fa strada, accompagnata da una nuova lettura delle opere aristoteliche e da un nuovo modo di intendere la medicina, basata sulla copiosa messe delle traduzioni di testi classici e, soprattutto arabi, una nuova concezione di corpo, che porta con sé nuovi modi di interpretare i generi agiografici, dalle *legendae*, agli *exempla*, alle *visiones*. Poiché il conoscere non è più una *vana curiositas*, si fanno strada nuovi metodi di cura e i santi ne fanno uso. Il corpo, come quello di Francesco d'Assisi, può essere divinizzato dalle stigmate. Il corpo, come quello dei pellegrini al Purgatorio di san Patrizio, può recarsi nell'Aldilà. Il corpo, come quello di alcuni monaci bretoni, può raggiungere il Paradiso terrestre.

2) **Ángel Narro** (Universitat de València), *Santo compasivo, santo vengativo. Las dos caras de San Minás en sus colecciones griegas de milagros*

En la hagiografía bizantina las colecciones de milagros se convertirán en un género de especial relevancia entre los siglos V-XV. En el primer *floruit* de este tipo de textos nos encontramos con los *Milagros de San Minás*, una recopilación de 13 milagros del santo en el que se narran diferentes prodigios a él atribuidos. En la mayoría de estos milagros San Minás ejerce una cierta protección sobre los diferentes protagonistas de cada una de las historias narradas. Sin embargo, el comportamiento del santo no siempre es homogéneo ante situaciones, en cierta medida, similares en las que tendremos como protagonistas a un malhechor y a una víctima. La ayuda a la víctima aparece como una constante, pero la reacción del santo para con el malhechor cambia y observaremos cómo, en ocasiones, mostrará una gran compasión, mientras que otras veces se mostrará implacable y vengativo.

3) **Begoña Fernández Rojo** (Universidad de León), *La mártir Eulalia: sus mitos y milagros como justificación de poder, identidad y entidad en la Mérida tardoantigua*

A través de la presente comunicación, queremos presentar un estudio realizado sobre la construcción de poder e identidades en la *Emerita* tardoantigua en torno a la figura de Eulalia, mártir durante el periodo tardorromano. Estudiaremos las diferentes referencias literarias, prestando una especial atención a la obra de Prudencio y a las tradiciones posteriores con textos que aluden al siglo VI, a las que contrastaremos brevemente con el registro arqueológico de los siglos IV al VI. Esta combinación de fuentes nos permitirá conocer contrastar tanto la relevancia que su culto, a través de sus mitos y milagros adquirió, al igual que su uso en la construcción de identidades comunitarias.

4) **Antonio Pio di Cosimo** (Universidad de Córdoba, Argentina), *Adynata militari e dimensione urbana: agiografia locale e resistenza cittadina*

L'incipit dell'inno *Akathistos* ribadisce un cardine del cosmo romano, specie Tardoantico: la «Teologia della Vittoria». Una dottrina che trova applicazione anche durante la resistenza ai lunghi assedi, quale ulteriore espressione della potenza taumaturgica della divinità. Il *prodigium* poi fonda un vero e proprio *locus* letterario ed un *ethnographische wandermotive* che ritroviamo diffuso nella cultura cristiana. Un importante precedente si rinviene nella Vergine armata di spada, che interviene nella resistenza ed invita a respingere i nemici della sua Costantinopoli.

Tale *locus* giustifica il fallimento dell'assedio nemico e conserva un valore propagandistico che colora la memoria e l'eventologia cittadina. Intuendo alcuni principi basilari della psicologia di massa i miracoli, veri o presunti tali, devono essere considerati un ottimo incentivo psicologico ai cittadini a resistere. Il miracolo al pari o addirittura meglio dell'arringa dello stratega diventa uno strumento utile ad ottimizzare l'efficienza delle risorse umane possedute. È tutto umano il bisogno di ottenere un segno che conferma il favore divino verso la città assediata. Segni come le frequenti apparizioni di santi in armatura sulle mura cittadine.

Un favore che viene propiziato attraverso cerimonie religiose che coinvolgono la popolazione e stemperano la tensione emotiva. Cerimonie come le consuete processioni dell'icona venerata sulle mura della città. Si genera una prassi che partendo dalle processioni dall'icona dell'Odighitria patrona di Costantinopoli, implica reflussi anche nel sec. XX, come il volo dell'icona della Madre di Dio su un aereo attorno Mosca per ordine di Stalin durante l'assedio di Hitler.

5) **Esteban Moreno Resano** (Universidad de Zaragoza), *Prodigios y milagros en el campo de batalla en la literatura constantiniana*

El orador profano Nazario, en su discurso conservado en la colección de *Panegyrici Latini*, y el obispo Eusebio de Cesarea, en la *Vita Constantini*, refieren sendos acontecimientos de carácter sobrenatural, supuestamente ocurridos, respectivamente, en el contexto de las guerras civiles de 312 y 324. Nazario recuerda cómo los Dioscuros se mostraron a las tropas de Constantino mientras combatían a los hombres de Majencio en 312. Por su parte, Eusebio comenta que los soldados constantinianos avanzaban sin daño sobre sus enemigos protegidos por el lábaro en 324. La guerra entre Constantino y Licinio creó el contexto en el que los autores cristianos sustituyeron a los profanos como portavoces oficiales. Después de la derrota de Licinio, desaparecieron las referencias a los mitos clásicos en la literatura palatina, en cuyo lugar pasó a emplearse un nuevo lenguaje inspirado en los predicados cristianos. En efecto, la religión había adquirido un protagonismo singular en esa contienda, toda vez que Licinio invocaba la protección de los dioses tradicionales y Constantino, la de la divinidad cristiana. Los posicionamientos religiosos del emperador habían cambiado después de 324, al haber alcanzado un compromiso más firme con el cristianismo, pero también parece que la nueva fe se había difundido ampliamente entre sus tropas desde entonces. En consecuencia, la caracterización de la guerra como *bellum iustum*, según los argumentos de Nazario, era

poco suggestiva para persuadir a los soldados a luchar. En cambio, Eusebio planteó, con las narraciones milagrosas, una nueva concepción del servicio militar como ejercicio de las virtudes cristianas.

6) **Sergi Grau** (ICAC-Universitat de Barcelona), *Miracles de filòsofs entre Diògenes Laerci i Eunapi de Sardes: formes i funcions*

En aquest treball s'analitza el contrast existent entre els miracles realitzats pels filòsofs grecs antics que apareixen en les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres, de Diògenes Laerci (segle III dC) i les posteriors Vides de filòsofs i sofistes d'Eunapi de Sardes (finals del segle IV dC), passant per la Vida d'Apol·loni de Tiana de Filòstrat. Aquesta anàlisi permet apreciar que, malgrat les importants diferències en formes i funcions, la distància ideològica que separa la concepció de l'activitat filosòfica entre aquests autors i èpoques no és pas tan gran com sovint pretenen els estudiosos, alhora que ofereix un punt de contrast sòlid per a la caracterització de la teúrgia i el $\theta\epsilon\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ dels $\theta\epsilon\iota\omicron\iota$ $\alpha\upsilon\upsilon\delta\rho\epsilon\varsigma$, i també per als contactes i divergències amb els miracles dels sants cristians.

7) **Chiara Di Serio** (Università di Roma La Sapienza), *Gaio Giulio Solino e la mitizzazione dell'India nell'immaginario occidentale*

Il presente lavoro si concentra sull'analisi di una sezione dei *Collectanea Rerum Memorabilium* di Caio Giulio Solino. Essa contiene una descrizione del luogo e delle meraviglie dell'India. Il testo risale forse al III secolo d. C. Si tratta di un'opera che descrive il territorio indiano come uno spazio simbolico, non ancora civilizzato.

Tale ricerca approfondisce le dinamiche sottese all'interno del testo, partendo dall'analisi del percorso narrativo che enuncia una serie di dati sulle popolazioni mitiche di quel territorio, caratterizzate per lo più da tratti mostruosi, come quelli dei Monoculi ad esempio, e sui loro costumi, anch'essi fantastici e del tutto improbabili, come quelli delle donne che partoriscono a soli 5 anni e non vivono più di 8 anni. Lo spazio indiano, poi, è popolato da mostri e animali selvatici, nasconde tesori incommensurabili, e la sua vegetazione è straordinariamente rigogliosa. Inoltre vi sono anche straordinari fenomeni atmosferici. La narrazione dunque si sposta da una dimensione storica reale ad una dimensione inattuale, destoricata. Essa è solo un esempio, tra i tanti, delle descrizioni dell'India fornite dagli scrittori greci e latini.

Dunque l'interesse primario di tale studio è volto a dimostrare come il testo di Solino riveli i meccanismi con cui il pensiero occidentale abbia proiettato al suo interno una descrizione "mitica" dell'India, che risulta essere al tempo stesso un territorio attraente e terribile. La mitizzazione dell'aspetto etno-geografico emerge prepotentemente per rafforzare un dispositivo di identificazione del sé e di esclusione dell'Altro, che deve essere oggetto di dominio da parte del mondo occidentale. Attraverso un processo di "colonizzazione" dell'immaginario, al fine di giustificare la propria superiorità, la cultura del mondo classico trasferisce su un piano simbolico e immaginifico la diversità e la presunta inciviltà dei popoli e dei territori con cui viene a contatto.

8) **Israel Muñoz Gallarte** (Universidad de Córdoba), *El relato del león bautizado en el contexto de la literatura cristiana primitiva*

9) **Serena Ferrando** (Liceo scientifico Issel), *Visiones oníricas y cuevas profundas: el viaje del milagro que se hace mito*

Los milagros no consisten solo en gestos evidentes de los dioses en el mundo: pueden tener la inconsistencia de los sueños, que habitan en lo inmaterial y toman forma en el mundo material; pueden comportar la aparición milagrosa de objetos extraordinarios de valencias simbólicas. Los antiguos, frecuentemente, colocan estos objetos, caracterizados por una admirable inmovilidad, en las profundidades de la tierra. Así, si el sueño milagroso visita a alguien que duerme inmóvil y comporta que la realidad en desarrollo y movimiento sea aquella onírica, que, interpretada, llevará a cabo las acciones prescritas, el objeto milagroso en las profundidades de la tierra está completamente inmóvil, pero de éste se produce movimiento. Mi intervención estudiará la comparación entre dos objetos milagrosos aparentemente antitéticos: la figura humana colosal con el cuerpo de varios metales en el sueño de Nabucodonosor (Daniel II), que ha inspirado a Dante Alighieri en la *Divina Comedia* (*Infierno* XIV), para su “viejo de Creta” en las profundas cuevas del monte Ida, y el anillo de Gige, que hace invisibles, del que habla Platón en la *República*, encontrado en una cueva profunda en el dedo de un guerrero muerto dentro de un gran caballo de bronce. El milagro que vuelve de las visiones oníricas o de las cuevas profundas parece la resiliencia de irracionales saberes ancestrales, que la filosofía racional de los Griegos ha metaforizado y exorcizado bajo la forma narrativa y controlable del mito.

10) **Catalina Monserrat Roig** (Universitat de les Illes Balears), Faunos, sátiros y otras criaturas en los Comentarios de erudición de Bartolomé Jiménez Patón

Los mitos y los personajes mitológicos grecorromanos aparecen en múltiples pasajes de Bartolomé Jiménez Patón, humanista del Siglo de Oro. Por su ortodoxia religiosa y su posición de notario del Santo Oficio de la Inquisición de Murcia, los asuntos mitológicos no se libran de la voluntad de adoctrinamiento, el fomento de la devoción y la cristianización de los autores clásicos que caracterizan los textos del humanista. Así, la invocación a Fauno de Hor. *carm.* 3, 18, que traduce y comenta en el *Libro decimosexto* de sus *Comentarios de erudición*, le permite tratar y reinterpretar, desde su particular óptica cristiana, seres como faunos, sátiros, monstruos mitad hombres, mitad animales y aun otros que aparecen en textos de la literatura clásica, cristiana, medieval y contemporánea al autor.

11) **Joan Mut** (Universitat de les Illes Balears), *El tema de Safo tornada a la vida per la música en la pintura decimonònica: el poder taumatúrgic de la música en el mite clàssic*

Al Saló de 1821, Louis Ducis va presentar una obra amb un títol curiós: *Safo tornada a la vida gràcies a l'encant de la música*. El tema, basat fonamentalment en un passatge de les *Heroides* d'Ovidi, donava continuïtat al motiu molt més conegut i tractat de Safo a la roca de Lèucade, però ho feia, segons la pròpia crítica de l'època, des d'un punt de vista

molt més 'neuf et intéressant'. El poder revivificant de la música és un tòpic que ve d'antic i que, evidentment, cal posar en relació amb el mite d'Orfeu. No obstant, en aquest cas, en tractar-se de la resurrecció d'un personatge històric, ens dóna una idea força més complexa i profunda de la imbricació entre història, literatura, mite i miracle tant en la tradició clàssica com en l'ús -i abús- que d'aquesta tradició en van fer el neoclassicisme i el romanticisme europeus.

12) **Sandra Pérez Ródenas** (Universitat de València), *22 de Juliol: Santa Magdalena i dia de la canícula*

Sabem que la tradició hagiogràfica medieval ha posat en relació la figura bíblica de Maria Magdalena amb el període de la canícula, el període més calorós de l'any. Ens ajuda a reconèixer aquesta relació establerta per la tradició medieval el fet de que el dia 22 de juliol és el dia en que tingué lloc la Inundació del dia de Maria Magdalena. No és casual que s'identifiqui la festivitat de la Magdalena, personatge femení bíblic que excel·leix per la seua lascívia, a aquesta data, la segona quinzena de juliol, període considerat de màxima activitat sexual de les femelles. Trobem ja als Treballs i Dies d'Hesíode al·lusions a aquest patró cronològic. A banda, hem trobat també un mite medieval de la Provença que tracta el tema de l'aparició sobtada d'aigua en abundància durant la festivitat de Santa Magdalena. És també important esmentar que la protagonista d'aquest mite sigui precisament una de les dones més odiades a la història de la humanitat. Aquest fet ens ha exigit parlar del pensament irracional grec i hebreu. Així doncs, el culte a la Magdalena del qual es parla a aquest mite provençal podria, molt possiblement, estar remuntant a un antic culte pagà.

13) **Juanjo Pomer** (Universitat de València), *Focs que no cremen i altres miracles a Aquil·les Taci i Heliodor, amb els seus paral·lels a la literatura cristiana*

Les pires han sigut el destí d'alguns herois i heroïnes, una condemna molt recurrent i un castic que, a causa de determinades i diverses circumstàncies, han pogut ser esquivades convenientment per aquests models literaris. El motiu de les fogueres inofensives es troba a diferents cultures. El nostre objectiu serà repassar alguns testimonis -en el sentit etimològic del terme- en la literatura cristiana i també en la grega antiga, tot i atenent les seues sorprenents similituds. Heliodor mostra la seua protagonista Cariclea evitant els efectes del foc en dues situacions: en un injust procés mogut per gelosia semblant al d'altres tradicions i en una ordalia per a demostrar la seua virtut, similar a primera vista a la que ens presenta Aquil·les Taci, però amb un rerefons ben diferent.

14) **Rafael Beltrán & Karolina Zygmunt** (Universitat de València), *La doncella, el dragón y el brazo santo: mito y milagros de una reliquia de San Juan hallada en Constantinopla por los viajeros de la Embajada a Tamorlán (1403)*

15) **Tomàs Martínez Romero** (Universitat Jaume I de Castelló), *Els mites traduïts: pena i glòria de la transmissió cultural a l'edat mitjana*

La traducció va ser la via més directa de coneixement dels mites antics durant la baixa Edat Mitjana. Els seus responsables, però, es van haver d'enfrontar amb el problema de

la transferència d'uns referents que no tenien correlació real en el món medieval, per la qual cosa s'hi produïren desfasaments, errors i incomprensions constants. Una de les dificultats més evidents fou acomodar una cultura pagana als esquemes del cristianisme vigent. La lectura al·legòrica esdevingué, sens dubte, el remei utilitzat més freqüentment per a resoldre'l, però l'únic. En aquesta ponència es repassen tots aquests aspectes de la traducció medieval i de la creació literària de tema mitològic.

16) **Joan Mahiques** (Universitat Jaume I de Castelló), *Simònides, protegit dels déus per terra i mar*

Del poeta Simònides de Ceos s'expliquen dues anècdotes on és protegit de manera miraculosa, per déus o per difunts: en un cas se salva de morir sota un palau que s'esfondra uns segons després que ell n'haja eixit per atendre uns joves que el sol·licitaven; en altre cas un difunt l'adverteix que no s'embarque en un vaixell que, poc després, naufraga. Aquestes anècdotes van circular a l'Edat Mitjana i, a més, presenten un seguit d'elements argumentals comuns en altres exemples medievals, degudament cristianitzats. Per altra banda, l'exemple del naufragi evitat s'ha de relacionar amb un cicle rondallístic que Aarne / Thompson, i posteriorment Uther, anomenen "The Grateful Dead".

17) **Carmen Sánchez Mañas** (Universidad de Zaragoza), *Myth and miracle in Herodotus: The case of Demaratus' parents*

The account of Spartan king Demaratus' family background and birth offers one of the most interesting combinations of myth and miracle that can be found in Herodotus' Histories. The whole story pivots on two apparitions imbued with myth. On the one hand, Helen's myth permeates the physical transformation of Demaratus' mother who, upon the intervention of a mysterious woman, miraculously becomes very beautiful. On the other, Heracles' myth is at the root of Demaratus' conception, in which a supernatural presence is involved. This paper explores in what manner and for what purposes Herodotus incorporates these inherited mythical structures and miraculous aspects, some of whose features appear in subsequent literatures, in his narrative. The examination shows that Herodotus' use of these elements closely follows the Greek tradition but, at the same time, defies his readers' presumptions, being open to a wide range of interpretation.

18) **Eleni Krikona** (Universität Hamburg), *The epiphany of the Tyrannicides and Theseus during the Persian Wars*

The political worship of the Tyrannicides, Harmodios and Aristogeiton, forged in Athens during the last decade of the sixth century BCE onwards, and that of Theseus, reorganized at the same period, were strictly associated with the newly-established -by Kleisthenes the Alcmeonid- Athenian constitution as well as with the construction of the political identity of the Athenians. In the military enterprises against the Persians, which followed the emergence of Democracy, the Athenian citizens spread the rumor that they witnessed the epiphany of the most important Athenian hero in the battlefield. Theseus, the traditional attic hero, appeared during the battle of Marathon to inspire courage and strength to the outnumbered Athenian fighters who finally managed to defeat the vast Persian Empire. The role of Theseus though was proved highly important also in 480,

when he provided shelter to the women and children of Athens in his birth place, Troezen. Moreover, the Tyrannicides, the political role-models of the young Athenians that had ended the long period of tyranny in the city, are also present in 490. In Herodotus' narrative of the Battle of Marathon, Miltiades invokes the Tyrannicides to encourage Callimachus to cast the deciding vote to engage with the Persians; like them, Callimachus can free Athens.

The present paper aims at shedding some light on the way the Athenians associated these heroic worships with their great military victories against the Persians in order to further promote these political cults, through which they worshiped both their political Self and the newly-established constitution. The strength of the constitution was considered to be the main responsible for the great Athenian military victories against Persia, upon which Athens would soon base ideologically the construction of its naval "Empire".

19) **Marinela Garcia Sempere & Llúcia Martín Pascual** (Universitat d'Alacant), *Dones sàvies: Santa Caterina d'Alexandria*

20) **Inés Rodríguez Gómez** (Universitat de València), *El mito de Orfeo y Eurídice en los orígenes del melodrama*

El mito de Orfeo va ligado al nacimiento de un nuevo género teatral en Italia, en el siglo XVII: el melodrama. Los miembros de la florentina Camerata de' Bardi, en su afán por reconstruir el teatro clásico, en la unión de música y recitación, crearon la base para el desarrollo del teatro musical que posteriormente se conoció como "ópera". En su origen los músicos de la Camerata trabajaron para eliminar lo que sintieron como impropiedades, derivadas de la representación de obras totalmente cantadas y, por tanto, artificiosas. Por este motivo recurrieron a la representación del mito de Orfeo, semidios cantor, que posibilitaba la verosimilitud en obras totalmente cantadas. La primera representación del mito de Orfeo fue la que se realizó en Florencia en 1600, con el título de *Euridice*, considerada el origen del melodrama. Durante años Orfeo y Euridice dominaron la escena lírica, pero cada representación añadió o modificó algunos de los elementos del mito para adaptarlo al tipo de espectáculo, al público y al motivo de la fiesta en la que se incluía su escenificación. Nos proponemos analizar el mito de Orfeo y Euridice en las diferentes interpretaciones y adaptaciones presentes en el teatro italiano. Repasaremos y analizaremos las diferentes versiones en las que el mito viene alterado.

21) **Montserrat Camps Gaset** (Universitat de Barcelona), *Màgia negra i miracle cristià: hi ha antecedents grecs del mite de Faust?*

Als començaments del cristianisme van aparèixer, juntament amb les controvèrsies teològiques i la construcció d'un discurs racional, relats diversos que explicaven la confrontació de veritat i mentida, a través de miracles i de relats de màgia. Algunes d'aquestes figures de mags o taumaturgs representaven l'enfrontament entre maneres diferents d'entendre el cristianisme, com ara el gnosticisme, amb Simó el Mag en oposició a l'apòstol Pere. D'altres relats manifestaven el conflicte del nou monoteisme amb les pràctiques populars de màgia i control de les forces naturals. Si bé la bruixeria i

la figura del mag nigromant existeixen també en textos grecs no cristians de l'època, hi ha narracions cristianes que expliquen pactes amb el diable i la victòria final de la fe en el Crist, de vegades en el marc de controvèrsies teològiques. La màgia negra, el pacte amb el diable, els ajudants en figura de *famulus* domèstic, apareixen en la llegenda de Cebrià d'Antioquia i de Justina, i en les diferents versions de la narració dels segles III i IV, que després l'emperadriu Eudòcia, al segle V, convertirà en poema. Més tard hi ha d'altres narracions que expliquen també pactes amb el diable en oposició a prodigis divins, com la llegenda de Teòfil, al segle VI. Molts d'aquests relats, especialment el de Cebrià, tingueren tradició medieval a través de fonts llatines, i alguns erudits hi han vist els antecedents grecs de la narració anònima alemanya sobre Faust i del tractament literari posterior fet per Marlowe, Goethe i Calderón de la Barca.

22) **Sònia Gros** (GIRLC, UNED, Girona), *La imatge de Bacus en el Curial e Güelfa*

L'objectiu d'aquesta comunicació és elaborar un estat de la qüestió actualitzat a l'entorn de la imatge de Bacus en la novel·la cavalleresca catalana *Curial e Güelfa*. En primer lloc, es presenta un estudi de la figura de Bacus com a divinitat de la inspiració poètica en autors grecs i llatins, i un recorregut per alguns textos medievals proposats com a fonts de la novel·la. S'ofereix una revisió de la bibliografia publicada sobre aquest aspecte en el *Curial* fins als treballs més recents i s'analitza la presència (o absència) de Bacus en textos o manifestacions artístiques coetànies. Per finalitzar, s'exposa una proposta d'interpretació sobre el passatge de Bacus en el *Curial*.

23) **Jordi Redondo** (GIRLC, Universitat de València), *El motiu del cigne: del culte d'Apol·lo a la narració tardomedieval*

La presència del cigne a la mitologia grega s'associa de manera constant amb el déu Apol·lo en tant que representant de la primera funció, com a divinitat protectora de la música, l'endevinació i la poesia. Però el cigne també representa la puresa i la immortalitat, i és així com el seu paper a la cultura escatològica grega va tenir una continuïtat a la tradició cristiana.

24) **Ioannis Kioridis** (Hellenic Open University), *Maximú, Maximó, Maximila: la figura de la amazona en el poema èpic bizantino de Diyenís Akritis*

La presente comunicación se ocupa de la figura mitológica de la amazona Maximú que aparece con varios nombres en el poema épico bizantino de *Diyenís Akritis* del que conservamos hoy seis manuscritos en lengua griega (s. XIII-XVII). La *amazona* constituye la mayor antagonista del héroe principal del poema. Ambas figuras actúan en la zona fronteriza del Éufrates en la que Diyenís lucha contra los árabes y los bandidos. En una breve introducción el ponente se refiere al argumento del poema, la etimología del término amazona y la presencia de la figura de Maximú en las fuentes mitológicas antiguas y en la tradición de Asia Minor. La figura de la amazona constituye uno de los más interesantes elementos mitológicos que se detectan en la épica de *Diyenís*. Es la antagonista más valiente del Akritis y llega para enfrentarse con el héroe, cuando él ya había derrotado a un dragón, a un león y a los aliados de Maximú, los *apelates*, quienes por fin piden su ayuda frente a Diyenís. El investigador analiza los dos combates

singulares de la amazona con Diyenís, tal como se presentan en todos los manuscritos. Encuentra las semejanzas y las diferencias en el manejo del tema, estudia las fuentes de los dos episodios y describe su papel funcional dentro del poema épico. El estudio se cierra con una conclusión y bibliografía básicas. Para el estudioso, es el manuscrito de El Escorial (E) que maneja la figura de la amazona de una manera auténticamente épica. Dicho manuscrito popular preserva el espíritu auténtico de la perdida primera redacción del poema en lengua vernácula (s. XII).

25) **Helena Rovira Cerdà** (GIRLC), *El mut que parla, entre estratagema i miracle*

S'estudien diversos episodis de tradició clàssica i medieval on apareix un mut que, sobtadament i de manera totalment inesperada, es posa a parlar. Aquest motiu té un doble vessant: en alguns casos es produeix realment un fet meravellós que no sembla ser explicable a través de les lleis de la natura; però en altres casos, la mudesa, merament fingida, és el recurs que algun astut personatge procura emprar per ordinar un engany.

26) **Sofia Sáez** (Universitat de València), *Somnia imperii en Heròdot i les literatures medievals*

27) **Vivian L. Navarro Martínez** (Universitat de València), *El 'travestiment' mitològic com a eina crítica als fragments còmics: el cas de Némesis i Dionisalexandre de Cratí*

El tractament dels temes mitològics a la comèdia grega és un dels recursos més antics d'aquest gènere, el qual es troba testimoniats ja a la comèdia dònica, pel fet que els espectadors coneixen bé la gran majoria dels personatges gràcies a la tragèdia i els poemes èpics. La comèdia, doncs, presenta una gran profusió de títols que fan referència a personatges o episodis de l'esfera del mite, tot i que pràcticament totes les obres considerades mitològiques ens han arribat en estat fragmentari. D'altra banda, l'ús de l'eina mitològica ha estat classificat en dues categories: la paròdia mitològica i el "travestiment" dels personatges mítics, elements que no es desenvolupen de la mateixa manera. Al nostre treball tractarem la noció de "travestiment" mitològic bastant-nos fonamentalment en dos obres fragmentàries de Cratí, la Némesis i el Dionisalexandre, els quals tracten el mite del judici de Paris i el naixement d'Hèlena. Tot seguit ens fixarem en la finalitat crítica amb la qual aquest mite i els seus personatges podrien haver estat emprats per Cratí, és a dir, atacar Pèrcles i la seua política.

Repertori bibliogràfic

1.1. Mite

- Bermejo, J.C., *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid 1979.
- Bermejo, J.C., *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Madrid 1980.
- Bermejo Barrera, J.C. & F. Díez Platas, *Lecturas del mito griego*, Madrid 2002.
- Braswell, B.K., "Mythological Innovation in the *Iliad*", *CQ* 21, 1971, 16-26.
- Brelich, A., *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1958.
- Bremmer, J., "La plasticité du mythe. Méléagre dans la poésie homérique", in C. Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Ginebra 1988, 37-56.
- Burkert, W., *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma/Bari 1991 (= *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979).
- Burkert, W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley/Los Angeles 1979.
- Calame, C., "Mythologiques de G.S. Kirk: structures et fonctions du mythe", *QUCC* 14, 1972, 117-135.
- Clua Serena, J.A., *El rostre de la medusa. Manual de mitologia grega en els seus textos literaris*, Lleida 2010.
- Detienne, M., *La invención de la mitología*, Madrid 1985 (= París 1981).
- Diel, P., *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona 1985² (= *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris 1966).
- Edmonds, R., *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Nova York 2004.
- Edmunds, L. (ed.) (1990), *Approaches to Greek Mythology*, Baltimore/London.
- Eliade, M., *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York 1959.
- Eliade, M., *Myth and Reality*, New York 1963.
- Grant, M. & J. Hazel, *Diccionari de mitologia clàssica*, Barcelona 1997.
- Grimal, P., *Diccionario de la mitología griega y romana*, Barcelona 1965.
- Hansen, W. (2002), "Meanings and Boundaries: Reflections on Thompson's 'Myths and Folktales'", in G. Schrempp & W. Hansen (edd.), *Myth. A New Symposium*, Indiana UP 2002, 19-28.
- Hofmann, E., *Qua ratione épos mythos aînos logos in antiquo Graecorum sermone adhibita sint*, Diss. Göttingen 1922.
- Kirk, G.S., *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona 1985 (= Londres 1970).

- Kirk, G.S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona 1984.
- Lévi-Strauss, C. , *Mythologiques*, Paris 1966-1971.
- Lévy-Bruhl, P., *L'âme primitive*, Paris 1963 (= 1927).
- López Eire, A. & M.H. Velasco López, *La mitología griega: lenguaje de dioses y hombres*, Madrid 2012.
- Morgan, K.A., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000.
- Müller, M. *Mitología comparada*, Barcelona 1988 (= 1856).
- Nagy, G., *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca/New York 1992.
- Nestle, W., *Vom Mythos zum Logos. Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Stuttgart 1966 (= *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*, Barcelona 1940).
- Pinsent, J., *Mitologia grega*, Barcelona 1989.
- Powell, B.B., *A Short Introduction to Classical Myth*, Prentice Hall 2002.
- Propp, V., *Morfología del cuento popular*, Madrid 1971.
- Ramos Jurado, E.A., "El mito en los presocráticos", in J.A. López Férez (ed.), *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*, Madrid 2002, 125-150.
- Rocca-Serra, G., "Naissance de l'exégèse allégorique et naissance de la raison", in J.-F. Mattéi (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris 1992, 77-82.
- Sariol, J., Cucurella, S. & C. Moncau, *La mitologia clàssica: literatura, art, música*, Barcelona 1994.
- Svenbro, J., "Senofane: la critica dei miti", *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Torino 1984 (= *La parole e le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund 1976), 79-100.
- Thompson, S. (ed.), *Motif-Index of folk literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, fables, myths, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Urbana 1955-1958.
- Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona 1983 (= Paris 1973).
- Willcock, M.M., "Mythological Paradeigma in the *Iliad*", *CQ* 14, 1964, 141-154.

1.2. Miracles

- Aigrain, R., *L'hagiographie. Ses sources–Ses méthodes–Son histoire*, Paris: Bloud & Gay, 1953.
- Aufhauser, J.B., *Miracula S. Georgii*, Leipzig: Teubner, 1913.
- Brown, P., «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, 80-101.

- Caseau, B., «Parfum et guérison dans le christianisme ancien: des huiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins», in V. Boudon-Millot & B. Pouderon (ed.) *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris: Beauchesne, 2005, 141-192.
- «Ordinary Objects in Christian Healing Sanctuaries», *LAA* 5, 625-654.
- Connor, C.L., & W.R. Connor, *The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris*, Brookline: Hellenic College Press, 1994.
- Crisafulli, V.S. & J.W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1997.
- Davis, S.J., *The Cult of St Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2001.
- Delehay, H., «Synaxarium et Miracula S. Isaiae prophetae», *AB* 42, 1924, 257-265.
- «Les recueils antiques de miracles des saints», *AB* 43, 1925, 5-85.
- Deubner, L., *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig & Berlin: Teubner, 1907.
- Dudley, M., & G. Rowell, *The Oil of Gladness: Anointing in the Christian Tradition*, London: SPCK, 1993.
- Efthymiadis, S., «Greek Byzantine collections of miracles. A chronological and bibliographical survey», *SO* 74, 1999, 195-211.
- «Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)», in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, Burlington: Ashgate, 2014, 103-142.
- «Le monastère de la Source à Constantinople et ses deux recueils de miracles. Entre hagiographie et patrographie», *REByz* 64-65, 2006-2007, 283-309.
- Fernández Marcos, N., *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid: CSIC, 1975.
- Festugière, A.J., *Collections grecques de miracles. Sainte Thècle. Saints Côme et Damien. Saints Cyr et Jean (extraits). Saint Georges*, Paris: Éditions A. Et J. Picard, 1971.
- Flusin, B., *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, Vol. I, Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1992.
- Gascou, J., *Sophronie de Jérusalem: Miracles des saints Cyr et Jean*, Paris: Éditions De Boccard, 2006.
- Halkin, F., *Hagiographica inedita decem*, Turnhout & Leuven: Brepols & Leuven University Press, 1989.

- Hanson, J.S., «Dreams and visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW* 23, 1980, 1395-1427.
- Johnson, S.F., «Miracles of Saint Thekla», in A.-M. Talbot & S.F. Johnson (trans.) *Miracle Tales from Byzantium*, Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 1-201.
- Kaestli J.-D., & W. Rordorf, «La fin de la vie de Thècle dans les manuscrits des Actes de Paul et Thècle. Édition des textes additionnels», *Apocrypha* 25, 2014, 9-101.
- Kazdhan, A., «Two Notes on the Vita of Anastasios the Persian», in C.N. Constantinides; N.M. Panagiotakes; E. Jeffreys & A.D. Angelou (eds.) *Φιλέλλην. Studies in Honour of Robert Browning*, Venezia: Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini, 1996, 151-157.
- Laurent, V., *La vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1958.
- Lecoz, R., «Les Pères de l'Église grecque et la médecine», *BLE* 98, 1997, 137-154.
- Lemerle, P., *Les plus anciens recueils des miracles du saint Démétrius, Vol. I*, Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1979.
- López Salvá, M., «El sueño incubatorio en el cristianismo oriental», *CFC* 10, 1976, 147-188.
- Maraval, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris : Éditions du Cerf, 1985.
- Miller, T.S., «The Legend of Saint Zotikos according to Constantine Akropolites», *AB* 112, 1994, 339-376.
- Nieto Ibáñez, J.M., *San Cosme y San Damián. Vida y milagros*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Novembri, V., «La polémique contre les médecins et la médecine des païens dans l'hagiographie chrétienne: les dossiers des saints Côme et Damien», in A. Capone (ed.) *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout: Brepols, 2013, 117-135.
- Ousterhout, R.G., «Water and Healing in Constantinople. Reading the Architectural Remains», in B. Pitarakis (ed.) *Life is Short, Art Long. The Art of Healing in Byzantium*, Istanbul: Pera Museum Publications, 2015, 64-77.
- Pratsch, T., *Der hagiographischen Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Pitarakis, B., «Light, Water, and Wondrous Creatures: Supernatural Forces for Healing», in B. Pitarakis (ed.) *Life is Short, Art Long. The Art of Healing in Byzantium*, Istanbul: Pera Museum Publications, 2015, 42-63.
- Rosenqvist, J.O., «Three Trapezuntine Notes», *ByzSlav* 54, 1993, 288-299.

- «Miracles and Medical Learning. The case of St Eugenios of Trebizond», *ByzSlav* 56, 1995, 461-469.
- *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes*, Uppsala: Acta Univ. Ups., 1996.
- Ruggieri, V., «Ἀπομυρίζω (μυρίζω) τὰ λείψανα, ovvero la genesi d'un rito», *JÖB* 43, 21-35.
- Sfameni Gasparro, G., «Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli: Ciro e Giovanni a Menouthis e Tecla a Seleucia», *Hormos* 9, 2007, 321-343.
- Talbot, A.-M., *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theokistos the Stoudite*, Brookline, MA, 1983.
- «The Posthumous Miracles of St. Photeine», *AB* 112, 1994, 85-114.
- «Life of St. Theodora of Thessalonike», in A.-M. Talbot (ed.) *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 159-237.
- «The anonymous Miracula of the Pege shrine in Constantinople», *Paleoslavica* 10, 2002a, 222-228.
- «Two accounts of miracles at the Pege shrine in Constantinople», in V. Déroche; D. Feissel; C. Morrison & C. Zuckerman (eds.) *Mélanges Gilbert Dagron. Ouvrage publié avec le concours de la Fondation Ebersolt du Collège de France*, Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et de Civilisation de Byzance, 2002b, 605-615.
- «Anonymous Miracles of the Pege», in A.-M. Talbot & S.F. Johnson (trans.) *Miracle Tales from Byzantium*, Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2012, 203-297.
- «Holy Springs and Pools in Byzantine Constantinople», in P. Magdalino & N. Engin (ed.) *Istanbul and Water*, Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2015a, 161-174.
- «Constantinople. City of Miraculous Healings», in B. Pitarakis (ed.) *Life is Short, Art Long. The Art of Healing in Byzantium*, Istanbul: Pera Museum Publications, 2015b, 78-88.
- Talbot, A.-M. & A.P. Kazhdan, «The Byzantine Cult of St. Photeine», *ByzF* 20, 1994, 103-112.
- Teja, R., «De Menute a Abukir. La suplantación de los ritos de la incubatio en el templo de Isis en Menute (Alejandría)», *Ilu* 18, 2007, 99-114.
- Van de Vorst, C., «La Vie de S. Évariste higoumène à Constantinople», *AB* 41, 1923, 288-325.