LA IGLESIA Y LAS MUJERES (SIGLOS I-IV)

I. Introducción. La mujer en Grecia y Roma:

1. "La retórica de la iglesia primitiva era una retórica masculina y sólo recientemente su lectura no ha sido una lectura masculina", escribe Averil Cameron en una afirmación que hoy nadie se atrevería a cuestionar[1]. Pero ha de tenerse también en cuenta que los escritos cristianos de los primeros siglos se insertan en una cultura, en parte hebrea, en parte grecorromana, muchas de cuyas tradiciones comparte. Una de esas tradiciones compartida y arraigada en el tejido social era la concepción de que la mujer era inferior por naturaleza al hombre.

2. Del mundo judío no voy a hablar. Sólo citaré los testimonios de dos mentes preclaras del judaísmo, personajes ilustrados, y, sin duda alguna, intelectualmente muy por delante de sus contemporáneos: Yosé Yohanan, que en su *Pirké Abot* I, 5 afirma: "Aquel que se entretiene demasiado con las mujeres, se atrae el mal, descuida el estudio y terminará en el Gehená" y Flavio Josefo, quien escribe: "La mujer, dice la ley, es inferior al hombre en todo. Por tanto, debe obedecer, no para ser violentada sino para ser mandada, pues es al hombre a quien Dios ha dado el poder" (*Contra Apión* II, 201). A las mujeres judías no se les permitía el estudio ni siquiera el acceso al aprendizaje de la *Torá*. Valga como ejemplo de la estima en que se tenía a la mujer la oración que recitaban todos los días los judíos piadosos: "Bendito sea Dios ... que no me ha hecho nacer mujer, porque de la mujer no se espera que observe los mandamientos" (*Berakot* 7, 18).

3. El mundo grecorromano es el ámbito en el que se extenderá el cristianismo paulino y la plataforma social en la que la iglesia se va a desarro-

[1] "Virginity as Metaphor: Women and the Rethoric of Early Christianity" en A. Cameron, *History as Text*, Londres 1988, p. 184.

llar y en donde ejercerá su magisterio. Permítaseme, por ello, que diga dos palabras sobre lo que pensaban prestigiosos personajes de Grecia y de Roma en torno a la situación de la mujer. Pues en gran medida la iglesia lo asimilará como herencia cultural.

4. En el mundo griego[2] Platón, que concedió a la mujer cierta libertad de acción al liberarla, en teoría al menos, de las cargas familiares y le concedió un espacio en su proyecto político, no tuvo el menor reparo en afirmar sin ambages que "en todo la mujer es más débil que el hombre" (*Resp.* V 455 b). Respecto al matrimonio, que era la institución en donde cobraba sentido la vida de la mujer pues mediante él se reproducía la sociedad, pensaba Platón que debía ser obligatorio (χρῆ γαμεῖν, *Leg.* 774a) y que si alguien llegaba soltero a los 35 años debía ser multado anualmente hasta que contrajera matrimonio. También afirma que es imprescindible que cada cual contraiga las nupcias que vayan a convenir a la ciudad y no las más placenteras para sí (τὸν γὰρ τῇ πόλει δεῖ συμφέροντα μνηστεύειν γάμον ἕκαστον, οὐ τὸν ἥδιστον αὐτῷ, *Leg.* 773b). Si por imposibilidad de convivencia se diera una separación, afirma el filósofo que conviene probar un nuevo emparejamiento con vistas a tener hijos, en caso de no haberlos tenido en el matrimonio anterior, o en caso de tenerlos para que los nuevos cónyuges al envejecer juntos puedan cuidarse mutuamente (930b). Los fines del matrimonio son en Platón pragmáticos y utilitarios. La dicotomía que introduce en su filosofía entre el mundo de la realidad y el de las apariencias, entre la Idea y la materia, entre la parte espiritual del hombre, su ψυχή, y su parte material, su cuerpo (σῶμα), dicotomía que adoptan los gnósticos y que pasa al neoplatonismo popular, influirá de una manera decisiva y no siempre positiva en el pensamiento y en la literatura cristiana griega primitiva.

5. Pero el filósofo griego que haciendo uso del concepto de "diversidad natural" deja a las mujeres definitivamente al margen de la vida ciudadana fue Aristóteles. Cree que si hay que tener en cuenta a las mujeres es porque constituyen la mitad de la población y porque sin ellas no sería posible la reproducción de la especie. Respecto al matrimonio piensa Aristóteles que hombre y mujer se unen a causa de la generación (γενέσεως ἕνεκεν) y añade que esto es una cuestión de necesidad y no una cuestión de elección (*Pol.* I, 2, 1251 b). El estagirita, siguiendo los pasos de su maestro, afirma que así como en el ser vivo el alma, que es su parte superior,

[2] *Cf.* I. SAVALLI, *La donna nella società della Grecia antica* , Bolonia 1983.

rige al cuerpo, así en la relación macho/hembra, puesto que el primero es superior y la segunda inferior, el primero debe regir a la segunda (*Pol.* I, 5, 1254 a-b). Esa "inferioridad natural", Aristóteles la explica desde un punto de vista biológico. Argumenta que la mujer es "un macho fallido" (*G A* ,I, 20, 728 a, 17 ss.), pues la menstruación es algo así como un semen impuro. Para la generación es el semen masculino el que cuece el residuo femenino hasta convertirlo en un nuevo ser. El semen tiene, pues, un papel activo en la creación del nuevo ser, mientras que el de la sangre femenina es pasivo. De ahí que considere a la mujer como materia pasiva en oposición al hombre al que concede la capacidad creativa[3]. Literalmente dice al comienzo de su tratado sobre la generación (*Ibid.*): "el macho suministra la forma y el principio del movimiento; la hembra el cuerpo y la materia".

6. Es bien conocida la afirmación del pseudo-Demóstenes en *Contra Neera* 122, de que el hombre ateniense solía tener tres mujeres: la esposa (δάμαρ ο γυνή) para que le diera hijos legítimos, la concubina (παλλακή) para el cuidado del cuerpo y la hetera (ἑταῖρα) para el placer.

7. En la Atenas del siglo V, puede decirse, que las mujeres eran consideradas en tanto que miembros necesarios del οἶκος de aquéllos que eran miembros de las *poleis*, pero que carecían de derechos ciudadanos, si entendemos por tales, como entendía Aristóteles, la participación activa en las cuestiones públicas de la ciudad[4]. Su vida se desarrollaba dentro del hogar y Aristóteles, lo mismo que Sófocles y Tucídides, seguía pensando que "el silencio era un ornato para la mujer". La situación cívica de la mujer ateniense era marginal en lo que se refería a los asuntos de la *polis*, y como afirma Roger Just[5] estaban siempre "protegidas, controladas y manipuladas por aquéllos que tenían el monopolio de la autoridad en una sociedad, que era, por definición, una sociedad de hombres".

8. Estos ejemplos muestran que matrimonio y amor tenían poco que ver en el mundo griego. Por supuesto, el matrimonio era, por lo general,

[3] *Cf.* S. SAÏD, "Féminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristote" en E. Lévy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, Estrasburgo 1983, pp. 93-123, y G. Sissa, "Filosofías del género: 'Platón, Aristóteles y la diferencia sexual", Duby-Parrot (eds.), *Historia de las Mujeres* I, Madrid 1992, pp. 73-111.

[4] *Cf.* D. PLÁCIDO, "*Polis* y *oikos*: los marcos de la integración y de la desintegración femenina" en Rodríguez-Hidalgo-Wagner (eds.), *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Madrid 1994, pp. 15-21.

[5] *Women in Athenian Law and Life*, Londres 1991, p. 105.

concertado entre dos hombres de distintas familias sin que la mujer fuera otra cosa que objeto pasivo de la transacción.

9. La sociedad romana presenta también una organización fuertemente patriarcal[6]. Ha escrito E. Cantarella[7] que el poder del varón "se manifestaba, sobre las mujeres, en una serie de imposiciones y controles a los que estaban sometidas a lo largo de toda su vida, rigurosamente organizada con vistas al fin primordial de la reproducción del grupo".

10. Respecto al matrimonio, que era el destino más común de cualquier mujer, dice Cantarella[8] que "lejos de comportar la adquisición de una mayor libertad, el matrimonio implicaba la única consecuencia de poner a la mujer bajo un nuevo patrón. Y que llamar 'patrón' al marido no es excesivo, resulta claro del paralelismo que existe entre los modos de adquisición de la potestad sobre la esposa y los modos de adquisición de la propiedad de las cosas". Pues según la *Ley de las XII Tablas* para adquirir la propiedad de algo bastaba, si eran cosas muebles, haber hecho uso de ellas durante un año; durante dos años si se trataba de inmuebles. Para que un hombre adquiriera todos los derechos sobre una mujer bastaba, de acuerdo con la terminología jurídica romana, el *usus* de un año.

11. A los hombres que no optaban por el matrimonio, que algunos había, se les consideraba individualistas y excéntricos, como era el caso de algunos filósofos y se les urgía a casarse, pues esto es un deber para todos los hombres y más aún para los filósofos, que deben ser ejemplo para todos los demás (Musonio Rufo, fr. 14)[9]. Las vírgenes, en cambio, formaban parte de un paisaje clásico tanto del mundo griego como romano. Entre los romanos las vestales eran elegidas por el *Pontifex Maximus* . Quedaban liberadas de la autoridad del *pater familias*, pero debían obedecer al *Pontifex Maximus*. Se las consideraba *virgo* y *mater* y celebraban, lo mismo que las jóvenes que iban a contraer matrimonio, el *fascinus*, ritual para no caer en la esterilidad. "Su castidad representaba la pureza de Vesta, la llama pura del hogar" afirma J. Scheid[10]. Su presencia, dice P. Brown[11], "mantenía viva

6 *Cf.* J. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, Londres 1986.

7 *La calamidad ambigua*, Madrid 1991, p. 193.

8 *Ibid*, p. 201.

9 *Cf.* A. C. VAN GEYTENBEEK, *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen 1963, p. 63.

10 "'Extranjeras' indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma", DUBY-PARROT (eds.), *Historia de las Mujeres* I, Madrid 1992, p. 426.

11 *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona 1993, p. 26.

la conciencia de los contemporáneos sobre la importancia del matrimonio y la maternidad como el destino indiscutido de todas las demás mujeres". Este mismo autor[12] afirma que "su condición tenía una importancia crucial para la comunidad, precisamente porque era anómala". Sorano, médico griego, que escribió en Roma en el siglo II, se preocupó de estas mujeres y afirmaba que su estado de castidad no era perjudicial para su salud, aunque muchas "tienen problemas menstruales y se ponen gordas y desproporcionadas" (*Gynaecia* 1,7; 32,1, Ilberg p. 21, Temkin 29)[13].

12. La importancia del matrimonio en el mundo romano viene confirmada por la *lex Iulia de maritandis ordinibus* del 18A.C. y la *lex Papia Poppea Nuptialis* del 9 a.C., fundidas en la *lex Iulia et Papia*. En ella Augusto estableció la obligatoriedad del matrimonio para hombres y para mujeres. Sólo se consentía que las viudas permanecieran solas durante un espacio de dos años después de la muerte del marido y 18 meses las divorciadas después de la separación. Se premiaba además la fecundidad concediendo a las mujeres ciertos derechos, una vez que hubieran parido tres hijos, y se castigaba la esterilidad prohibiéndoles heredar. La mujer en época republicana estaba excluída de cualquier cargo de la administración o el gobierno, pues eran considerados *virilia officia*. En la legislación (*Digesta* 3.1.1.5) se argumentaba que esto era así para "garantizar el pudor femenino".

13. En época imperial la situación empieza a suavizarse para la mujer respecto a lo que había sido en época monárquica y republicana, e incluso comienza a considerarse el matrimonio como una relación personal paritaria. Las mujeres comienzan a adquirir cierta instrucción y se plantea la posibilidad de que ejerzan ciertos oficios hasta ahora considerados exclusivamente masculinos. La filosofía estoica con sus ideales de moderación, autodominio y libertad interior estaba también llamada a ejercer un importante influjo en la configuración del cristianismo. Roma absorbe cultos que proceden del este como el de la diosa Isis o el de la gran diosa frigia. También el cristianismo predicado por Pablo empieza a expandirse por el imperio romano y encuentra una buena aceptación en el elemento femenino.

12 *Ibid*, p. 25.

13 *Cf.* A. Rouselle, "La política de los cuerpos: entre procreación y continencia en Roma", Duby-Parrot (eds.), *Historia de las Mujeres* I, Madrid 1992, pp. 317-393; id., *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona 1989.

II. La mujer en el cristianismo de los siglos I y II:

1. En los primeros años de cristianismo, según cuentan los *Evangelios*, había numerosas mujeres entre las amigas de Jesús. Se nos habla de la amistad de Jesús con Marta y María (Lc 10, 38-42); para escándalo de algunos de sus discípulos Jesús conversa con la samaritana, mujer que se había casado cinco veces y que estaba viviendo en concubinato (Jn 4,27); cura a la hija de un cananeo (Mt 15, 21-28 y Mc 7, 24-30) y exclama ante los grandes sacerdotes y los ancianos del templo: "en verdad os digo que los publicanos y las meretrices se os adelantarán en el Reino de Dios" (Mt. 21, 23). También se nos habla de su amistad con María Magdalena (Lc 7, 36-49; Mt. 26, 6-13; Mc 14, 3-9 y Jn 12, 1-8), de cómo disuadió a quienes se disponían a lapidar a la mujer adúltera (Jn 8, 1-11) o de su alabanza a la pobre viuda que dio dos monedas para el templo (Lc 21, 1-3; Mc 12, 41-44)[14].

2. Los *Hechos* dan también noticia de las mujeres que acompañaron a Jesús, y sabemos, asimismo, que Pablo tuvo relación en sus viajes con buen número de mujeres, cuya participación en las primeras actividades de la iglesia fue, al parecer, notable. Mencionemos, por citar sólo a algunas, a Lidia en Filipos, a Priscila y a Cloe en Corinto, a Febe, María, Trifenia, Trifosa y Pérside en Roma, o a la inefable Tecla en Iconio. Las pequeñas comunidades que se fueron fundando, primero en Palestina, luego también por todas las ciudades importantes del imperio, permitieron a las mujeres no sólo salir de la reclusión del gineceo sino que a veces se ponían al frente de la misma comunidad.

3. La invitación a la castidad de la predicación de Pablo abría a las mujeres un nuevo horizonte al poder escapar a la carga de las obligaciones matrimoniales decididas por sus progenitores e impuestas por la sociedad. Tal fue el caso de Tecla de Iconio, cuyas andanzas, venturas y desventuras conocemos por los *Acta Pauli et Theclae* incluídos entre los *Apócrifos* y por la versión de la *Vida y milagros de Tecla,* que se ha atribuído al obispo Basilio de Seleucia.

4. Tecla, de una acomodada familia de Iconio, prometida a Támiris, el joven más codiciado de la ciudad, quedó tan embelesada al oir desde la ventana de su casa la predicación de Pablo, que ni las reconvenciones de

[14] *Cf.* M. Alexandre, "Imágenes de mujeres en los primeros tiempos de la Cristiandad", Duby-Parrot (eds.), *Historia de las Mujeres* I, Madrid 1992, pp. 461-511.

su madre ni las cariñosas palabras de su prometido fueron suficientes para despegarla del alfeizar de la ventana, desde donde durante tres días y tres noches escuchó atónita y como transportada las palabras de Pablo, que le llevaron a tomar la determinación de dejar plantado a su novio y marcharse al encuentro de Pablo y con un grupo de amigos, chicos y chicas, a predicar el evangelio por los caminos. Támiris denunció a Pablo ante el procónsul de Roma por haber atentado contra una de las instituciones más serias de la sociedad romana: el matrimonio, que, en palabras de Támiris, es la vía de la procreación. En las *Actas* Támiris le acusa por no permitir a las mujeres casarse. En la *Vida* atribuída a Basilio se amplía la acusación, que se expresa así: "Este hombre ha introducido una nueva doctrina extravagante y destructora para la estirpe humana. Denigra el matrimonio, sí, ese matrimonio que es, como sabéis, el principio, la raíz y el origen de nuestra naturaleza ... Si todos los hombres le hicieran caso, al punto, la vida, el linaje humano desaparecería" (*Vita* 6). Pablo, convencido, en efecto, de la inminencia de la llegada del nuevo reino, predica una castidad que Tecla asume con el argumento de que si el matrimonio sirve para la procreación, mediante el bautismo y la castidad los efectos de la muerte se compensan mediante una regeneración personal y la esperanza de la resurrección.

5. La vía de realización personal que a Tecla se le abre, le resulta, evidentemente, más atractiva que el convertirse en una honorable matrona de la pequeña ciudad de Iconio siguiendo las pautas de un camino que otros, y no ella, le habían diseñado. G. Dragon[15] comenta en lo que respecta a la vida de Tecla que es sorprendentemente moderna por el rechazo por parte de la joven de la sumisión al hombre y García Gual[16] pone el acento en "la rebeldía de la protagonista ante el poder establecido". Además Tecla, al cortarse el pelo y vestirse con atuendo masculino, refleja su convicción de la igual capacidad de hombre y mujer para enseñar, bautizar y ayudar a enfermos y necesitados.

6. No voy a defender, es evidente, que Pablo estuviera por la liberación de la mujer, pero quizá, a su pesar, señaló una nueva vía que permitió a ciertas mujeres hacer una opción personal al margen de los esquemas convencionales. La afirmación paulina de que en Cristo no hay acepción de personas y que ya no había "ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre,

[15] *Vie et Miracles de Sainte Thècle. Texte grec, Traduction et Commentaire*, Bruselas 1978, pp. 36-38.

[16] *Audacias Femeninas* , Madrid 1991, p. 76.

ni hombre ni mujer" debió de ser sorprendente para muchos. De cualquier modo, lo que es cierto es que en el primer siglo de cristianismo la mujer empieza a tener una nueva imagen de sí misma. Debe decirse también que Pablo, imbuído en su idea de que la venida del Reino estaba muy próxima, predicó la conveniencia de permanecer célibe y vio el matrimonio sólo como una forma práctica de encauzar la sexualidad. Ni lo negó ni pretendió tampoco, por razones obvias, formar una iglesia de célibes, como hubieran querido sus seguidores más radicales. Lo consideró más bien como un mal necesario en una sociedad en la que a no todos les era dado el vivir en celibato. Pablo, que vivía con la esperanza de una inmediata resurrección de los cuerpos, no valoró el matrimonio, como sus contemporáneos, por su función reproductora sino que lo concibió como "una defensa contra el deseo"[17], convencido, como estaba, de que "el casado... está dividido" (I *Cor.* 7, 33-34), pues ha de cuidarse de las cosas del mundo y no podrá nunca unirse totalmente a Dios (I *Cor.* 6, 17).

7. El siglo II es un siglo de fuertes controversias. La mujer gozó de una cierta liberalización, pues comenzó a entrar en la vida política, cultural, religiosa de las ciudades y a intervenir en algunas actividades económicas y comerciales. En el siglo II gozó también de apogeo el culto de Isis, que tuvo muchas seguidoras en todo el imperio. Tanto desde el paganismo, pienso en Plutarco, como desde el cristianismo, piénsese, p. ej., en Clemente de Alejandría, se defiende la formación filosófica de las mujeres. Una mujer, Hiparquia, fue maestra de Sinesio de Cirene. Las ideas de la filosofía estoica pagana se difunden y se democratizan gracias al cristianismo que las hace llegar a todas las capas sociales. La sociedad romana del siglo II, imbuída ya de ciertos valores griegos como es el de la armonía del ser humano, conseguida a base de la dieta adecuada y los adecuados ejercicios físicos, desechaba cualquier emoción que pudiese trastocar el equilibrio de una persona bien educada. Por ello, como ha señalado P. Brown, los comportamientos de los jóvenes de las clases elevadas se hallaban regulados por un "exigente código de conducta pública"[18], en el que se daba gran importancia al autodominio, predicado por los filósofos estoicos. Un joven bien nacido no podía permitirse ni una dependencia emocional que perturbara su imagen pública ni la subordinación social o emocional a un inferior. El que la mujer fuera socialmente considerada inferior, explica la importancia que se confirió a la continencia. Ha escrito P. Brown[19] que en

17 P. BROWN, *o. c.*, p. 88.
18 "La Antigüedad tardía" en P. VEYNE, *Historia de la vida privada*, I, Madrid 1987, p. 237.
19 *Ibid*, p. 242-243.

esta sociedad del siglo II "el matrimonio debía significar una victoria de la 'mission civilisatrice' de los 'bien nacidos' sobre la facción desordenada de su propia clase -sus compañeras-" y que las relaciones de concordia entre marido y mujer eran un reflejo en miniatura del orden cívico con que el hombre poderoso abrazaba tiernamente a su ciudad y la controlaba.

8. Uno de los mayores responsables de que en el ámbito del cristianismo entraran ideas que habían propugnado personajes como Musonio Rufo, Plutarco o Epicteto fue Clemente de Alejandría. Aceptó y difundió los códigos de conducta que los filósofos griegos recomendaban a la élite de su época y los adoptó para las familias cristianas. Clemente detestó la vulgaridad en cualquier ámbito de la vida. Su mensaje se dirigió sobre todo a los seglares cristianos casados. Advirtió contra las exageraciones de los encratitas y frenó la mística de la continencia que Pablo había iniciado y que también algunos coetáneos suyos, como p. e., Justino, Taciano o Tertuliano, predicaban. En sus *Stromata* (3.17.103.3:2) llegó a afirmar: "sin el cuerpo, ¿cómo podría alcanzar su fin el plan divino para nosotros en la iglesia?". Incluye las relaciones matrimoniales dentro de la "ordenación armoniosa de la vida cristiana"[20] y le gustaba recordar que tanto Pedro como Pablo se habían casado. Su imagen de la mujer casada es la de una mujer activa, trabajadora y que sepa agradar a su marido. Poco difieren sus ideas respecto a la mujer de, por ejemplo, las de Séneca o Musonio Rufo. Afirma que "en un matrimonio moderado puede muy bien permitirse a las mujeres poco agraciadas adornarse para agradar a su esposo. Pero, eso sí, deben limitarse a ser sólo queridas por sus propios maridos" (*Paedagogus* III 57). Les da consejos para la belleza como es el equilibrio en la bebida y en la alimentación, la armonía en la compostura, y el cuidado en la salud, pues ésta desde dentro del cuerpo hace que la belleza brote y se muestre abiertamente en una hermosa tez (*id.* 64). Dice también que el trabajo personal reporta a la mujer de forma especial la belleza auténtica (*id.* 67) y que también contribuye a ello los adornos que ella misma se prepara (*id.* 68).

9. La mujer en el s. II gozó también en el ámbito del cristianismo de una cierta autonomía. Por el autor del *Pastor de Hermas* sabemos que algunas misiones de la iglesia eran confiadas a mujeres. Así se confía a Grapté que dé a conocer la revelación de la mujer-iglesia entre los huérfanos y las viudas. Las reconvenciones del propio Clemente a las mujeres de Alejandría son buena muestra de que, al menos buena parte de las mujeres de esa

[20] P. Brown, *El cuerpo y la sociedad,* p. 189.

sociedad, había dejado de permanecer recluída en el gineceo (con frecuencia una de las facetas más positiva de los moralistas es que su crítica de lo que no debe hacerse es el mejor espejo de lo que de hecho se hace). Clemente critica, por ejemplo, a las mujeres excesivamente coquetas con estas palabras: "En verdad, lejos de poner un límite a su deseo van a la deriva hacia la desvergüenza. Dichas mujeres necesitan el teatro, los desfiles, una multitud de mirones, viajes por los templos, entretenerse por las esquinas, para hacerse notar por todos" (*Paed.*, III, 10); critica también a las que cenan y se embriagan en los baños públicos (*id.*, 31), a las que se pasean "mascando goma" y sonriendo a todo el que se les cruza (*id.*, 71), o a las que van al teatro o a reuniones de hombres y mujeres "con el único objeto de contemplarse mutuamente" (VII 76). Propugna Clemente tanto para hombres como para mujeres un tipo de vida en que no se esté por completo inactivo ni excesivamente ocupado; una existencia armoniosa y sensata, que no caiga en la molicie y el desenfreno ni tampoco en un rigor que genere excesiva tensión (III 50).

III. Las mujeres en el cristianismo del siglo III:

1. En el siglo III, sin embargo, no prosperaron las ideas de Clemente sino las de los que propugnaban la mística de la continencia y se inicia lo que P. Brown[21] ha llamado "la estética de la virginidad". En términos que evocan los del futuro capitalismo económico exhortaba Tertuliano a la castidad: "Mediante la continencia compraréis una gran provisión de santidad, mediante el ahorro en carne podéis invertir en el espíritu" (*De exhortatione castitatis* 10, 1-2). En la sociedad laica del imperio romano se empieza a observar un desagrado manifiesto por parte de las mujeres a que se las casara sin su consentimiento. Y tantos matrimonios se dieron de mujeres aristócratas con plebeyos que el emperador Marco Aurelio decidió anular los matrimonios de mujeres de rango senatorial con hombres libertos. Curiosamente, y tal vez para suavizar las medidas del Emperador, el Papa Calixto III permitió a las senadoras vivir en concubinato con libertos y plebeyos, sin que así perdieran sus privilegios.

2. En este siglo (el III) el cristianismo, que en gran medida había sabido asimilarse a la cultura grecorromana, dejó de ser un grupo marginal, y se transformó en una fuerza, con la que ya había que contar en cualquier

[21] *Ibid.*, p. 197.

ciudad mediterránea. Las dos grandes persecuciones del 257 y del 303 no son sino testimonio de la influencia que había adquirido el cristianismo en la sociedad romana.

3. Desde finales del siglo II y principios del III las comunidades cristianas sienten la necesidad de autodefinirse, de marcar las diferencias con otro tipo de comunidades religiosas. Así frente al judaísmo que aceptará el matrimonio casi como *conditio sine qua non* de la sabiduría rabínica, el acceso al liderazgo de las comunidades cristianas será cada vez más a través de un celibato casi obligatorio. La iglesia configura una moral matrimonial basada en la continencia sexual[22]. El matrimonio pasa de ser un deber ciudadano, como lo era en la sociedad griega y romana, a ser un mal menor, como se considera desde Pablo. "Mejor casarse que abrasarse" escribía el apóstol (I Cor. 7,9).

4. A las mujeres Tertuliano les dedicaba en el 207 su tratado *De virginibus velandis* y Cipriano en torno al 249 su *De habitu virginum.* Estos tratados delataban la necesidad de establecer unas normas de comportamiento en las vírgenes consagradas que las distinguiera de las laicas. También a fines del siglo III Metodio de Olimpo escribió un *Simposio*, que quería imitar en su estructura y composición al *Banquete* platónico, en que un grupo de diez muchachas jóvenes exponían por turno las excelencias de la virginidad.

5. En el siglo III se acentúa la distinción entre clero y laicos, y se da a las mujeres un limitado espacio dentro de las comunidades cristianas. Se empiezan a perfilar las funciones de las diaconisas y también las del grupo de viudas[23]. Los *Didascalia de los apóstoles* del s. III insisten en la importancia de las mujeres-diáconos recordando que Cristo era servido por este tipo de mujeres. Las diáconos están, según este texto, al servicio de las mujeres y dentro de la tipología que se establece en este escrito "el obispo es imagen de Dios, el diácono de Cristo y la diácono del Espíritu Santo" (*Didascalia* II 26,6). No obstante, cada vez hubo más oposición a la función de las diaconisas, especialmente al hecho de que pudieran bautizar a las mujeres, hasta que esta institución femenina acabó por desaparecer.

22 *Cf.* R. Ruether, *Religion and Sexism*, Nueva Yok 1974, y U. Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos*, Valladolid 1994.

23 *Cf.*, M. Alexandre, *o.c.*, p. 485.

IV. La Iglesia y las mujeres en el siglo IV:

1. Durante el siglo III y más aún en el cuarto, cuando desde Constantino el cristianismo pasa a ser la religión oficial del Imperio, "el control de la psicología de los fieles fue -como ha señalado R. Lizzi[24]- una vía que la iglesia siguió para engrandecer y consolidar su propio poder". La iglesia desarrolla una moral de disciplina sexual ya iniciada en el siglo anterior. De las 81 normas que se proclamaron en el Concilio de Elvira (300-303), 30 estaban dedicadas a cuestiones relativas al matrimonio y a infracciones sexuales y la cuarta parte de sus decisiones estuvieron destinadas a ejercer un mayor control sobre las mujeres de la comunidad cristiana. Con la institucionalización de la iglesia proliferan de forma inusitada los escritos destinados a mujeres en que se dan normas sobre la organización de la familia, la renuncia al sexo y sobre la administración de los bienes terrenos. En estos escritos, a la vez que se denigra el matrimonio, se refuerza el poder del obispo, figura que va adquiriendo gran prestigio tanto en el ámbito religioso como en el civil.

2. Respecto a la exhortación a la virginidad que emprenden tantos próceres eclesiásticos, ha escrito R. Lizzi[25], que no era sino "paráfrasis del deseo de disciplinar la participación femenina en la Cristiandad estableciendo claramente sus límites". Las viudas y vírgenes[26] consagradas a la iglesia, que habían ido adquiriendo un prestigio cada vez mayor en la comunidad cristiana hasta el punto de constituir grupos de fuerza, serán también objeto de organización por parte de la jerarquía con el fin de dirigir y controlar sus actividades.

3. La retórica de la virginidad se convirtió en el vehículo central de una doctrina que defendía el estado virginal de María. Tiene, en efecto, un componente teológico, o, para decirlo con más precisión, cristológico. No hay que olvidar que el cristianismo "es una religión basada en una encarnación física divina, milagrosa por definición, en la que concepción y nacimiento adquieren un lugar muy especial en la articulación de la fe"[27] . La retórica de la virginidad no puede desligarse, pues, de las especulaciones cristoló-

[24] "Una società esortata all'ascetismo: misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d.C.", *Estratto da Studi Storici*, n. 1, 1989, p. 129.

[25] *Ibid.*, p. 136.

[26] Sobre el importante papel de la viuda en el cristianismo romano, *cf.* E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IVº secolo*, Roma 1980, pp. 49-66 y sobre la virgen, pp. 29-47.

[27] A. Cameron, *o.c.*, pp. 182-183.

gicas que culminaron con el reconocimiento de María como Madre de Dios en el Concilio de Éfeso del 431.

4. Tiene también esta retórica un componente ontológico. Pues se predica que los que practican la continencia adquieren un *status* semidivino. Les hace semejantes a los ángeles. Así lo expresa Juan Crisóstomo en el cap. XI de su tratado *De Virginitate*: ἡ παρθενία τοὺς ὄντως αὐτὴν μετιόντας ἀγγέλους ἐξ ἀνθρώπων ποιεῖ, y afirma que los ángeles ni casan ni se casan. Crisóstomo piensa que la sexualidad se introdujo en el mundo por el pecado de Adán, cuya causante fue en realidad su mujer Eva. A partir de aquel momento, según el Crisóstomo, la primera pareja perdió su incorruptibilidad y su inmortalidad, y Dios los castigó introduciendo en la naturaleza humana el deseo y a la mujer condenándola a tener partos dolorosos para perpetuar la especie y a estar al servicio del marido. A esta incorruptibilidad adánica de los primeros tiempos sólo se puede volver mediante la continencia y la virginidad (*De virg.* XII-XIV)[28].

5. Puede verse un componente sociológico en el discurso de la virginidad, al dar a la mujer, liberada de las preocupaciones propias de la reproducción y la crianza, un *status* social similar al del otro sexo. Al disponer de más tiempo podía formarse aprendiendo a leer para recibir una formación escrituraria o incluso filosófica. En estos siglos del cristianismo se dio una cierta alfabetización de la mujer a través de las Escrituras. Mediante las peregrinaciones algunas ampliaron sus horizontes domésticos. Pero pronto los venerables Padres de la Iglesia pusieron límites al acceso de la mujer a la cultura, pues para preservar la ortodoxia eclesiástica frente a sectas que comenzaban a surgir, prohibieron a la mujer enseñar, predicar, bautizar o profetizar. A las mujeres vírgenes se las "dessexuó": Jerónimo (*Com. Ep. Ef.* III, *Ef.* 5,28, *PL* 23, 533) afirmaba que una mujer que ha elegido a Cristo en lugar de marido e hijos "cesará de ser una mujer y será llamada 'hombre'". Al ascetismo de estas mujeres se le calificaba de "viril"[29]. Jerónimo alaba a Marcela, amiga suya y aventajada discípula, porque cuando expresaba un sentimiento o un pensamiento inteligente lo hacía como si no fuera suyo sino de Jerónimo. He aquí las palabras de Jerónimo respecto a Marcela:

[28] Esta fundamentación del dolor del parto como castigo no fue compartida por Gregorio de Nissa, ni por Basilio de Cesarea, ni por Basilio de Ancira. Fue, sin embargo, adoptada por la doctrina de la iglesia, reticente incluso hasta hace tan sólo unas decenas de años a las técnicas del parto sin dolor, pues consideraba que los dolores de parto eran algo que, poco menos que por mandato divino, la mujer debía padecer.

[29] *Cf.* E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile*, pp. 16-25 y 86-88.

"Como <Marcela> era muy prudente y conocía muy bien lo que los filósofos llamaban *to prepon*, es decir, 'lo que conviene', cuando se la interrogaba respondía de tal modo que no decía su propio parecer como si se tratara de un sentimiento personal, sino como si fuera mío o de algún otro, de modo que hasta en su enseñanza representaba el papel de alumna. Pues conocía las palabras del apóstol 'no se permita que una mujer enseñe' y ella no quería aparecer como injuriando a los hombres y a veces a los sacerdotes que le preguntaban acerca de problemas oscuros y ambiguos" (*Ep.* 127,7). Puede deducirse de este texto que los hombres debían de sentirse ofendidos cuando una mujer hablaba con inteligencia, conocimiento y sentido común.

6. Hay también un componente pragmático en la exhortación a la castidad de estos discursos, que R. Lizzi[30] resume en los siguientes epígrafes: liberación de la mercadería de las bodas, del servicio al marido, de los dolores del parto, de la educación y crianza de los hijos, a lo que podemos añadir, siguiendo a Gregorio de Nissa, el dolor por los hijos que mueren, las angustias económicas y las múltiples preocupaciones cotidianas. Este autor, sin embargo, con el equilibrio que le caracteriza también afirma que no se puede denigrar en términos absolutos el matrimonio, pues él mismo estuvo casado y en más de una ocasión alabó la educación cristiana que le dieron su madre y su abuela.

7. La exhortación a la continencia la dirige el Crisóstomo no sólo a jovenes solteros de ambos sexos, sino de manera muy especial a las viudas. Escribe un tratado sobre *El matrimonio único*, en el que las exhorta a no casarse por segunda vez, pues, lo mismo que los muebles o las cosas usadas, serán objeto de desprecio y además el marido siempre sospechará que le va a traicionar como ha traicionado al primero (V 355-60 y VI 372-376). Piensa que la mujer que ha estado casada y quiere casarse otra vez, o bien debe de sufrir amnesia o estar deseosa de glorias mundanas o poseída por una terrible pasión sexual. Les aconseja además que en vez de casarse de nuevo y dejar los bienes del primer marido en manos de otro hombre con el riesgo de que los dilapiden, que se consagren a Dios y confien al cielo (es decir, a la iglesia) su fortuna, pues así se le multiplicará (V 307-9).

8. En algunos de sus textos el Crisóstomo contempla el matrimonio casi en términos de rentabilidad económica. Piensa, por ejemplo, que cuando un hombre se casa siempre anda corto de dinero por los gastos que le ori-

30 *O. c.*, p. 135.

gina su mujer, lo que le obliga a entrar en dudosos negocios, a ejercitar la violencia e incluso la hipocresía (*De virg.* XLIV,2). Tampoco el hombre que se casa con una mujer rica o la mujer que se casa con un rico resuelven sus problemas, pues en este tipo de matrimonios surgen cantidad de tribulaciones de otro tipo. Pues si la mujer es rica, con frecuencia quiere llevar las riendas del hogar (*id.* LIV), si el adinerado es el marido, suele ocurrir que cuando él vuelve de sus juergas y francachelas, o cuando trae mujeres a casa, su mujer, en vez de recibirle con una sonrisa, le pone malas caras, e incluso cuando la fortuna de los que se casan es pareja y aunque lo suyo es que la mujer obedezca, se corre el riesgo, según el Crisóstomo, de que la igualdad de la hacienda, persuada a la mujer a igualarse a su marido (τοῦ δὲ οὐσίας μέτρου πείθοντος αὐτὴν ἐξισοῦσαι τῷ ἀνδρῖ, *id.* LV). Además mediante la continencia le es más fácil al hombre ganar el reino de los cielos. En una palabra, para el Crisóstomo el matrimonio no era nada rentable.

9. El componente económico de tales exhortaciones se entiende mejor cuando se lee que Olimpíade, joven viuda aristócrata, amiga durante toda su vida del Crisóstomo, legó a la iglesia 10.000 libras de oro y 100.000 de plata, propiedades de Tracia, de Asia Menor y de Bitinia, inmuebles en Constantinopla, casas con termas, horno de pan e incluso tribunal. Cede además a la iglesia la *annona pubblica*, a la que como senadora tenía derecho. Fundó también un monasterio en Constantinopla, donde acogió entre vírgenes y viudas a más de 250 mujeres. Y se cuidó siempre de la alimentación de Juan, a quien siguió hasta el exilio (*Vida de Olimpíade* 5, 17-33). No fue éste un caso aislado. También sabemos que otras ilustres viudas como Melania Senior, Paula, Marcela, Albina o Demetríade dejaron parte importante de su patrimonio a la iglesia. Que las riquezas aportadas por las viudas contribuyeron en muy buena medida a aumentar el patrimonio de la iglesia constantinopolitana, lo demuestra el decreto promulgado en el 390 por Teodosio, por el que declara nulos los legados de viudas o diaconisas a clérigos (*Codex Theodosianus*, XVI 2, 27-28), disposición que será abrogada en el siglo V por Marciano.

10. Jerónimo "ironizaba sobre la santa arrogancia (*superbia sancta*) de ciertas viudas ricas que, liberadas del dominio del marido, se rodeaban de clérigos ávidos" de riqueza (*Ep.* 22, 16)[31] y advertía a Eustoquio que tuviera cuidado con esas vírgenes que tenían posesiones y que eran honradas

[31] *Cf.* "La donna e il sacro, tra paganesimo e cristianesimo", *Atti del II Convegno nazionale di studi su La Donna nel Mondo Antico*, Torino 18-19-20 Aprile 1988, p. 272.

por todos (*Ep.* 22,38). Y Juan Crisóstomo, a pesar de su amistad con Olimpíade, en su tratado *Sobre el sacerdocio* III 9 dice de las mujeres adineradas: "La ley divina las ha alejado de los cargos eclesiásticos, pero ellas se esfuerzan por abrirse paso ... Disponen de tal poder que entre los sacerdotes hacen elegir o rechazar a quienen ellas quieren. Todo está revolucionado ... los que están sometidos a la autoridad mandan a los que la tienen, y gracias al cielo la enseñanza les fue confiada a los hombres y no a ellas". Con tales declaraciones sobre las mujeres no debe sorprender que la emperatriz Eudoxia acabara por desterrarlo.

11. No obstante, también se valoró la preparación intelectual de estas mujeres[32]. Paladio en su *Historia Lausíaca* (55,3) dice de Melania Senior que había leído siete u ocho veces los escritos de los Padres Griegos, y que participó en las polémicas sobre la naturaleza del Espíritu Santo. Su nieta Melania participó en el debate nestoriano y se cuenta que cuando estuvo en Constantinopla adoctrinó al Emperador Teodosio (*Vita Melaniae* 29, 54 y 56). Marcela adquirió un sólido conocimiento escriturario y tomó parte muy activa en los debates teológicos de la época. Primero se alineó entre los seguidores de Orígenes para pasar después a rebatir públicamente las teorías origenistas. Jerónimo atestigua que hasta los clérigos la consultaban (*Ep.* 127,9).

V. Movimientos ascéticos femeninos:

1. Vírgenes y viudas con sus ideales de ascetismo, pasado ya el furor de persecuciones y martirios, darán comienzo en la segunda parte del siglo III y comienzos del cuarto al movimiento monástico femenino[33]. Hemos de situarlo en las mismas fechas que el masculino, esto es, en torno al 270, pues según la *Vida de Antonio,* escrita por Atanasio, ya Antonio quiso que su hermana practicara este tipo de vida y sabemos también que Pacomio construyó en Tabennisi para su hermana María una celda que poco después se convertiría en un monasterio. Una de las mujeres anacoretas más célebres fue María la egipcíaca, meretriz que junto al Santo Sepulcro se convir-

[32] *Cf.* E. Clark, "Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity" en E. Clark (ed.), *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, Ontario 1986, p. 187.

[33] *Cf.* S. Elm, "Vergini, vedove, diaconesse: alcuni osservazioni sullo sviluppo dei cosiddetti 'ordini femminili' nel quarto secolo in Oriente", *Codex Aquilarensis* , 5, 1991, pp. 77-90; id., *'Virgin of God'. The Making of Ascetism in Late Antiquity*, Oxford 1994.

tió, y después se retiró al desierto y allí vivió durante 47 años. Juan Mosco habla de dos mujeres que decidieron dedicarse al eremitismo en Cilicia (*Pratum* 32) y de otra, Damiana, en Palestina (*Pratum* 127). A esta mujer Mosco la denomina ἡσυχάστρια (="anacoreta")[34].

2. A diferencia del monaquismo masculino primitivo[35], que fue sobre todo un movimiento de rebeldía ante la jerarquía de la iglesia, en el que privaba una búsqueda individual de Dios, el femenino nació domesticado y controlado por la autoridad eclesiástica. Agustín dice que la gloria del clero y el obispo eran *absidae gradatae, cathedrae velatae, sanctimonalium occursatium atque cantatium greges* (*Ep.* 23,3). Aunque el monacato femenino en principio nace con rasgos semejantes al masculino, en el siglo IV se inicia un tipo de monacato que se ha denominado "monacato doméstico". Consiste en vivir la castidad en el hogar, evitando así los peligros del desierto. Lo inicia en Capadocia Macrina, la hermana de Basilio de Cesarea y de Gregorio de Nissa. También Marcela practicó el monaquismo doméstico en Roma junto a otras damas que se reunían en su casa del Aventino.

3. Paula, en cambio, funda hacia el 380 un monasterio en Belén, Melania Senior, por las mismas fechas hace construir dos monasterios en Jerusalén (en el Monte de los Olivos), uno femenino y otro masculino, a cuyo cargo puso a su amigo Rufino de Aquileia, y Olimpíade, como ya he dicho, inauguró uno en Constantinopla[36]. Sobre las normas de convivencia que regían estas fundaciones, así como sobre su administración o el trabajo que allí se realizaba, sabemos aún poco, aunque ya contamos con algún sugerente trabajo como los de F. Consolino[37] y E. Gianarelli[38]. E. Clark[39] pien-

34 *Cf.* J. SIMÓN PALMER, *El monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco*, Madrid 1993, pp. 235 y 237.

35 *Cf.* R. TEJA, "Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano" en *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca 1989, pp. 81-96; id., "Los orígenes del monacato (siglos IV-V)", *Codex Aquilarensis* 1, 1987, pp. 15-30; id., " Los orígenes del monacato y su consideración social", *Codex Aquilarensis* 2, 1988, pp. 11-32; id, "Los monjes vistos por los paganos", *Codex Aquilarensis* 8, 1993, pp. 9-24; A. di Berardino, "I monaci visti da se stessi: l'autorepresentazione del monacato", *Codex Aquilarensis* 8, 1993, pp. 25-42 y G. CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford 1994, pp. 94 ss.

36 Juan Mosco en su *Pratum Spirituale* menciona conventos de monjas en Palestina, Cilicia, Armenia y Tesalónica (*cf.* J. SIMÓN PALMER, *o.c.*, p. 189).

37 "Il monachesimo femminile nella tarda antichita", *Codex Aquilarensis* 2, 1988, pp. 33-46.

38 "Il concetto di lavoro nel monachesimo antico: temi e problemi", *Codex Aquilarensis* 5, 1991, pp. 31-52.

39 "Authority and humility: A conflict of values in fourth-century female monasticism", *Byz. Forsch.* 9, 1985, pp. 17-33, p. 25.

sa que la autoridad que ejercieron estas mujeres emanaba de su *status* personal y social.

4. Se pregunta Clark por qué no hablaron sobre cómo ejercieron su autoridad en sus respectivos monasterios estas fundadoras, ni Crisóstomo de quien se conservan 17 cartas a Olimpíade, ni tampoco Jerónimo que se carteó con Paula, ni Rufino ni Evagrio Póntico quienes mantuvieron relación epistolar con Melania. También le causa cierto asombro que estos altos cargos del clero cuando quieren alabar a estas mujeres alaban sobre todo su humildad pero no mencionan para nada ni sus dotes de mando ni su capacidad organizativa ni el arrojo que en momentos mostraron al romper con ciertas convenciones sociales. Hemos de señalar también que la tradición eclesiástica nos ha conservado las cartas que los obispos escribieron a las mujeres, pero no conservaron ninguna de las que las mujeres escribieron a los obispos. Esto es, lo que conocemos de estas mujeres es lo que han escrito hombres y la censura, siempre masculina, nos ha filtrado. La obediencia, la humildad y la abnegación son las virtudes que siempre han valorado más las sociedades masculinas en las mujeres.

5. Debe decirse que en el siglo IV hubo padres que, en vez de casar a sus hijas, las mandaban a los monasterios, unos seguramente por convicciones religiosas, otros para liberarse de tenerlas que pagar una dote. Así lo manifiesta Basilio de Cesarea: "Los padres, los hermanos y otros parientes ofrecen a muchas jóvenes antes de la edad debida, no porque las muchachas sientan un impulso interior hacia la continencia sino con objeto de que sus parientes consigan alguna ventaja material al hacerlo así" (Bas. *Ep.* 119, 18, R. Deferrari; *PG* 138, 651).

6. Tenemos también noticia de una forma mixta de vivir la vida cenobítica: la de las *virgines subintroductae*, que Hans Achelis[40] ha definido como "mujeres cristianas ascéticas que vivían con hombres, aunque unos y otros habían hecho votos de continencia y tenían el serio propósito de conservarlos" y Derrick Sherwin Bailey[41] ha descrito la vida de estas mujeres como "cohabitación de sexos bajo condición de estricta continencia". Para P. Brown[42] "representaban una categoría de personas inquietante: eran

[40] *Virgines Subintroductae: Ein Beitrag zum VII Kapitel des I. Korintherbriefs*, Leipzig 1902.

[41] *Sexual Relation in Christian Thought*, Nueva York 1955, p. 33.

[42] *El cuerpo y la sociedad* , Barcelona 1993, p. 363; véase también, R. Rader, *Breaking Boundaries: Male/Female Friendship in Early Christian Communities* , Nueva York 1983, pp. 62-71.

mujeres que disfrutaban de una relación de compañerismo permanente con un hombre que no era su padre, su hermano ni su marido". Según E. Clark[43] era el hombre quien generalmente llevaba a la mujer a su casa, aunque ocasionalmente también la mujer podía invitar al hombre a compartir su residencia, especialmente en el caso de viudas con recursos económicos. Esta autora afirma que "probablemente nunca sabremos cómo ellos habrían descrito sus propias relaciones".

7. Una de las primeras referencias a esta modalidad de convivencia se encuentra en el *Pastor de Hermas,* quien nos relata que sus compañeras le invitaron a ir a su casa con estas palabras: "Tú dormirás con nosotras como un hermano no como un esposo" (*Similit.* 9,10 y 10,3). Pero esta modalidad de cenobitismo nos es mucho mejor conocida por sus detractores que por quienes la practicaron. La han criticado Tertuliano, Ireneo, el Pseudo Clemente, Gregorio de Nissa (*De virg.* 23), Basilio de Cesarea (*Ep.* 55), Gregorio de Nazianzo (*Epigrammata* 10-20), además de Basilio de Ancira (*De virg.*), Jerónimo (*Ep.* 22,14) y por supuesto Juan Crisóstomo, que les dedica dos tratados: *Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas* (*PG* 47) y *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* (*Ibid*).

8. Crisóstomo compara a los que se entregan a esta vida con alguien a quien se le pusiera una mesa llena de exquisiteces y no se le permitiera probar nada o a alguien muerto de sed, que se le lleve junto a una corriente de agua y no se le permitiera beber (*Adv. eos* 1, *PG* 47, 496-7). Respecto a los que argumentaban que había razones prácticas que justificaban este tipo de vida, pues así los monjes podían ayudar a las mujeres ricas a administrar su dinero y a las pobres a cubrir sus necesidades, Crisóstomo contraargumentaba que había viejos, ciegos y enfermos a quienes se podía ayudar y que no era necesario que volcaran toda su ayuda en muchachas jovencitas, y que si habían optado por una vida de pobreza era un contrasentido que emplearan su tiempo en el dinero de los demás (*Id* 6 y 7, pp. 504-5). A las jóvenes que argumentaban que con la vida en común podían ayudar a los monjes a guisar, hacer la cama, en una palabra, a llevar la casa, les dice el Crisóstomo (con un discurso desconocido cuando hablaba del matrimonio o se dirigía a las jóvenes viudas para exhortarlas a la castidad) que los hombres también pueden realizar esas faenas y que si se empeñan en

[43] "John Chrysostom and the Subintroductae" en *Ascetic Piety and Women's Faith,* Ontario 1986, pp. 266 y 281.

esas servidumbres, les va a ser difícil encontrar tiempo para ellas (*Ad eos* 7 y 9). También les dice el Crisóstomo a esos monjes tan dispuestos a ayudar a sus compañeras, que los hombres no pueden aportar nada a las mujeres que ellas mismas no sean capaces de realizar (a excepción de aquello a lo que las vírgenes se supone que han renunciado).

9. En opinión de Clark[44], le parecía, en cierto modo, injusto al Crisóstomo que estos hombres y mujeres gozaran de los beneficios de la vida en común evitando los inconvenientes, pues las mujeres, liberadas de embarazos y partos, conservaban su sangre fresca y podían, cuando estaban en los 40, rivalizar en belleza con las jovencitas, y los hombres no tenían que aguantar en casa los gritos y lloros de la chiquillería. Y además en este tipo de convivencia -y aquí vuelve a salir el Crisóstomo que conocemos- los hombres acaban por ser servidores de las mujeres y dedican su tiempo a niñas que no valen ni tres óbolos (*Ad eos* 9 y 10). Piensa E. Clark[45] que no sólo razones de índole práctica hicieron muy popular este cenobitismo sino que también este tipo de comunidades ofrecían a hombres y mujeres una vía de amistad y colaboración insólita en la sociedad de entonces. El Crisóstomo pensaba que hombres y mujeres sólo podían gozar con impunidad de este tipo de relaciones libres después de la muerte, una vez liberados de los efectos del pecado, en el Reino de los Cielos, y recuerda que los que practican este cenobitismo están aún en la tierra, por lo que los desaprueba. También Eusebio de Emesa recomendaba a las jóvenes que hubieran decidido consagrarse a Dios que vivieran su virginidad en sus casas bajo el control del *pater familias* antes que trasladarse a vivir con hombres (*Hom.* 7, 20 y 22).

VI. Conclusiones:

1. Para concluir y a modo de resumen puede decirse que las primeras comunidades cristianas confirieron una cierta dignidad a la mujer dentro de los límites que una sociedad fuertemente patriarcal lo permite. En el siglo III y IV, cuando la iglesia se consolida como poder fáctico, se les da cabida a las mujeres, siempre y cuando no pretendan puestos dirigentes y se mantengan dentro de la disciplina marcada por los obispos, que son la fuerza en alza de la sociedad eclesiástica.

[44] *Ibid.*, pp. 276-277.
[45] *Ibid.*, pp. 278-279.

2. La mujer, es cierto, desempeñó diversas funciones asistenciales, pero la iglesia se opuso con rotundidad a que la mujer ejerciera la enseñanza, aun cuando estuviera preparada para ello. En las *Constituciones apostólicas* está escrito: "No permitimos que las mujeres enseñen en la Iglesia, sino solamente que oren y escuchen a los maestros" (III 6,1). Juan Crisóstomo se pregunta retóricamente "Y ¿por qué no?". Para dar contestación a esta pregunta se remonta a Adán y Eva, y dice así: "Porque ella (la mujer) enseñó en una ocasión a Adán y le enseñó mal ... Ella ejerció su autoridad en una ocasión y la ejerció mal ... Por eso que baje de su cátedra. Aquéllos que no saben enseñar, que aprendan. Pues si no quieren aprender y quieren enseñar, se destruyen a sí mismos y a aquéllos a quienes enseñan" (Disc 4, *Sobre Gen.* 1).

3. El matrimonio y la crianza de hijos deja de ser un deber social y pasa a considerarse un castigo divino consecuencia del pecado. El capítulo 3 del *Génesis* (versículo 16), en que Dios maldice a la primera mujer cuando ésta probó la manzana, anunciándole que pariría con dolor y que el marido la dominaría, junto con la interpretación que hace de él la carta pseudopaulina I Timoteo 2, 11-15, constituyen la fundamentación del discurso de la castidad de los padres de la iglesia. Dice Agustín "Ya que no tenéis otra manera de tener hijos, consentid en la obra de la carne sólo con dolor, puesto que es un castigo de aquel Adán del que descendemos" (*Sermo* LI, 25, *PL* 38, 347-8)

4. Es cierto que también se abrieron cauces de realización personal especialmente para vírgenes y viudas, cuyas vidas estuvieran consagradas a Dios, sobre todo si pertenecían a élites aristocráticas, pero como dice E. Cantarella[46] "a la exaltación del modelo ascético y de la castidad sirvió de contrapunto la demonización de todas las otras mujeres que, a diferencia de María, eran carne y materia".

5. Piénsese además que desde Platón (y los padres de la iglesia se formaron en la filosofía platónica) el cuerpo era considerado materia y cárcel del alma, y que Aristóteles creía que las mujeres no tenían alma, con lo que se comprenderá el pobre concepto que se tenía de la mujer en la Antigüedad como carne para la reproducción. También el estoicismo, el gnosticismo y el neoplatonismo contribuirán a establecer el fundamento filosófico de la ética de la continencia que desarrollará el cristianismo.

46 *La calamidad ambigua*, Madrid 1991, p. 281.

6. Desde Tertuliano[47], que calificó a la mujer como "puerta del diablo" a la vez que se consideraba a las vírgenes consagradas como "novias o esposas de Cristo"[48], la iglesia de fines del III y principios del IV vuelve a recluir a la mujer dentro de las paredes del hogar y lanza el siguiente mensaje: la mujer trajo el pecado al mundo y debe pagarlo sometiéndose al marido y trayendo hijos al mundo con dolor, pues es "sede del mal, causa del pecado y metáfora de la tentación"[49].

Mercedes López Salvá

Universidad Complutense
Facultad de Filología A303. Madrid

[47] *De cultu feminarum*, I, 1, 1-2.
[48] *Cf.* Jerónimo, *Epistola* 22.
[49] R. *Lizzi*, *o. c.*, p. 135.

LA ARETALOGÍA CRISTIANA EN LA *VIDA DE SIMEÓN EL LOCO*, DE LEONCIO DE NEÁPOLIS*

La *Vida y conducta de aba Simeón, llamado 'el loco por causa de Cristo'*, obra escrita a mediados del siglo VII por Leoncio, obispo de Neápolis (hoy Limasol, Chipre)[1], cuenta la vida del más famoso de los llamados 'locos por causa de Cristo' o 'santos locos', Simeón de Émesa (moderna Homs, Siria), contemporáneo del emperador Justiniano[2].

* Versión castellana de "Christian Aretalogy in the *Life of Symeon the Fool*, by Leontius of Neapolis", comunicación presentada en el X Congreso de la FIEC (Québec, 23-27.8.1994).

1 Fl. ca. 650. Las citas proceden de *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis,* ed. L. RYDÉN, Uppsala 1963. Texto griego reproducido con aparato crítico simplificado en *Léontios de Néapolis, Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre,* ed. A.-J. FESTUGIÈRE, París 1974, pp. 1-222 (con introd., trad. francesa y comentarios) [en adelante, FESTUGIÈRE]. Cf. también L. RYDÉN, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis,* Uppsala 1970 [en adelante, RYDÉN, *Bemerkungen*] y D. KRUEGER, *Cynics, Christians and holy Fools: The Late Antique Contexts of Leontius of Neapolis' "Life of Symeon the Fool".* Tesis doctoral presentada en 1991 en la Universidad de Princeton. Ann Arbor, U.M.I., 1991 [en adelante, KRUEGER]. Según me ha comunicado el autor, está a punto de ser publicada con ligeros cambios en Berkeley, University of California Press.

2 Según el historiador Evagrio, Simeón alcanzó su cénit durante la primera mitad del reinado de Justiniano (cf. *Hist. eccl.* IV, 34, ed. J. BIDEZ, L. PARMENTIER 182-4), según la *Vita Symeonis sali* (150) durante el reinado de Mauricio (582-602). Pero la historicidad de la obra de Leoncio es más que dudosa. D. KRUEGER ha advertido que este autor no pretende relatar una verdad histórica, sino, antes que nada, edificar a sus lectores (Cf. KRUEGER, 7-8 y 48). Frente a C. MANGO, para quien la segunda parte de la *V. Sym. sali* remonta probablemente a un πατερικόν basado en tradiciones orales sobre este santo y compuesto en Émesa durante los años 60 del siglo VI, D. KRUEGER defiende la tesis de que toda la obra es producto de la habilidad e imaginación de Leoncio (Cf. C. MANGO, "A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis", en *Byzantium und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters,* ed. I. Hutter, Viena 1985, 25-41, y KRUEGER, 19-48, donde se rebate la teoría de Mango). Según esto, el interesante testimonio sociológico que encierra la *V. Sym. sali* se referiría al Chipre del siglo VII y no a la Siria del siglo VI (cf. KRUEGER, p. 9-17). Para W. J. AERTS, sin embargo, Leoncio ofrece una animada descripción de la vida en "una pequeña ciudad de las provincias orientales del Imperio romano/bizantino del siglo VI" (W. J. AERTS, "Emesa in der Vita Symeonis Sali von Leontios von Neapolis", en *From Late Antiquity to Early Byzantion,* ed. V. VAVRÍNEK, Praga 1985, 113-6, 113; no he podido consultar: L. RYDÉN, "Gaza, Emesa and

De acuerdo con el consejo de S. Pablo ("Si alguno entre vosotros se cree sabio en esta época, hágase necio (μῶρος) para llegar a ser sabio", I *Cor.* 3.18; cf. también 1.25 y 4.10), Simeón ocultó su verdadera identidad y, en su humildad, se hizo pasar por loco (σαλός) entre los habitantes de aquella ciudad, a fin de salvarles del pecado. En público simulaba locura y mostraba una conducta desvergonzada para que nadie descubriera su virtud y su capacidad de obrar milagros, mientras que en privado se sometía al ascetismo más estricto.

Aunque relatos breves sobre un santo o una santa que finge locura se encuentran ya en autores anteriores, como Paladio, Juan Rufo o Evagrio Escolástico, que incluye tres episodios sobre Simeón en su *Historia Eclesiástica* [3], la obra de Leoncio de Neápolis es considerada como el comienzo de una larga tradición literaria. Sirvió de modelo a la *Vida de Andrés el loco* (probablemente de mediados del siglo X), que inspiró a su vez a los *iuródivye* del mundo eslavo[4].

Escrita de acuerdo con la estructura tradicional de un *martyrium* (primero, βίος πρὸ τῶν πράξεων, con cronología; después, πράξεις καὶ ἀρεταί, sin cronología)[5], la obra de Leoncio es, sin embargo, una de las piezas más curiosas de la hagiografía bizantina. La finalidad de este estudio es precisamente mostrar su originalidad a partir de lo que constituye el 'corazón' de la obra hagiográfica, el milagro[6]. Para ello, me ceñiré a la tipología de los milagros de Simeón, destacando el uso que hace Leoncio de los modelos hagiográficos tradicionales.

La primera de las dos partes de la *Vita Symeonis sali,* escrita, como el prólogo y el epílogo, en un estilo retórico muy recargado[7], contiene el relato cronológico de la larga preparación ascética de Simeón, hasta la obten-

Constantinople: Late Ancient Cities in the Light of Hagiography", en *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium,* ed. L. RYDÉN, J. O. ROSENQVIST, Estocolmo 1993).

[3] Cf. PALADIO, *Historia Lausiaca,* 34, ed. C. BUTLER 98-100; JUAN RUFO, *Plerophoriae,* ed. F. NAU, *Patrol. Orientalis* 8, 178-9; EVAGRIO ESCOLÁSTICO, *Hist. eccl.* IV, 34. Cf. J. GROSDIDIER DE MATONS, "Les thèmes d'édifications dans la Vie d'André Salos", *Travaux et Mémoires* 4 (1970) 277-328 [en adelante, GROSDIDIER] , cf. 279-298.

[4] Sobre los testimonios referentes a los "santos locos" después de Leoncio de Neápolis, cf. GROSDIDIER, 298-302 y 302-328 (sobre la *Vita sancti Andreae sali*) y L. RYDÉN, "The Holy Fool", en *The Byzantine Saint,* ed. S. HACKEL, Londres 1981, 106-113 [en adelante, RYDÉN, *Holy Fool*], 111 ss. Sobre los *iuródivye,* cf. un buen resumen en J. SAWARD, *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality,* Oxford 1980, p. 21-4; bibliografía principal en KRUEGER, 1-2 (n.1); añadir a ésta: H. MURAV, *Holy foolishness. Dostoevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique,* Standford University Press, 1992.

[5] RYDÉN, *Bemerkungen,* 18.

[6] Cf. B. FLUSIN, *Vie et miracle dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis,* París 1983, p. 208.

[7] Según C. MANGO, Leoncio sería responsable únicamente de esta primera parte, muy diferente a la segunda en lengua y estilo; cf. *supra,* n. 2.

ción de un estado de perfección espiritual. La vida del santo en el desierto del Jordán, donde pasó 29 años en compañía de su amigo Juan, es descrita de una forma convencional: largos períodos de tiempo consagrados a la vigilia, la oración o la salmodia, lucha incesante contra el demonio y superación de las necesidades habituales de cualquier ser humano, como son la sociedad, la familia, el sexo, el alimento, la vivienda o la vestimenta[8]. Leoncio deja bien claro que la actividad de Simeón como 'santo loco' y su capacidad de obrar milagros fueron posibles gracias a esta preparación ascética (123.9ss.).

La segunda parte describe en un estilo coloquial el comportamiento de Simeón en Émesa, en una serie de 31 animados episodios[9]. De acuerdo con Leoncio, nuestro santo fingió estar loco desde el mismo momento en que entró en la ciudad llevando a rastras un perro muerto (145)[10]. Una vez dentro de ella, interrumpía las celebraciones litúrgicas arrojando nueces y apagando los cirios de la iglesia (145), caminaba desnudo por las calles con su manto enrollado a la cabeza a modo de turbante (148), defecaba en público (148), ponía la zancadilla a quienes iban corriendo (155)... No obstante, gracias a las conversiones y milagros efectuados bajo este disfraz, salvó las almas de los habitantes de Émesa (162).

Conocimiento sobrenatural

Simeón predice un terremoto (150) y las muertes de unos muchachos a causa de una plaga (151). Su clarividencia le permite saber que el vino que contiene una jarra ha sido envenenado por una serpiente (147) y controlar si sus amigas, las prostitutas recién arrepentidas, fornican en su ausencia (156). Además, Simeón predice su propia muerte, como Jesucristo[11], y pide

[8] Cf. R. Browning, "The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World", en *The Byzantine Saint,* ed. S. Hackel, Londres 1981, 117-127.

[9] Para un estudio morfológico y semántico de algunos términos que aparecen en esta segunda parte (incluyendo varios *hapax*), aparte de Rydén, *Bemerkungen,* 85 ss. y Festugière, 187 ss, cf. W. Aerts, "Leontios of Neapolis and Cypriot Dialect Genesis", en *Πρακτικά του Β' Διεθνούς Κυπριολογικού συνεδρίου,* Nicosia 1986, 379-389.

[10] Aparte del evidente paralelo evangélico ya señalado por Rydén, *Bemerkungen,* 89-90 (Jesucristo entra en Jerusalén montando sobre un pollino y se da a conocer como Mesías), el perro ha sido interpretado de diversas maneras. E. Kislinger ve en él un símbolo de Cerbero o de Caronte, representado originariamente como un perro (Cf. "Symeon Salos' Hund", *JÖB* 38 (1988) 165-70). Sin embargo, para D. Krueger es una alusión más a Diógenes de Sínope, semejante a otras que contribuyen a presentar a Simeón como un *alter Diogenes*: su costumbre de defecar en público, de comer altramuces en abundancia, de ingerir carne cruda..., cf. Krueger, 164-92.

[11] Cf. *Matt.* 20. 17-9, *Marc.* 10. 32-4, *Luc.* 18. 31-4.

a su amigo Juan el diácono, el testigo imaginario de Leoncio[12], que cuide de su cuerpo al cabo de tres días, sabiendo que resucitará (167).

¿Cuál es la reacción de los habitantes de Émesa ante las profecías y la clarividencia de Simeón? Como a Jesucristo en el Evangelio (*Marc.* 3.21s.), le toman por endemoniado (156.3s.). Leoncio añade después de relatar uno de sus milagros que unos "pensaban que era un santo, mientras que otros decían de nuevo: 'Es de Satanás de donde proceden sus profecías, ya que él es un perfecto estúpido (ἔξηχος καθαρός)'" (152.4).

Dado que, según la creencia popular, la locura era cosa del demonio y los demonios lo sabían todo, el conocimiento sobrenatural de Simeón, fruto de su 'carisma' para discernir los juicios de Dios (τὸ χάρισμα τῆς διακρίσεως, 152.27s.), es compatible con su actividad como 'santo loco'[13].

PODER SOBRE LOS DEMONIOS

Gracias a este 'carisma', Simeón puede ver cómo operan los demonios en el mundo[14]. Si en el desierto, según se nos dice, los había vencido (142.9), en Émesa libera a un joven del demonio de la fornicación (149s.), expulsa a un espíritu impuro (153) y salva a unos ciudadanos, tirándoles piedras para apartarles, de ser atacados por otro demonio en el ágora (157).

Aparte de servirse del arsenal tradicional de un santo para luchar contra el diablo (la señal de la cruz, los Salmos, la práctica de las virtudes ascéticas...)[15], Simeón les combate usando sus propias armas: Se burla de ellos. Pasa el tiempo con los endemoniados (162) y finge estar poseído (155 s.), a fin de curarles sin ser descubierto (145). Leoncio dice que los demonios le gritaban: "¡Qué violencia, Loco (Σαλέ)! Te burlas (χλευάζεις) de todo el mundo. ¿Has venido también junto a nosotros para molestarnos? ¡Vete de aquí, tú no eres de los nuestros!" (162.15s.). Es de destacar el uso de térmi-

[12] Distinto del compañero o "hermano" de Simeón, llamado también Juan, con quien pasó 29 años en el desierto. El modelo bíblico de Juan el asceta es Juan Bautista y el de Juan el diácono, el discípulo homónimo de Jesucristo, cf. RYDÉN, *Bemerkungen,* 45-7. Sobre el *topos* del testigo imaginario en Leoncio de Neápolis (en su *Vida de Juan el Limosnero*), cf. O. KRESTEN, "Leontios von Neapolis als Tachygraph? Hagiographische Texte als Quellen zu Schriftlichkeit und Buchkultur im 6. und 7. Jahrhundert", *Scrittura e civiltà* 1 (1977) 155-175.

[13] RYDÉN, *Holy Fool* , 110 y B. FLUSIN, *Ob. cit.* , p. 165.

[14] V. ROCHCAU, "Saint Siméon Salos, ermite palestinien et prototype des "Fous-pour-le-Christ", *Prôche Orient Chrétien* 28 (1978) 218.

[15] J. SIMÓN PALMER, *El monacato oriental en el 'Pratum spirituale' de Juan Mosco,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1993, p. 369.

nos como ἐμπαίζω (142.26) y χλευάζω, generalmente aplicados al demonio (143.16)[16], para describir la actividad de Simeón contra él.

Como en el evangelio de Marcos (3.11; 5.7), donde los demonios proclaman la verdadera identidad de Jesucristo, éstos identifican a Simeón, sabiendo que no es uno de ellos[17]. Según ha señalado Derek Krueger, los esfuerzos de Simeón por mantener su identidad oculta están directamente relacionados con su batalla contra el mundo demoníaco. En Marcos (1.34; 3.11), Jesucristo prohibe hablar a los demonios porque le conocen; de la misma manera, Simeón impide a aquellos a quienes sana o reforma espiritualmente que revelen su identidad (150, 154)[18].

CURACIONES MILAGROSAS

Lo verdaderamente curioso aquí es que Simeón -siempre en su papel de loco- suele curar a las mismas personas a las que previamente ha infligido un daño físico. Algunas curaciones son realmente sorprendentes. Así, después de volver bizcas a unas muchachas por haberse reído de él, sana únicamente a las que cumplen su orden de perseguirle pidiendo que las bese; a las otras las deja en el mismo estado para evitar que "excedan a todas las mujeres de Siria en libertinaje", como advierte a su amigo Juan el diácono (158.6).

Probablemente, el castigo más parecido a éste en la hagiografía protobizantina es el que describe Teodoreto de Ciro (s. V) en el primer capítulo de su *Historia religiosa* : unas muchachas que lavan la ropa en una fuente se burlan de Jacob de Nísibis; como escarmiento, su cabello se vuelve completamente blanco y la fuente se seca. Pero la versión de Leoncio está más elaborada. Aparte de la ironía de la anécdota, encontramos aquí una variante del tema "la muerte -en este caso, un castigo físico- que salva del pecado", testimoniado en otras obras hagiográficas de fe calcedoniana compuestas en las provincias bizantinas orientales poco antes de la conquista árabe y durante el siglo posterior a ésta[19]. Dicho tema guarda estrecha relación con el más amplio de "la incomprensibilidad de la justicia divina", que encontramos formulado de una forma muy parecida en Juan Mosco y en la Sura 18 del *Corán* [20].

16 Para ἐμπαίζω, cf. RYDÉN, *Bemerkungen,* 81 y FESTUGIÈRE, 183 s.; para χλευάζω, cf. J. SIMÓN PALMER, *Ob. cit.,* p. 359.

17 Cf. RYDÉN, *Bemerkungen,* 121.

18 Cf. KRUEGER, 209s.

19 Entre ellas, la *Vita Ioannis Eleemosynarii* , XXV, del propio Leoncio de Neápolis (cf. FESTUGIÈRE, 376ss.).

20 Cf. R. PARET, "Un parallèle byzantin à Coran, XVIII, 59-81", *REByz.* 26 (1968) 137-159 y J. SIMÓN PALMER, *Ob. cit.,* p. 370.

La curación de un enfermo que sufre de leucoma en ambos ojos (161) está basada en el evangelio de Juan (*Io.* 9.1-12; cf. *Marc.* 8.22-6): Jesús cura a un ciego aplicándole tierra humedecida con saliva en los ojos; luego, le da la orden de que vaya a lavarse (ὕπαγε νίψαι). Simeón, en una inversión de este episodio, unta los ojos del enfermo con mostaza, causándole un terrible dolor, y después le ordena que vaya a lavarse (ὕπαγε νίψαι) con ajo y vinagre. El enfermo, en vez de obedecerle, acude rápidamente a los médicos, que le dejan todavía peor de lo que estaba. Finalmente, desesperado, decide obedecer al santo... y se cura[21].

La curación de los personajes a los que Simeón ha privado del habla total o parcialmente para evitar que revelen su verdadera identidad es más convencional. La recuperan después de la muerte del santo (150, 164, 168.27ss.), tras padecer una mudez temporal que recuerda a la de Zacarías, el padre de Juan Bautista (*Luc.*. 1.20).

También se produce un gran número de 'curaciones morales' entre los individuos más despreciados por la sociedad: actores (150), prostitutas (155), adúlteros (162), judíos (154, 168), herejes (87s.). hechiceros (162 s.)... Leoncio afirma que Simeón "puso fin al pecado en casi toda la ciudad" (162.20s.).

EPIFANÍAS

El demonio, como es usual en la hagiografía bizantina, se esconde bajo el disfraz de un perro negro (150.2), una serpiente (138.9, 147.12), un pequeño etíope[22] (153.21). Otro etíope -la muerte, según el propio Leoncio revela - se aparece en sueños a un moribundo y juega a los dados con él (165). Se trata de una variante de un viejo motivo fabulístico, uno de cuyos ejemplos más conocidos es la historia de Rampsinito y Deméter, recogida en el segundo libro de la *Historia* de Heródoto (2, 122).

También los ángeles se manifiestan de la forma acostumbrada: como un coro que entona salmos (168.15ss.), monjes portadores de cirios (132.5), personajes vestidos de blanco (139.5) y -a imitación de la corte imperial- como eunucos con antorchas y cetros (133.25)[23].

[21] Cf. KRUEGER, 208.

[22] Cf. RYDÉN, *Bemerkungen,* 110.

[23] Cf. RYDÉN, *Bemerkungen,* 138 (coro), 64 (monjes) y 68 (eunucos). Sobre la identificación de los ángeles con eunucos, cf. FESTUGIÈRE, 176. Sobre la vestimenta blanca de los ángeles en las epifanías, cf. S. FRANK, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum 'engelgleichen Leben' im frühen Mönchtum.* Münster i. W. 1964, p. 99 y J. SIMÓN PALMER, *Ob. cit.*, p. 426.

Simeón, sobre cuya naturaleza angélica insiste Leoncio (154.13, 166.22, 170.4), se aparece a los habitantes de Emesa en sueños, a veces con la corona de mártir (150.19; cf. también 132.13 y 166.22) y rodeado de fuego (160.10ss.)[24]. Sus epifanías se introducen con la fórmula: "Así pues, se le aparece en sueños a éste/ésta por la noche"[25]. Pero también él recibe repetidamente la visita milagrosa de su antiguo higúmeno, Nicón, que desempeña un importante papel en la preparación ascética del santo. En efecto, Nicón le enseña los Salmos en sueños (138.14ss.) y le libera de todo deseo sexual, derramando agua bendita por debajo de su ombligo mientras le hace la señal de la cruz (155.4ss.). Gracias a este último milagro, el mismo que encontramos en un capítulo del *Prado espiritual* de Juan Mosco[26], Simeón puede entrar desnudo en los baños públicos reservados a las mujeres (148 s.), bailar con muchachas desvergonzadas y dejar que sus amigas toquen sus partes (154-5) sin excitarse sexualmente.

SUMINISTRO MILAGROSO DE ALIMENTOS

Nuestro santo, como Jesucristo en los Evangelios, lleva a cabo dos curaciones milagrosas[27]. En el primer caso (159), proporciona a un mercader pescado, pan y vino: los mismos alimentos que Jesús reparte a las multitudes[28]; en el segundo, soborna a un grupo de aficionados al circo para que, a cambio de un banquete gratis cada día (con pan de trigo, galletas, albóndigas de carne, pescado, vino selecto, pasteles...) abandonen su estúpida diversión (163). El episodio no carece de comicidad, como cuando Simeón, en una nueva parodia de un milagro evangélico (*Io.* 2:1-11), convierte el excelente vino que transporta un mulero en vinagre pestilente (164 s.)[29].

24 Cf. RYDÉN, *Bemerkungen*, 65 y 118s., respectivamente.

25 Φαίνεται οὖν... αὐτῷ/αὐτῇ... τῇ νυκτί/ἐν μιᾷ νυκτί/κατὰ νύκτα... κατὰ τοὺς ὕπνους/κατ' ὄναρ : cf. 138.24s., 150.13, 154.21s.,162.7s. Los verbos usados para designar la experiencia de tener una visión (φαντασία, 138.8; ὀπτασία) son θεωρέω (132.12, 138.8, 139.7, 142.1, 147.15, 150.2, 155.6) y νοέω (ὀπτασίαν, 131.29).

26 *PG* 87,3,3, 2856, A10-2.

27 *Matt.*. 14: 13-21 y 15:32-38; *Marc.* 6: 32-44 y 8:1-10; cf. KRUEGER, 207-8.

28 *Marc.* 6:30-44 y par.; *Marc.* 8:10 ss. y par.; *Io. 6:1-13;* vino: *Io. 2:1-11*. Simeón repite la misma comida que su amigo Juan ha ofrecido al mercader en pleno desierto (cf. *Ps.* 77.19: μὴ δυνήσεται ὁ θεὸς ἑτοιμάσαι τράπεζαν ἐν ἐρήμῳ;). Cf. RYDÉN, *Bemerkungen*, p. 124-5.

29 Cf. RYDÉN, *Bemerkungen*, 130. También este sorprendente milagro de Simeón tiene un desenlace feliz: El 'loco' convence al mulero para que abra un φουσκάριον (local donde se vendía φοῦσκα, bebida muy popular consistente en una mezcla de agua y vinagre) y el negocio prospera. Para una interpretación más detallada de este milagro, cf. E. KISLINGER, "Φοῦσκα und γλήχων", *JÖB* 34 (1984) 49-53.

MILAGROS DE ESCARMIENTO

Dado que Simeón desea mantener oculta su verdadera identidad, no tiene ninguna necesidad de castigar a quienes no creen en sus poderes, como otros santos[30]. Por el contrario, se sirve de dichos poderes para obligar a guardar silencio a quienes los han descubierto (150, 154, 156, 164, 168.27ss.).

Los castigos que aplica el 'loco' en su batalla contra el pecado no difieren apenas de los de un mago. Si bien lucha contra los demonios, a veces se sirve de ellos para amenazar a los pecadores (156.8s.). De ahí que sea confundido con un hechicero (φάρμακος, 154.9). Puede castigar con la parálisis (150,162) o el estrabismo (157), romper vasos haciendo la señal de la cruz (163), provocar la mudez (154, 156, 164; cf. 150), e incluso prolonga el parto de una esclava por acusarle de ser el padre del niño que está a punto de nacer (151 s.). Es el tipo de milagros que L. Rydén llama "de tipo mágico"[31]. Pero en todos estos casos Leoncio deja bien claro que la capacidad de Simeón para obrar milagros depende exclusivamente de Dios.

CONTROL SOBRE LA NATURALEZA

Por razones evidentes, Leoncio no presenta a Simeón controlando las fuerzas de la naturaleza, pero algunos milagros subrayan su naturaleza santa: sus manos no se queman cuando cogen carbones encendidos (146.19ss.), su pelo no crece (166.13ss.) y -un milagro que sólo ocurre *post mortem* en las otras vidas de santos- exhala perfume (εὐωδία) en vida, por la boca, cuando habla con Juan el diácono (160.22)[32]. Además, el cuerpo de Siméon desaparece de su tumba tres días despues de su muerte. Las circunstancias de su enterramiento siguen el modelo evangélico. Un judío que nos hace recordar a José de Arimatea (*Marc.* 15.43 y par.) entierra a Simeón con sus propias manos, después de encontrar a dos habitantes de Émesa

30 R. BROWNING, *Art. cit.*, 123.

31 "Bindezauberähnliche Wunder", cf. RYDÉN, *Bemerkungen*, 120.

32 Cf. FESTUGIÈRE, 211s. Contrastar este milagro con el motivo literario de "la santidad revelada a través del hedor", que encontramos en la hagiografía bizantina a partir de finales del siglo V y en la propia *V. Sym. sali* (el perro muerto, 145; ingestión deliberada de alimentos que provocan flatulencia, 146, 153; defecación en público, 148). Cf. S. AAHBROOK HARVEY, "Sanctity and Stench: When Holy Fragance Turns Foul", en *XX Annual Byzantine Studies Conference (20-23.10.1994). Abstracts of Papers,* Universidad de Michigan, Ann Arbor, 1994, 45-6, donde se señala que el recurso del hedor tiene en algunos santos, como en Simeón el 'loco', fines didácticos: "sacudir la complacencia de la cultura cristiana".

que transportan el cadáver al cementerio. Juan el diácono acude a la tumba del santo para llevarse el cuerpo y darle cristiana sepultura, pero, como Pedro (*Io* 20: 6-7), no lo encuentra, ya que su maestro ha subido a los cielos (168.24ss.)[33].

CONCLUSIONES

Leoncio, que basa la santa locura de Simeón en la autoridad de la Biblia, usa como modelo para su obra la vida de Jesús. Si Jesucristo entra en Jerusalén para salvar las almas de los habitantes de esta ciudad, nuestro santo, *imitator Christi,* entra en Émesa con el mismo propósito. Los evangelios gobiernan incluso la estructura narrativa de la *Vita.* Ya hemos visto que gran parte de los milagros de Simeón tienen su modelo en los evangelios y que, a menudo, consisten en una especie de inversión o parodia de los mismos.

En lo que respecta a su capacidad de obrar milagros, Simeón manifiesta los poderes característicos de otros santos, pero su conducta desvergonzada, que consiste principalmente en transgresiones de normas ascéticas relativas a la sexualidad y a la dieta alimenticia, le separa de ellos. Según Derek Krueger, Leoncio, que defiende el comportamiento de Simeón aduciendo que casi había trascendido su propio cuerpo (148), presenta a su santo no sólo como un *alter Christus,* sino también como un *alter Diogenes.* Como el filósofo cínico, se sirve de las funciones corporales para poner de manifiesto la hipocresía social[34].

En su lucha por la moralidad y la ortodoxia, nuestro héroe -o más bien, 'anti-héroe'[35]- combate aquellos fenómenos de la sociedad urbana que eran considerados pecaminosos por la Iglesia Ortodoxa: por una parte, los espectáculos públicos, la prostitución, la vida disoluta; por otra, la herejía, el judaísmo, la magia[36].

En la *Vida de Simeón el loco* la distancia, la distinción esencial entre Dios, que realiza los milagros, y el agente, el santo, -característica funda-

[33] Las circunstancias que rodean la muerte y el enterramiento de Simeón son confusas, como ha señalado C. MANGO, *Art. cit.,* 32, pero cf. las explicaciones de KRUEGER, 36.

[34] Cf. KRUEGER, 228-234 y D. KRUEGER, "The Life of Symeon the Fool and the Cynic Tradition", *Journ. Early Chr. S.* 1 (1993) 423-442.

[35] Cf. W. J. AERTS, "Symeon the Fool: an Anti-Hero among the Saints", en *XVIIth. International Byzantine Congress. Abstracts of Short Papers,* Washington 1986, p. 2, y G. DAGRON, «L'homme sans honneur ou le saint scandaleux», *Annales* 45 (1990) 936.

[36] Cf. *I santi folli di Bisazio. Leonzio di Neapoli, 'Vita di Simeone Salos'. Niceforo prete di Santa Sofia, 'Vita di Andrea Salos'.* Trad. it. de P. CESARETTI. Introd. de L. RYDÉN. Milán 1990, p. 11.

mental del discurso hagiográfico cristiano[37]- es más acusada que en otras vidas de santos. Simeón es un "esclavo oculto" (κρυπτός δοῦλος) de Dios[38]. La ocultación de la santidad es un *topos* de la hagiografía bizantina (también aparece en la otra obra conservada de Leoncio, la *Vida de Juan el Limosnero*[39]), pero aquí constituye un tema central. Los esfuerzos de Simeón por mantener oculta su santidad le llevan a dejar mudos a quienes la descubren o a burlarse de ellos, mostrando una conducta desvergonzada a fin de confundirles (147.5ss.). La única excepción en toda la ciudad es Juan el diácono, el testigo imaginario de Leoncio. La ironía que subyace a los diferentes milagros de Simeón -y, en general, a todas sus acciones- desempeña así un papel de gran importancia, ya que une al autor con su público en una especie de complicidad sobre el verdadero significado de la naturaleza de la santidad de Simeón[40].

Dicha santidad se manifiesta en los milagros del santo. A pesar de que, como explica Leoncio, algunas de sus acciones tenían por objeto ocultarla, otras "las realizaba el justo [Simeón] para la salvación de los hombres y por compasión hacia ellos" (149.16ss.). En este sentido, podemos afirmar que, al manifestar la doble naturaleza de la santidad y de los milagros de Simeón, Leoncio de Neápolis mostró el camino oculto de la salvación cristiana y tradujo el mensaje evangélico de caridad, servicio al prójimo y abnegación mucho mejor que otros hagiógrafos anteriores[41]. Pero, además, nos dejó una de las obras más originales de la hagiografía bizantina y un testimonio evidente de que el género de literatura más edificante de su época era también el más entretenido[42].

José Simón Palmer

Pes de la palla 4, 2-2
08001 Barcelona

37 Cf. M. van Uytfanghe, "L'hagiographie: un 'genre' chrétien ou antique tardif?", *Analecta Bollandiana* 111 (1993), 170.

38 133.21ss. Cf. Rydén, *Bemerkungen*, 68 y Festugière, 175-6.

39 *Vita Ioannis Eleemosynarii*, XXXVIII. Cf. Rydén, *Bemerkungen*, 142ss. Sobre el *topos* del 'esclavo oculto', cf. Krueger, 88ss.

40 Cf. Krueger, 91.

41 Cf. W. J. Aerts, "Symeon the Fool...", 2.

42 A. Kazhdan, "Byantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries", *DOP* 44, 1990, 131.

EL VOCABULARIO GRIEGO DE LA INSCRIPCIÓN DE Rĕḥwb

INTRODUCCIÓN*

En el año 1969 se descubrió sobre las tierras del *Quibutz 'En ha Našiv*, a 7 kms de la ciudad de *Beth Šean*, las ruinas de una sinagoga del período bizantino. El lugar fue identificado como *Rĕḥwb*[1], ciudad citada en el texto bíblico (*Jo.* 21, 31), y posteriormente citada por Eusebio con el nombre de Ῥόωβ[2].

* Agradezco al Profesor P. Bádenas en la orientación general para la preparación de este trabajo y al Dr. J. F. González Castro por su contribución al estudio de los fitónimos.

Para la lectura de la inscripión, aparte de la edición de Y. Sussman hemos contado con la lectura llevada a cabo por el equipo del *Historical Dictionary of the Hebrew Language* (en preparación), Jerusalén 1985 de la Lengua Hebrea.

Asimismo agradezco las facilidades para utilizar el fichero del *DGE* del C. S. I. C. y su programa de informática.

Para las transcripciones del griego y del hebreo y las abreviaturas de las literaturas clásicas y rabínicas se han adoptado las normas propuestas por los siguientes autores y editoriales.

Para la transcripción del griego al arameo y hebreo cf. S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum,* Berlin 1898, I, p. 62. Para la transcripción del arameo y el hebreo al español: *Sefarad* (CSIC), con excepción de las consonantes *k, p, t,* sin dagés (aspiradas) para las cuales, por ser transcripciones del griego, hemos preferido las fijadas por el sistema internacional *kh, ph, th*. Para las abreviatutras de la literatura rabínica: *Biblioteca Midrásica* de la Institución «San Jerónimo» en H. L. Strack-S. Stemberger, *Introducción a la literatura Talmúdica y Midrásica,* edición española preparada por Miguel Pérez Fernández, Valencia 1988. Para las abreviaturas de la literatura clásica: *Diccionario Griego Español (DGE),* redactado por un equipo de investigadores del CSIC bajo la dirección de F. R. Adrados, vol. I, Madrid 1980 (en continuación). *Diccionario Latino,* redactado por un equipo de investigadores del CSIC, Fascículo 0, Madrid 1984. Abreviaturas de fuentes clásicas que no son recogidas por las nombradas publicaciones son citadas por M. Avi Yonah, *Gazeteer of Roman Palestine,* QEDEM 5, Jerusalén 1975.

[1] Sobre la ciudad de *Rĕḥwb* del período bíblico véase Y. Aharoni, *The land of the Bible-A historical geography,* traducido por A. F. Rainey, Londrés l962. Para la historia de la ciudad en distintas épocas véase *Rĕḥwb* por el index.

[2] Una nota sobre la transcripción griega del nombre hebreo, cf. el *Addenda* al final del artículo.

La sinagoga, que fue excavada sistemáticamente a partir de 1979, fue reconstruída en distintos períodos, y de cada uno de ellos quedaron restos de delicadas decoraciones de frescos y de mosaicos. Del último período, el bizantino, fue descubierta una inscripción, la más extensa conocida hasta la fecha en hebreo y arameo, a la cual dedicaremos el presente estudio[3].

La sinagoga bizantina está construída según el plano de basílica, y orientada al norte (la entrada), al sur (la pared del fondo, por razones religiosas mira hacia Jerusalén). La inscripción se halla en el nártex del edifico, cuenta con 29 líneas, el largo de la misma es de 4,5m, y su ancho 2,75m. La primera línea está ubicada a la entrada de la sala principal, y la última está en la puerta de entrada. El visitante podría leer toda la inscripción al pasar a la sala principal del oficio religioso.

El contenido de la inscripción es una versión libre de textos de la literatura rabínica que fue redactado a fines del siglo VI. En la sinagoga fueron halladas monedas bizantinas del s. VII. De estos dos testimonios podemos deducir que la inscripción no fue realizada antes del siglo VI, y no fue posterior a la conquista árabe (636).

La inscripción fue descifrada por Y. Sussmann[4], quien después de un cuidadoso estudio lingüístico en hebreo y arameo publicó su trabajo primero en hebreo y después en inglés en una edición más abreviada. La inscripción es una versión de un texto legislativo cuyo contenido es conocido de otras fuentes rabínicas (TosSebi. cap. 4, SDt., 51, TJ, Dem. cap. 1, TJ, Sebi. cap. 4).

El contenido de la inscripción está dedicado a los frutos prohibidos y permitidos en el séptimo año, y a su vez ofrece una detallada lista de ciudades y poblaciones que se rigen por estas normas. La leyes de descanso de la tierra al séptimo año fueron fijadas en el texto bíblico para una sociedad exclusivamente agrícola. Con la transición al período helenístico-romano estas leyes exigieron una progresiva adaptación a las nuevas estructuras económicas que se crearon. Más aún, especialmente después de las dramáticas guerras contra Roma (66-70 y 132-135 d. C.), las grandes escuelas rabínicas se vieron obligadas a reelaborar esta legislación adaptándola a las inmediatas necesidades de la población judía, y cuidando a su vez el marco tradicional de las leyes agrarias.

[3] F. Vitto, "The Synagogue at Rehob", en *Ancient Synagogues Revealed*, Ed. L. I. Levine, Jerusalén 1981.

[4] Y. Sussman, " A Halakhic Inscription from the Beth Shean Valley", *Tarbiz* 43 (1974), pp. 88-158 ; Idem " The boundaries of Eretz Israel ", *Tarbiz* 45, 1976, pp. 213-257 (en hebreo). En inglés en *Ancient Synagogues*, op. cit., "The inscription in the synagogue at *Rehob*", pp. 146-151 y la traducción de la inscripción, Id., "The Rehob Inscription- a translation", pp. 152-153.

Aunque el contenido de esta inscripción es conocido por otras fuentes literarias, excepción hecha de una detallada lista de poblaciones de las cercanías de Samaria, y una lista de portones de Beth Šeán, su aportación es única para el estudio de este período. En primer lugar es el texto paleográfico más antiguo conocido en la literatura rabínica y cubre un vacío de documentación que va desde los Rollos del Mar Muerto y cartas de *Bar Kwkhba* hasta las primeras documentaciones de la *Genizá* (siglos II -VI/VI d. C.). En segundo lugar su redacción es casi simultánea a la del Talmud Palestinense y geográficamente fue hallada en un área cercana a los grandes centros de estudio de Galilea. La ortografía de la inscripción no ha pasado por las manos de copistas y refleja el conocimiento del hebreo y del arameo y su realización fonética a finales del período bizantino.

El presente estudio lo dedicaremos a los fitónimos griegos, a una breve reseña histórica de las ciudades griegas nombradas en la lista que servirá para una mejor apreciación de la dinámica social e histórica en que se fue desarrollando el griego palestinense. Por último, aportaremos unas notas fonéticas sobre los términos griegos en un estudio comparativo con el griego rabínico y otras fuentes de la κοινή oriental.

La lista de frutos

La presente inscripción incluye alrededor de 30 nombres de frutas, verduras y productos agrícolas sobre las cuales trata la ley del séptimo año. Ocho de estos términos son de origen griego o indoeuropeo y pertenecen a una cultura común de los pueblos mediterráneos. Aunque existe una tradición rabínica sobre cada uno de ellos su identificación aún presenta ciertas dificultades.

Los primeros trabajos de clasificación sistemática de plantas fueron de P. Dioscórides, *De materia medica*, (circa 40-90 d. C.), y de Teofrasto, *Historia de las plantas* (siglos IV-III a. C.). La primera obra fue traducida al español por Laguna[5], en el período renacentista y la segunda, de Teofrasto recientemente en una edición de José María Díaz - Regañón López[6]. De la investigación moderna hemos consultado en primer lugar el trabajo de B. Langkavel, *Botanik der spaeteren Griechen vom dritten bis zum dreizehnten Jahrhunterte*, Berlin 1866. Los trabajos de J. André, *Lexique des termes de*

[5] Para la edición y traducción de A. de Laguna véase C. E. Dubler, *La materia médica de Dioscórides*, Barcelona 1953.

[6] Teofrasto, *Historia de las plantas*, introducción y notas por J. M. Díaz - Regañón López, revisada por J. F. González Castro, Madrid 1988.

botanique en latin, París 1956; y su comentario a la *Historia Natural*, de Plinio[7]. Para la identificación de los términos en español han sido libros de consulta el diccionario de P. Font, *Diccionario de plantas medicinales* y el estudio de J. Fortes, *Los fitónimos griegos*, Barcelona 1988 (Dis. doc.). Por ultimo para la identificación en la tradición rabínica nos hemos valido del trabajo de I. Loew, *Aramaeische Pflanzennamen*, Leipzig 1881. La importante contribución de este trabajo es que su autor no se limitó al estudio de fuentes rabínicas y clásicas y sus comentarios, entre las que incluye el trabajo de Langkavel, sino que también hizo un minucioso estudio de las plantas en fuentes siriacas y árabes, incluyendo tradiciones de autores griegos que llegaron a través de estas lenguas. Así también contó con el aporte de famosos semististas de su época, entre ellos Th. Noedelke. S. Krauss en su diccionario de términos griegos y latinos del Talmud, hizo un especial uso de este trabajo siendo hasta la fecha un libro de consulta en toda investigación de esta literatura[8].

Pese al importante aporte de los trabajos científicos realizados en el siglo pasado, y en el presente debemos señalar las limitaciones para la identificación de estos términos; especialmente cuando son plantas alimenticias. Un mismo nombre puede señalar a toda la/familia/o especie o a uno de sus componentes. Así también un mismo nombre puede variar en designar el nombre de una planta en distintos períodos o en distintas áreas geográficas etc.; muchas veces determinando su identificación por bótanicos de la Edad Media o renacentistas.

1. βολβός, *bwlbws*

Nombre genérico de un tubérculo, *bulbus*, no identificado. Loew lo identifica también con la 'cebolla', pero en hebreo y arameo se utiliza otro término para señalar este determinado tubérculo *bsl*. El *bwlbws* es también identificado con el *Muscari comosum (L) Miller*. (Thphr., *HP*, l. 6. 7;6. 8. 1). Esta última pertenece a la familia de las plantas liliáceas y es identificada en el español con el "nazareno".

2. θερμός, *twrmws* lat. *lupinus*

Nombre genérico del 'lupino' común (Plinio, *NH*, XVIII 133; *PHolm* 21, 12 etc.). El editor del *LSJ* lo identifica con el '*lupinus albus*', Alex 162. 11; The-

[7] J. André, *Pline l'Ancien*, París 1964.

[8] S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwoerter im Talmud, Midrasch, und Targum mit Bemerkungen von I. Loew*, II vols, Berlín 1898.

ophr., *HP* 8. 11. 2, Dsc. 2. 109, etc.), y I. Loew con el *Lupinus Termis Forsk.* Esta última es conocida en español por el "altramuz" (del arab. al- turmus)[9].

3. κεφαλῶν, *qphlwtwt* (pl. hebreo)

Identificado con el *'Allium porrum L.* ; 'puerro'. También conocido en el Egipto helenístico *BGU* 1118, 12; 1120, 16, etc.

4. μηλοπέπων, *mlphphwnwt* (pl. hebreo)

Fruto identificado en la tradición rabínica como un "híbrido del μῆλον 'manzana' y el πέπων, (fruto maduro/ sandía)". En la traducción de esta inscripción fue identificado con el 'pepino', probablemente por ser este el mismo término utilizado en hebreo moderno *mlphphwn.* I. Loew lo identifica con el *Cucumis Melo L.,* o sea el 'melón', identificación también aceptada por el léxico de J. André y por el editor del *LS.*

En un artículo dedicado especialmente al estudio de la aparición del melón y la sandía en el mundo clásico A. C. Andrew[10] fija una cronología para su nomenclatura en base a testimonios literarios y pictóricos. La sandía fue conocida en Grecia probablemente a partir del siglo IV a. C., y fue denominada σίκυος o en su forma abreviada πέπων. En cuanto a los romanos parecen haber conocido sandías y melones desde el siglo primero d. C. Probablemente por medio de los contactos directos estos frutos también llegaron al oriente helenístico. Por la tradición rabínica se puede deducir claramente que en el período romano tardío, el πέπων era reconocido como una 'sandía', y no como un 'fruto maduro', y el μῆλον como una ' manzana'. Así también esta tradición justifica la hipótesis de Andrew de una aparición tardía y secundaria del 'melón' en el mundo romano.

5. μίνθα, *mnth*

Especie identificada por los estudiosos con la *Menta s. p.*; nombre genérico sin identificación específica.

6. οἶνος, *yyn*

Uno de los productos alimenticios comunes a toda el área del mar Mediterráneo. La etimología de este término es dudosa[11]. Compárese en el Leg.

9 J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana,* Madrid 1954.

10 A. C. Andrew, "Melons and Watermelons in the Classical Era", *Osiris* 12, 1956, pp. 345-368.

11 E. Masson, *Recherches sur les plus anciens empruts sémitiques en grec,* Paris 1967, p. 9; p. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* Paris 1968, s.v. οἶνος.

Gort. ϝοῖνος (*ICr.* 4. 72. 10, 39), y en latín: '*vinum*'. La doble *yod* en el hebreo señala un testimonio de la digamma, que desaparece en la transcripción de otras lenguas semíticas (por ejemplo en los ostraca de Samaria *yn* y también en el ugarítico *yn*).

7. ὄρυζα, *'wrz*

Cereal identificado con el *Oriza Sativa L.*, 'arroz'. Perteneciente a los nombres de alimentos indoeuropeos (sánscrito :*vrihi),* y común a todas las civilizaciones del Mediterráneo. Cf. la transcripción del hebreo y del arameo *'wrz,* siriaco *'wrwz'* y del árabe *rwz.*

8. σταφυλῖνος, *stphlyn*

El término σταφυλῖνος, y en su transcripción recogida en el hebreo y arameo *'stphlyn'* es identificado con el *Daucus Carota L. ;* 'zanahoria', por los estudiosos[12]. Pero, en el caso concreto de esta inscripción el editor prefirió la traducción de 'nabo'. Un testimonio de los papiros de Egipto nos ofrece el σταφυλῖνος λευκός (*P Hiob.* 192, 1- s. III d. C.) que probablemente sea el 'nabo', y el mismo término fue empleado en esta inscripción. Por último, cabe destacar que para el medio semítico de este período (hebreo, arameo y siriaco) existe otro término, más antiguo, *gzr* para señalar la 'zanahoria'.

Ciudades y villas

Los primeros testimonios que ofrecen los archivos egipcios del segundo milenio a. C. del país denominado por ellos *RTSNU,* la estrecha franja que se extiende desde el *Sinai* hasta las primeras elevaciones del Líbano, son detalladas listas de ciudades-estado ubicadas en su mayoría sobre la costa del Mediterráneo (la famosa línea de la *Via Maris)* y en menor número en el interior del país[13]. Los nombres de estas ciudades aparecen por primera vez en los "Textos de Execración" (siglo XX a. C.), en las cartas de *Tel el-*

[12] Para el estudio de las nuevas estructuras económicas del período helenístico véase M. Rostoftzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World,* Oxford 1941. Sobre el estudio de la situación económica y social de Judea después de las grandes guerras véase M. Avi Yonah, *The Jews under the Roman and Byzantine rule,* Jerusalén 1984. Especialmente, pp. 15-25, y las relaciones de la administración romana con la población judía, pp. 35-57.

[13] Sobre la documentación de *Rsnu*/Canaan en fuentes egipcias(inscripciones, papiros etc.), véase A. Malamat, *Historia del Pueblo Judío,* editado por H. Ben Sasson, trad. de M. Cales, Madrid 1988, Vol. I, pp. 21-41.

Amarna (siglo XIV a. C.), en el papiro *Anastasi* (siglo XII a. C.), y en detalladas listas de campañas militares realizadas por los reyes egipcios. La organización de estas ciudades estados y las complejas relaciones entre ellas y los grandes imperios va a ser una de las características de la historia política y cultural de Palestina desde sus orígenes hasta el final del imperio bizantino.

En la presente inscripción son citados alrededor de noventa nombres de ciudades y de villas de Israel y Transjordania. De esta lista trece de ellas están directamente asociados por sus nombres e historia con el período helenístico, romano y bizantino y tres de ellos (*qstrh, qstlh, pndq*), son nombres comunes de poblaciones de estas épocas.

Durante el período bíblico existieron contactos permanentes entre los habitantes de la costa oriental del Mediterráneo, (hebreos, cananeos y fenicios) y los griegos. Testimonio de ello encontramos en las excavaciones arqueológicas, y en textos aislados, especialmente durante período persa. Pero el dramático cambio para estos contactos fue señalado con la conquista de Alejandro Magno (332 a. C.), y la fundación de ciudades griegas, algunas de ellas sobre la base de ciudades ya existentes y otras completamente nuevas[14]. Las nuevas fundaciones fueron pobladas por soldados originarios de toda Grecia y Macedonia. Basta citar los nombres de ciudades como por ejemplo Ἀντιόχεια, Καλλιρόη, Πέλλα, etc., para reconocer las ciudades madres de donde llegaron sus fundadores. La dominación de los Tolomeos (301-198 a. C.), y de los Seléucidas también dio su aporte especial para la evolución de estas ciudades[15]. El período de los Macabeos (circa 164- 64/63 a. C.), fue marcado por las complejas relaciones entre los monarcas hebreos y los gobernantes de estas ciudades. La conquista romana a partir de Pompeyo (63 a. C.) y la alianza de las diez ciudades *Decapolis,* que -por la cronología de las monedas comúnmente se acepta que fue realizada por Pompeyo- señaló para ellas un período de florecimiento político y económico.

Herodes (37-4 a. C.) les ofreció su especial apoyo por medio de construcciones y privilegios especiales. Las ciudades nuevas fundadas por él y por sus sucesores (Caesarea, Caesarea Philipi, Tiberias, etc.) fueron también eregidas en un calco de la polis helenística. Durante el período de los procura-

[14] Sobre la colonización griega en el Oriente, V. Tscherikower, *Die hellenistischen Staedtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit,* Berlín 1927; W. W. Tarn - G. T. Griffith, *La civilización helenística,* traducción de J. J. Utrilla, México 1969 ; sobre las fundaciones véase especialmente el capítulo dedicado a las colonias en Asia, pp. 109-135.

[15] Sobre la dominación de los Tolomeos en Judea véase V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews,* Philadelphia 1961, Part I "Political events down to the time of Antiochus IV Epiphanes", pp. 39-89 ;"The greek towns of Palestine", pp. 90 - 116.

dores y especialmente después de las dos sangrientas revueltas contra Roma (60-70 y 132-135 d. C.), estas ciudades constituyeron el apoyo político y la fortaleza militar de la dominación romana. Estas características también se conservaron bajo el período bizantino, y como ejemplo se puede ofrecer la ciudad de *Caesarea* que durante ambos períodos fue capital de la provincia[16]. Hay que destacar que esta lista de ciudades y fundaciones helenísticas es parcial, y no incluye a otras muy importantes como por ejemplo *Gerasa*[17].

Esta breve introducción histórica servirá también para una mejor comprensión de los procesos culturales y especialmente lingüísticos de esta región.

Las primeras colonizaciones de Alejandro Magno señalaron un importante aporte de población helenística de toda Grecia y Macedonia, que fijó a la κοινή como el dialecto dominante. Los contactos políticos y económicos con el Egipto de los Tolomeos señaló su influencia sobre la lengua común de esta región hasta períodos más tardíos[18].

Con la conquista de Pompeyo (63 a. C.), y el comienzo de la dominación romana, la κοινή palestinense fue condicionada por la nueva situación administrativa y militar[19]. Resumiremos brevemente sus principales características : Los principales centros administrativos se mantuvieron siempre en Siria con un aporte lexical de esta área, y de Asia Menor; los latinismos de la administración imperial van a transformarse en préstamos lingüísticos de la κοινή oriental[20], y así serán recogidas en las transcripciones hebreas/arameas. Las revueltas y guerras originaron los continuos movimientos del ejér-

16 Para la historia de Palestina desde la revuelta de los Macabeos hasta el fin del Segundo Templo véase la traducción y reelaboración de diferentes capítulos realizada por G. Vermes, F. Millar y M. Black al estudio de E. Schürer, *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús (175 a. C. - 135 d. C.)* y allí también una amplia y actualizada bibliografía. Traducción de J. Cosgaya y A. Piñero, Madrid, Cristiandad, 1985.

17 Kraeling, *Gerasa - city of the Decapolis,* New Haven 1938. En los últimos años se está realizando un importante proyecto de excavaciones en esta ciudad dirigido por el "Departamento de Antigüedades de Jordania" y en la que participa una delegación española. La completa publicación del mismo será una importante contribución para el estudio de *Gerasa.* E. Olávarri Goicoechea, *Excavaciones en el Agora de Gerasa,* Madrid 1986.

18 Para el estudio de la κοινή en el período de los Tolomeos, véase E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolmaerzeit,* Berlín 1934, Vols. III; y del período romano F. T. Gignac, *A grammar of the greek papyri of the roman and byzantine periods,* Milano 1975.

19 Sobre la terminología de la administración romana en Asia Menor véase H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions,* Toronto 1974, y del Egipto, S. Daris, *Il lessico latino nel greco d'Egitto,* Barcelona 1977.

20 Para una introducción a este tema véase Y. Tsafrir, *Eretz Israel, from the destruction of the Second Temple to the muslim conquest,* Vol. II, Jerusalén 1984; S. Sznol, "Historia y arqueología del período bizantino en las provincias Palestinas", *Erytheia,* 9. 2, 1988, pp. 241-262.

cito, la llegada de contingentes de soldados de distintas partes del imperio, el exilio y la repoblación de distintas áreas condicionaron sus características fonéticas y su vocabulario. Por último la conversión del Imperio Bizantino al cristianismo señaló también el comienzo de un período de peregrinación y de colonización de comunidades monásticas originarios de los extremos del imperio bizantino[21].

Todos estos procesos imprimieron un sello especial al léxico griego, y a las variantes dialectales del griego palestinense. Este emergió a través de un equilibrio logrado gracias a dos fuerzas; por un lado una clara tendencia "centrípeta" como resultado directo de los movimientos sociales señalados anteriormente, y por el otro una más oculta "centrífuga" originada por la necesidad de mantener un vocabulario común y comprensible a los habitantes de toda el área en diferentes períodos[22]. Este fenómeno lingüístico puede justificar el registro de fenómenos fonéticos "fijos", y un vocabulario común que se nutre de distintas y a veces contradictorias fuentes del mundo helenístico en un solo corpus literario, la literatura rabínica que cubre un período de casi un milenio. Este cuadro lingüístico se acredita y complementa con los testimonios epigráficos del griego.

21 En el estudio comparativo de procesos lingüísticos la tendencia conservadora y purista, (lexical y gramaticamente) en períodos de cambios no es exclusiva de la κοινή rabínica sino todo lo contrario. La experiencia histórica demuestra que toda lengua después de haber logrado un alto nivel cultural y científico y ha sufrido un proceso de expansión geográfica y de intercambio de poblaciones tiende a una desintegración en dialectos que finalmente destruye su unidad lingüística. Este proceso se dio en arameo y en latín imperial. Para impedirlo es necesario mantener el denominador común de una lengua "culta", que se caracteriza por un vocabulario conservador y un esmerado esfuerzo del hablante por conservar una fonética, morfología y sintaxis uniforme. En gran medida la koiné griega lo ha logrado durante varias centurias. En épocas modernas puede verse en las características "victorianas" de inglés de Australia, de la India y de otras colonias. Así también las complejas relaciones del español de la Península y de Iberoamérica. En el estudio de este último tema por distintos investigadores vemos que se postula la idea de mantener una lengua conservadora y culta. A. Rosenblat, *El castellano de España y el castellano de América,* Caracas 1962, especialmente pp. 48 -49 ; en *Presente y futuro de la Lengua Española,* Vol. II, Madrid 1964, los artículos de G. Carrillo Herera, "Tendencias a la unificación idiomática hispanoaméricana e hispánica " pp. 17-55, Dámaso Alonso, "Para evitar la diversificación de nuestra lengua", pp. 259-268. Por último veáse el proyecto para el estudio de la unidad lingüística de España e Iberoamérica, *Cuestionario para el estudio coordinador de la norma lingüística c u l t a de las principales ciudades de Iberoamérica y de la península Ibérica,* Madrid, CSIC, 197l(en continuación). Esta tendencia al anacronismo y a un purismo lingüístico puede nutrirse ideológicamente y acentuarse en períodos de crisis y de reunificación idiomática. Para el griego moderno compárese el artículo de P. Bádenas, "La situación lingüística en Grecia", *Erytheia,* 9. 2, 1988, especialmente pp. 303-333.

22 Schürer, op. cit. ; *Encyclopedia of Archaelogical Excavations in the Holy Land,* Editor M. Avi Yonah, 4 vols, Oxford 1975 ;M. Avi Yonah, *Gazeteer of Roman Palestine,* QEDEM 5, Jerusalén 1975.

La identificación de la mayoría de los nombres de las ciudades es fácil, especialmente la línea de la costa cuyos nombres originarios son ofrecidos desde la documentación egipcia del período pre-bíblico, hasta períodos más tardíos. La amplia literatura histórica del período helenístico y romano, (Los libros de los Macabeos, Flavio Josefo, Estrabón, Plinio, Ptolomeo, etc.) ofrecen una rica documentación geográfica sobre este área. Precisamente es en el período bizantino cuando la documentación es parcial e incompleta. Aunque los nombres son generalmente identificados, a no ser por testimonios de autores tardíos, fuentes hebreas y excavaciones arqueológicas es difícil conocer la real situación de estos lugares en la época bizantina. A partir del siglo IV con el despertar del nuevo interés y el peregrinaje a los lugares santos se dedicó una especial atención por la geografía bíblica y contemporánea a este período. Dentro de este área se puede citar el *Onomasticon* de Eusebio, los comentarios bíblicos de Jerónimo, y el *Peregrinage de Egeria*.

Para la identificación de las ciudades hemos consultado las investigaciones realizadas los últimos años, entre ellas la nueva edición de la *Historia del Pueblo Judío en el período de Jesús* de Schürer, articulos de *PW*, y de *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, etc. Pero el aporte decisivo para este estudio fue la edición de M. Avi Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine*, especialmente por el esmerado estudio de fuentes bizantinas y sus identificaciones con nombres contemporáneos[23].

1. *Aco*[24] Πτολεμαῖς, Ἄκη, Acre

La ciudad de *Aco* es citada por primera vez en los textos egipcios de Execración (siglo XIX a. C.), en las cartas de *Tel El-Amarna* (siglo XIV a. C.), y en fuentes ugaríticas. Es nombrada esporádicamente en la traducción de la *Septuaginta* como Ἀκχώ. Durante el período de la dominación persa (538-332 a. C.), fue una fortaleza fenicia y denominada Ἄκη (Ps. Scylax 104). La ciudad fue conquistada por Alejandro Magno sin ofrecer resistencia y después de su anexión al reinado de los Ptolomeos recibió el nombre de Πτολεμαῖς durante el reinado de Ptolomeo II, Filadelfo. Así lo testimonian las abreviaturas πτ de las monedas de su reinado[25]. Durante todo el período helenístico (Ptolomeo y Seleucida), y en el de los Macabeos esta ciudad cumplió una importante función económica; y estuvo compuesta de una

[23] L. Kadman, *Coins of Akko- Ptolemais*, 1961.

[24] M. Avi Yonah, *Rabinowitz Bulletin* 3 (1961), 61 ;V. Tsaferis, *IEJ 17*, (1967), 125-126.

[25] Para inscripciones griegas y latinas de esta ciudad véase, G. M. Fitzgeald, *PEQ* 9, 1927, pp. 150-154; M. AviYonah, *QDAP* 8, 1938, pp. 57-61.

población pagana/helenística. En *Aco* Herodes desembarcó con sus tropas romanas en su campaña de renconquista de Judea (39 a. C.). Bajo el reinado de Claudio la ciudad se transformó en colonia y recibió el nombre de *Colonia Claudia Felix Ptolemais Germanica Stabilis* (52-54 d. C). En la primera guerra contra Roma (66-7) los habitantes ofrecieron un especial apoyo al ejército romano y hubo serias demostraciones de hostilidad entre la población pagana y judía. Vespasiano la transformó en su fortaleza para la represión de los rebeldes de la Galilea.

Aco fue uno de los primeros centros de expansión del cristianismo (*Act. Ap.* 21. 7), y fue visitada por el apóstol Pablo.

La ciudad es citada en las fuentes talmúdicas por su nombre bíblico *Aco,* y este nombre retorna después de la conquista árabe en el año 636. La ciudad es nombrada en el período bizantino por diversos autores. (Dig. L 15, 1, 3 ; Tab. Peut. ; Patr. Nic. 42 ;Procop., *Aed.* V 9, 25 etc.)

2. *Ascalon* Ἀσκαλών, Ascalón

La ciudad de Ascalón es nombrada por primera vez en los documentos egipcios del segundo milenio a. C. (Textos de Execración y cartas de *Tel El-Amarna*), y en la estela de *Merneptah* en la que relata su campaña contra las tribus de Israel (siglo XII A. C.). Por su privilegiada posición geográfica al sur de la costa de Palestina tuvo una especial importancia desde el período prebíblico hasta la época de las cruzadas.

Durante el período bíblico (*Jueces* y *Reyes*) fue una de las cinco ciudades de la alianza filistea, y ofreció una decisiva oposición a las tribus israelíes. Durante la dominación persa, y después de la conquista de Alejandro Magno pasó a ser dominio de los Ptolomeos. En el reinado de los Macabeos fue una ciudad independiente y después de la conquista romana conservó su autonomía. El rey Herodes mantuvo muy buenas relaciones con ella y fue pródigo en la construcción de edificios. Durante la primera guerra contra Roma (66-70 d. C.), hubo serios enfrentamientos entre la población judía y pagana. Según tradiciones rabínicas y testimonios arqueólogicos se conservó una comunidad judía bajo el reinado de los bizantinos hasta la conquista árabe. Ascalón es también citada por autores bizantinos. (Expos. Mundi. 29, 32; Tab. Peut. ; Eus. *Onomast.,* 22, 15; Patr. Nic. 27 etc.)

3. *Beth Še'an,* Νύσα, Σκυθόπολις, Βαιθσαάν, Beisán, Escitópolis

Esta ciudad es citada por primera vez en los textos de Execración, en las cartas de *Tel El-Amarna,* y en el Papiro *Anastasia* siglos XIV-XII a. C. En el texto bíblico esta ciudad es citada especialmente en relación con las guerras de Saúl contra los filisteos. Después de la conquista de Alejandro

Magno, la ciudad fue fundada nuevamente por Ptolomeo II, y recibió su nombre de Σκυθῖον πόλις. La explicación más comúnmente aceptada a este nombre es que la ciudad fue poblada por soldados de origen escita. Durante el período helenístico y romano la ciudad tuvo una población mixta y una activa participación en los procesos políticos y económicos de esta área. En el período bizantino continuó siendo un importante centro cultural y económico.

Desde principio de siglo se han realizado excavaciones sistemáticas en los estratos de los períodos bíblico y romano. En la última década fueron realizadas excavaciones en la ciudad bizantina por la Universidad Hebrea que la próxima publicación de sus informes será de especial interés para el estudio y comprensión de esta ciudad en particular, y de diferentes aspectos de la administración bizantina en general. Sobre el período bizantino véase las siguientes fuentes (*Expos. Mundi.* 30; Eus. *Onomast.* 16, 2 / 54, 9; Eus. *MP* 9, 63 ;Cyr. S., *V. Sab.*, 61, 67, 75 etc.)

4. *Qysryh,* Καισάρεια, Caesarea Stratonis, Caesarea (Antoniana) metropolis provinciae Syriae Palestinae, Καισάρεια ἡ πρὸς Σεβαστῶ λιμένι, Cesarea

La ciudad de *Caesarea* fue originalmente llamada la 'Torre de Estratón' (Στράτωνις πύργος) probablemente en honor a su fundador *Abd-Astart,* gobernador de *Sidon* (siglo IV a. C.). En el período helenístico la ciudad es citada por primera vez en los papiros de Zeno con el desembarco de este último en su viaje a Jerusalén (259 a. C. *Sammelbuch.* nº 6777a*).* La ciudad fue conquistada por Alejandro Janeo, y fue parte del reinado de los Macabeos hasta la conquista de Pompeyo (63 a. C.). Durante el reinado de Augusto la ciudad fue entregada a Herodes, quien la amplió con majestuosas construcciones, y la dedicó al emperador con el nombre de *Caesarea* (13. a. C.). También construyó una muralla y un puerto que denominó Σεβαστὸς Λιμήν. La población de esta ciudad fue mixta, judía y pagana, y fue en esta ciudad donde estalló la gran guerra contra Roma (66 a. C.)[26]. Durante esta guerra y la guerra de *Bar Kwkhbá* esta ciudad sirvió de base del ejército romano. *Caesarea* fue una de las primeras ciudades visitadas por los apóstoles (*Act. Ap.* 10, 1; 24;11 etc.). En el siglo III la ciudad se transformó en un centro del mundo cristiano: en ella residió Orígenes, y Eusebio fue el arzobispo de ella.

[26] Sobre *Caesarea* del período romano y bizantino véase el estudio arqueológico e histórico de L. I. Levine, *Roman Caesarea,* QEDEM 2, Jerusalén 1975 ; especialmente el capítulo dedicado al barrio judío y a la sinagoga, pp. 40-45, y allí un estudio especial sobre las inscripciones griegas.

Durante el período bizantino *Caesarea* alcanzó su mayor expansión, y fue capital de provincia de *Palaestina Prima*. Allí también se mantuvo una floreciente comunidad judía hasta la conquista árabe, que según la tradición talmúdica era "helénistica" y mantenía su oración en griego. (TJ, Sot. 7:l, 21b)[27]. *Caesarea* también fue centro de una academia de altos estudios rabínicos. En la ciudad existía también una importante comunidad samaritana que junto con la comunidad judía en el año 548 se rebeló contra la dominación bizantina. Ambas comunidades sufrieron una represión sangrienta.

La ciudad es citada por autores tardíos hasta la conquista árabe (Eusebio de Caesarea, Expos. Mundi. 31, 32; *PRyl.* 627, 628, 638, etc.).

5. *Qysrywn,* Καισάρεια ἡ Φιλίππου, Caesarea Philippi, Cesarea de Filipo

Fundación helenística realizada a los pies del monte Hermón en el nacimiento del río Jordán. La ciudad recibió el nombre Πάνειον por el culto que se revenciaba al dios Pan en este lugar. En el año 198 a. C. Antiocos III libró allí su decisiva batalla contra los Ptolomeos que le aseguró el dominio de Siria-Palestina. *Paneas* fue el nombre común de la ciudad y de todo el área. (Plin. V 74). Augusto entregó la ciudad y el territorio a Herodes quien construyó un Templo en honor de su benefactor, y después de su muerte los heredó su hijo Filipo.

Herodes Filipo reconstruyó y amplió la ciudad y ésta fue denominada Καισάρεια ἡ Φιλίππου, en honor de Augusto. Caesarea de Filipo también fue uno de los primeros centros de expansión del cristianismo (*Eu. Matt.* 1 6, 13 ; *Eu. Marc.* 8, 27) etc. Después de la muerte de Filipo la ciudad pasa a una directa administración romana y por último ésta fue entregada a Agripas II quien la denomina Νερωνίας en honor del Emperador. Del período de Marco Aurelio las monedas atestiguan su nombre como "Καισ(άρεια) Σεβ(αστὴ) ἱερ(ὰ) καὶ ἄσυ(λος) ὑπ(ὸ) Πανείω".

En el período bizantino la ciudad es centro de un obispado. La ciudad es citada en fuentes bizantinas rabínicas y de literatura patrística. (Cyr. S., *V. Sab.* 24 (108, 15);Hier. *Is.* 42 ; Hier. *Ezech.* 27, 19).

6. *Dwr,* Δῶρα, Δῶρος, Dora

La ciudad de *Dwr* es nombrada por primera vez en una inscripción de Ramsés II (s. XIII a. C.), esporádicamente en el texto bíblico (Libro de los

[27] Para esta interpretación véase el comentario de L. H. Feldman en su traducción a las obras de Flavio Josefo de la edición de "Loeb Classical Library", London 1965, Vol. 9 p. 25, y A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces,* Londres 1937, p. 275.

Jueces y de los Reyes), y en fuentes asirias. Durante el período persa hubo una fortificación griega y probablemente la ciudad perteneció a la Liga Atica, división Caria. Después de la conquista de Alejandro Magno siguió cumpliendo las funciones de una ciudad fortaleza, y tuvo una importante función en las guerras de sucesión de los diádocos.

Durante el reinado de Agripa el I (4l-44 d. C.) es citada allí una comunidad judía. Jerónimo relata que la ciudad estaba completamente en ruinas en su época, pero a partir del siglo VII son nombrados obispos de este lugar.

Importantes excavaciones arqueológicas fueron realizadas allí que revelaron un importante centro urbano bajo la dominación romana y bizantina. (Tab. Peut.; Artemidorus, *Geographia* IX en *GGM* I, pp. 574-577).

7. *Lbyyh,* Λιβιάς, Ἰουλιάς, Βηθαραμφθᾶ, Julias Betharamphtha

Esta localidad no fue identificada por el editor de la inscripción y por su contexto la ciudad debe estar en las cercanías de Samaria. Del período romano es conocida una ciudad de *Perea* (actual Transjordania) con el nombre de Λιβιάς. La ciudad de *Betharamphtha* fue dedicada por Herodes a *Livias,* la esposa de Augusto y al ser ésta última adoptada por la familia real recibió también el nombre de Ἰουλιάς[28]. Aunque gráficamente la identificación de esta *Livias* con nuestra inscripción es posible queda aún sin resolver la relación geográfica de una ciudad de la Transjordania con la ciudad o población de Samaria. La segunda posibilidad es que en la inscripción se cita una ciudad *Livias* aún no identificada por los investigadores. Sobre *LBYYH* del período romano véase I, *AI* 18, 2; 1, 27; *BI* 2, 9, 1-168; 2, 13, 2-252 etc.)

8. *Pnt'qmwwth,* Πεντακωμία

Probablemente el nombre se deriva de (una alianza de 'cinco villas (Πεντακωμία) citada por primera vez en fuentes rabínicas, en este texto (con una tradición de manuscritos *Pndqwmyh*[29]). La ciudad es citada por primera vez en esta inscripción y en fuentes rabínicas relacionadas con ellas (siglos V-VI d. C.) Posteriormente es citada en el tratado de geografía de Gregorio de Chipre, *Descriptio Orbis Romani. l054.* (circa siglo VII)[30].

[28] Gregorio de Chipre aunque fue un autor desconocido del siglo VII dejó un valioso estudio geográfico de su período, véase H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner,* München 1978, I p. 53l ; II pp. 444-445.

[29] Una detallada bibliografía de esta ciudad véase en el artículo de A. Negev, *Petra,* en *Encyclopedia of Archaeological excavations in the Holy Land,* Vol. III, p. 959.

[30] Sobre las excavaciones de Samaria del período bíblico véase J. W. Crowfoot and G. M. Crowfoot, *Early ivories from Samaria,* London 1938 ; G. A. Reisner, C. S. Fisher and D. G.

9. *Rqm,* Ῥεκέμη, Ἀδριανὴ Πέτρα, Petra, Πέτρα, Petra

La ciudad de *Petra*[31] es citada por primera vez en fuentes helenísticas (D. S. 19. 95) y probablemente a este período corresponde también su fundación realizada por los nabateos. En la Septuaginta es identificada con la ciudad bíblica de *Sela de Edom,* identificación que fue después aceptada por Eusebio en su *Onomasticon* (36, 13 ; 142, 7 etc.) Flavio Josefo identifica esta ciudad con la bíblica *Rqm* (*Nu.* 31, 8). Esta última identificación fue confirmada con una inscripción nabatea hallada en el lugar.

Petra fue una floreciente ciudad nabatea ubicada en el centro del camino de caravanas que cruzaban el desierto desde la península del *Sinai* en dirección hacia la Mesopotamia. El reinado de los nabateos ofreció una activa resistencia a la expansión romana, y después de arduas luchas fue anexado al imperio por Trajano (1l06 a. C.), quien creó la provincia de Arabia. En el año 131 el emperador Adriano visitó la ciudad y le concedió el nombre de Ἀδριανὴ Πέτρα. La notable competencia económica entre *Petra* y *Palmira* el otro importante centro de caravanas, prevaleció durante un largo período. La primacía de esta última, condujo a la lenta declinación política y económica de *Petra.*

En el período romano tardío y el bizantino la ciudad se convirtió en un centro religioso. En los siglos V y VI parece haber una sede arzobispal. No hay documentación sobre esta ciudad en los primeros años después de la conquista árabe. La ciudad es testimoniada en fuentes rabínicas y por autores bizantinos (Tab. Peut. ; Eus. *Onomast.* 142, 7 ;Patr. Nic. 76 ;Gregorio de Chipre 1043 ; St. Byz. 133, 7 ; 346, 23).

10. *Samaria,* Σαμάρεια, Σεβάστη, Σεβάστεια, Samaría

Samaría fue fundada y construída por el rey Ahab (siglo IX a. C.) "sobre el monte (del señor) Semer" (3 *Re.* 16:23-24), y fue capital del reino de Israel hasta su destrucción (722 a. C.). La ciudad fue repoblada por los asirios con habitantes exilados de la Mesopotamia que dieron origen a la importante comunidad de los "samaritanos".

Lyon, *Harvard excavations at Samaria*(1908-1910), Cambridge Mass. 1924. Del período romano-bizantino, J. W. Crowfoot, *Churches at Bosra and Samaria-Sebaste,* London 1937 ; R. W. Hamilton, QDAP 8, 1938, pp. 64-71.

[31] *Res Gestae divi Saporis,* Ed. E. Honigmann and A. Maricq, Bruselas 1953. Esta inscripción griega del siglo III d. C. relata las campañas de *Sapor,* emperador de los persas, contra los romanos en Asia Menor y en Siria. El texto griego fue traducido a idiogramas amas arameos. La traducción de.. καστέλους τε καὶ πολεις corresponde al arameo (déposito de aguas o fortalezas).

La ciudad de Samaría fue conquistada por Alejandro Magno y colonizada por soldados macedonios[32]. Samaría se transformó en un importante centro durante los reinados de los Ptolomeos y de los Seleucidas. En el reinado de los Macabeos la ciudad fue destruída por Hircano (108 a. C.)

Después de la conquista de Pompeyo (63a. C.) fue anexada a la provincia de Siria. Durante la magistratura de Gabinio (57 a. C.) la ciudad recuperó sus derechos y su autonomía. En el año 30 Augusto se la entregó a Herodes, quien la reconstruyó con importantes edificios, y la denominó Σεβάστεια en honor al emperador Augusto (Σεβαστός). En fuentes rabínicas es nombrada como *Sbsty*. La ciudad fue destruída completamente en la guerra contra Roma (66-70 d. C); pero se recuperó rápidamente. En el año 200 fue denominada *Colonia* por Septimio Severo. La declinación de Samaría comienza a partir del siglo IV. De este mismo siglo es citado en esta ciudad el lugar de residencia de un obispo. Según la tradición cristiana en Samaría se encuentra la tumba de San Juan el Bautista. La ciudad es también citada por autores bizantinos tardíos. (Dig. L 15, 1, 7 ; Patr. Nic. 25; Eus. *Onomast.* 154, 22; Hier. *Ep.* en *PL* Vol. 22 col. 483-492; Thdt, *Is.* en *PG* Vol. 81 col. 270 etc.)

11. *Swsyth,* Ἵππος, Πόλις Ἀντιοχέων τῶν πρὸς Ἵππῳ, Susita

La ciudad de *Susita* fue una fundación de los reyes seleucidas, nombrada "Antiochia Hippos", y en arameo *Swsyth* (yegua)

Después de la conquista de Judea (63 a. C.), Pompeyo la separó de los territorios del reinado de los Macabeos y la anexó a la alianza de las diez ciudades *Decapolis,* fundada por él. Fue parte integrante de los territorios de Herodes y después de su muerte nuevamente anexada a Siria. Pese a que durante la guerra contra Roma (66-70 d. C.), hubo serios enfrentamientos entre la población judía y la pagana, en la ciudad se conservó una comunidad hebrea y en sus cercanías fueron hallados los restos arqueológicos de dos sinagogas. Durante el período bizantino la ciudad floreció así como lo atestiguan iglesias y otras importantes edificaciones. La ciudad fue abandonada después de la conquista árabe. Las fuentes rabínicas ofrecen testimonios del período bizantino, y así también los autores clásicos de esta época. (Eus. *Onomast.* 22, 21 ; Hierocl. 720, 6; Stp. Byz. 222, 4 etc.)

[32] S. Lieberman, "The Halakhic inscripction from the Bet Shean Valley", *Tarbiz,* 45. 1-2, 1975, p. 62.

Villas

En esta lista se ofrecen otros topónimos que no corresponden a nombres de ciudades sino a establecimientos más simples: villas o pequeñas poblaciones adjuntas a los grandes centros urbanos, y referencias geógraficas que eran comprendidas por sus autores y lectores, pero muy difícil de descifrarlas para el investigador moderno.

1. *Qstlh*

Este nombre es un préstamo del latín *castelum*, y del griego de la κοινή κάστελος'. Este término es citado en fuentes clásicas (Procop., *Aed.* II 5, 9), y con una especial connotación de 'depósitos de agua' (*PLond.* 1177. 65- s. II d. C.). El κάστελος es también citado en la inscripción de Sapor (*RGDS*, 12) siglo III d. C. junto con los nombres de otras ciudades romanas conquistadas por el emperador en sus campañas contra Roma[33].

El editor de la inscripción de *Rĕḥwb* sugirió la lectura de *castra* por *castellum* (una metátesis de la *r* que es común en la literatura rabínica); pero fue corregida por S. Lieberman[34] en una inmediata reseña sobre esta inscripción, quien restableció la lectura original de *castellum (QSTLH).*

En su diccionario de topónimos M. Avi Yona cita una población llamada originariamente *Castellum*, cuyo testimonio quedó en el nombre árabe *al- Qast*al.*

2. *Qstr' d'Galila*

El primer elemento de este nombre *castra* es un término militar del vocabulario latino que señala un 'capamento militar', y pasó a ser un préstamo en el griego oriental κάστρα (*IGR* 3. 237 y *PFay.* 50, *Sammelb.* 11380. 2 (s. IV d. C.).

En la lista de los topónimos de M. Avi-Yona es citado el *Castra Samaritanorum* (Anton Plac. 3, CantR 11, 2), y probablemente hubo más poblaciones con este nombre cuyo origen fue un campamento militar.

3. *Pndqh d'tbyth*

El *Pndqh,* o en la forma más común de la literatura rabínica *Pwndq* es un préstamo del griego πανδοκεῖον o πανδοχεῖον que indica un hostal,

[33] Para la lectura de *Pndqwmyh* véase Y. Sussman, "Halakhic inscription... ", p. 133.

[34] Para un estudio sobre las fondas y hostales en el período bizantino véase I. Peña(OFM?), "Hospedarías sirias del siglo IV, V, VI", *Liber Annus,* 32, 1988, pp. 326-334.

común en la literatura clásica y en la κοινή[35]. El nombre *tbyth*, derivado del sustantivo *twd* 'bueno', este relacionado con el nombre del 'dueño(a) de este hostal', o lo más probable con el nombre del lugar: 'El hostal de la buena (ciudad)'.

En su diccionario M. Avi Yona cita un topónimo con el nombre de *pundaq*, que se conserva en el nombre árabe *al- Funduq*, e indica una 'fonda de camino'.

4. *Pyly d'qmpwn*

El primer elemento del compuesto es *Pyly* del griego πύλη, ' portón'. El segundo elemento del compuesto es identificado con el latín *campus*, 'explanada', y en su préstamo al griego κάμπος 'hipódromo'. En los papiros de Egipto es citado el κάμπος como, ' el lugar donde jugaban los atletas' (*Sammlb.* 6222. 16). Un comentario tardío de literatura rabínica explica este nombre como 'el lugar donde juegan (o se entrenan) los reyes'.

El *Pyly* señala generalmente el 'portón de la ciudad', así en la literatura clásica (*Il.* 3. 145, Pl, *R.* 560 c), como en la literatura rabínica *Pyly d'pnyys*, el portón de la ciudad de Paneas'. Sobre la transcripción fonética de *Qmpwn* véase las notas fonéticas.

Notas Fonéticas

Por las características especiales de esta inscripción de ser el testimonio paleográfico más antiguo de la literatura rabínica, y probablemente muy cercana a la redacción final del texto, su edición fue realizada después de un minucioso estudio no sólo de su contenido sino también de su paleografía y de su ortografía hebrea y aramea[36]. Este estudio trasluce la situación lingüística de estas dos lenguas:el conocimiento teórico de ellas, y su realización fonética a fines del período bizantino. Algunas de estas conclusiones son comunes a los préstamos del griego[37].

Esta inscripción refleja una grafía culta y un conocimiento de la lengua hebrea, pese a que sobre los habitantes de *Beth Šean* recae la fama de no

35 Sussmann, "An halakhic inscription..., "p. 115

36 Para el estudio fónetico y ortográfico de la inscripción véase, Sussmann, "An halakhic inscription..., pp. 146- 152.

37 Introducciones sobre el griego rabínico véase H. B. Rosén, "Palestinian κοινή in Rabbinic Illustration", *JSS* 8, 1963, pp. 56-72. ; S. Sznol, "Ejemplos del griego rabínico a la luz del tesoro lexicográfico del *DGE*", *Emerita* 57. 2, 1989, pp. 329-343 y véase allí bibliografía.

ser cuidadosos en su pronunciación. Así, en el TJ, Ber. 2, 4, 14 se dice: "No se permite la lectura de la *Tora* en el estrado a los habitantes de *Beth Šean,* porque ellos hacen de las *ḥytyn - hytyn* ([ḥ] > [h]), y de las *'yyn - 'yyn* (*'ayn* > *alef)*". Este es uno de los primeros testimonios de la debilitación de las guturales en Palestina[38]. Aunque el editor cita ejemplos de faltas que reflejan una fonética popular está claro que el escriba tenía un dominio de la lengua, y ésta era también accesible a sus lectores. Los ejemplos más claros son el uso de *heh* [h] para la posición final (en vez del aramismo en el uso del *alef*), y la terminación *ym* para el plural (en vez del *yn*), en sustantivos y adjetivos.

La misma evaluación recae sobre las palabras de origen griego. Aunque en algunos casos se refleja la κοινή tardía, en la mayoría de los casos se trasluce una grafía culta que cubre procesos fonéticos ya realizados en períodos anteriores. La primera parte de esta sección la dedicaremos a una descripción de fenómenos fonéticos comunes a la κοινή bizantina, y la segunda la dedicaremos a aquellas "grafías cultas" que traslucen el conocimiento de la lengua y probablemente agudicen ciertos interrogantes sobre una tradicion clásica de la lectura.

A. *Fenómenos fonéticos de la* κοινή *tardía*

1. *Iotacismo :* El paso de η, υ al timbre [i]; *pyly* por πύλη.
2. Cambios de timbres o/u a [a] y a la inversa delante de sonantes (la vocal /a/ puede estar representada por *aleph (')* o por *he (h))*

σταφυλῖνος	*'stphlyny*
μηλοπέπων	*mlphphwn*
ὄρυζα	*'wrz*
πανδοκεῖον	*pndqh*
Πεντακωμία	*Pnt'qmwwth*

Estos pasos de timbre son comunes en el griego rabínico, y en los papiros egipcios[39].

[38] Aunque gramáticos del hebreo y arameo aceptaron este texto como uno de los testimonios decisivos para determinar la desaparición de las guturales en ambas lenguas, los estudios posteriores han demostrado que este proceso fue sólo parcial, E. Y. Kutscher, *Studies in Galilean Aramaic,* traducción con notas adicionales por M. Sokoloff, Ramat Gan 1976. pp. 67-84. Un importante aporte para este estudio fueron las transcripciones griegas del hebreo en inscripciones tardías, y los comentarios bíblicos de la literatura patrística.

[39] Para ejemplos de pasos del timbre [a] >[o] /[u] en griego rabínico cf. S. Sznol, "Sefer Harazim", *Erytheia,* 10.2 (1989) 286, en los papiros egipcios, Gignac, I, p. 63 y pp. 76-86. Para ejemplos en el hebreo y arameo de los Rollos del Mar Muerto véase E. Y. Kutscher, *The lan-*

Un fenómeno fonético paralelo existe en las lenguas semitas del mismo área (hebreo, arameo y samaritano):delante de labiales y delante de [r] hay un cambio de timbre de [a] a [o/u].

B. *Grafía culta*

Por una transcripción educada del griego se puede citar los siguientes ejemplos :

1. *Ausencia del iotacismo*[40]*:* La vocal ε conserva el valor del timbre [e]; *thrmws* por Θερμός; *qphlwtwt* por κεφαλών, *qstlh* por καστέλος, igualmente la η: [e] *mlphphwn* por μηλοπέπων.
2. *La theta [θ] conserva su aspiración:* Aunque los testimonios de los papiros de Egipto y muchas otras transcripciones del griego rabínico señalan una tendencia a la pérdida de aspiración [θ > τ], en esta inscripión se conserva : *mynth* por μίνθα; *thrmws* por θερμός[41].
3. *Ausencia del paso de mudas a sonoras,* κ > γ, τ > δ, *y* π > β. La transcripción de la inscripción representa una ortografía normalizada: *qstrh* por κάστρα;*qstlh* por καστέλος, *qphlwt* por κέφαλων, etc. Ejemplos de un paso de mudas a sonoras es común en los papiros de Egipto (γυρίου por κυρίου, γαί por καὶ, πένδε por πέν-τε, Φρόνδων, por *Fronton,* etc.); y más esporádicamente en el griego rabínico (*dphws* por τύπος, *qsdwr* por *quaestor*, *dy 'twkhws* por διάδοχος, etc.).
4. La agrupación de consonantes μπ conservan el timbre [mp] y no refleja una articulación de [b] (labial explosiva) :*qmpwn* por κάμπος (o κάμπων) y compárese también la forma *qwmprwmysyn* < κομπρό-μισσον < *compromissum* de LevR 6, 4, o una asimilación parcial de sus elementos, (Λυμήν) como se ve reflejada en los papiros egipcios (Λυμήν por Λυμήν)

guage and linguistic background of the Isaiah Scroll, Jerusalén 1959, pp. 391-392 ; E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls,* Atlanta Georgia, 1986. pp. 39- 40, de los dialectos arameos y samaritano cf. Z. Ben Hayim, *Leshonenu* 14, 1946, p. 194; por último para ejemplos de la inscripción véase Sussmann, "An Halakhic inscription...", p. 150.

[40] Sobre el iotacismo en griego rabínico, cf. S. Sznol, "Sefer Harazim", 284; en los papiros egipcios, Gignac, I, pp. 235-239.

[41] Sobre intercambios de θ>τ y a la inversa en griego rabínico véase S. Sznol, ibidem, 283; en los papiros egipcios Gignac, I, pp. 135-136.

Conclusión

Aunque el caudal lexicográfico de la inscripción de *Rĕḫwb* es limitado para el conocimiento del griego palestinense, la exclusividad de esta inscripción, cuya tradición literaria es conocida, y su marco histórico y geográfico le dan una importancia para la mejor comprensión de procesos lingüísticos en la Palestina Bizantina. A este tema dedicaremos unas notas del resumen.

La cuenca del Mediterráneo: La lista de nombres de frutas y de verduras (βολβός, θέρμος, μηλοπέπων, ὄρυζα, etc.), es el mejor testimonio de los contactos económicos entre los pueblos del área. El nombre de un fruto como por ejemplo, el μηλοπέπων, puede dar una detallada datación de su llegada a Grecia y su tardía introducción en el mundo romano. Una lista de estos nombres comunes elaborada por E. Masson[42] atestigua estos contactos desde el segundo milenio a. C. hasta el período bizantino, algunos de ellos vigentes hasta nuestros días. Muy probablemente por las mismas vías, de mar y tierra, en que transitaron estos productos, llegaron posteriormente los contactos y las influencias religiosas y culturales recíprocas de las distintas civilizaciones.

Contactos fonéticos: Las tendencias a cambios fonéticos que son comunes a dos lenguas que están en contacto directo (griego y arameo/hebreo) se van a imponer sobre una ortografía educada. Por ejemplo, el paso de [a] > [o]/[u] delantede sonantes y labiales, y la asimilación a distancia, aunque ortográficamente aún tenemos ejemplos de conservación del timbre [e] para la eta y la epsilón, y el grupo [mp] aún no refleja una asimilación. Posiblemente en el lenguaje común (siglos VI-VIId. C.) el iotacismo y la asimilación de explosivas y labiales ya había ocurrido. Lo que es indiscutible es que los únicos cambios fonéticos que se ha permitido el copista en su ortografía culta son aquellos que son comunes a ambas lenguas. De estos ejemplos podemos deducir que para una mejor comprensión de la κοινή oriental es necesario el conocimiento de aquellas lenguas que estuvieron en un contacto directo con ella (copto, hebreo, los distintos dialectos del arameo etc.). La misma regla ha de ser común a todo estudio morfológico y lexicográfico.

Diacronía o sincronía: El griego palestinense emergió de las ciudades helenísticas. La dinámica política y cultural de estas ciudades desde la colonización macedónica hasta el período bizantino, y los contactos directos con la población judía y aramea imprimieron un sello especial sobre este

42 E.Masson,*Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec,* Paris 1967.

griego. Sus principales características fueron distintos aportes lexicales como resultado directo de las inmigraciones y repoblaciones, de las guerras y de los intercambios económicos en los imperios greco-latinos. Así se ve reflejado en el griego rabínico cuyo valioso vocabulario está compuesto desde formas arcaicas (*'wyr* del dórico ἀβήρ >at. > ἀήρ; *nwmws* de νόμος con el sentido de 'costumbre', 'uso' del primer período del griego clásico (*Od.* 1. 3, Hes. *Th.* 66), hasta expresiones conocidas en el griego bien tardío (*gmwsy'* de *γαμουσία, y compuestos híbridos con el latín, el hebreo y el arameo. La pregunta para el estudioso es cómo definirla, cómo describirla, y en qué sistema cronológico en el estudio del griego se puede agrupar.

Si atendemos a la clásica distinción saussoriana entre sincronía y diacronía[43], sin lugar a dudas el estudio de este tipo de griego exije instrumentos que ofrecen una perspectiva diacrónica, v. g. gramáticas y diccionarios de distintos períodos o estudios evolutivos desde el griego clásico hasta épocas modernas. Mas la realidad lingüística fue más estática durante un período cercano a un milenio. Así como lo define Meillet[44], este fenómeno no es exclusivo del griego palestinense, sino que se da también en otras culturas. En un esmerado estudio dedicado a la definición de los conceptos de *diacronía, sincronía, pancronía e idiocronía,* A. Sommerfelt revisa estas definiciones en los trabajos de distintos investigadores[45]. En el resumen de este mismo artículo, el autor señala que estos términos sirven para definir los estados fonéticos o morfológicos de la lengua y darles las características a sus cambios. Mas estos estados no son los que provocan los cambios. Los verdaderos cambios de la *lengua* son provocados por factores externos a ella en el puro sentido saussuriano de la palabra. Estos factores pueden ser históricos, sociales y culturales o la combinación de todos ellos. En el caso concreto del griego rabínico sus características fonéticas, morfológicas y semánticas fueron determinadas por los procesos históricos antes señalados. El estudio del mismo exige una equilibrada visión sincrónica, (o idiocrónica por ser un determinado sector de la κοινή oriental), y a su vez la habilidad para la adecuada aplicación de los instrumentos diacrónicos. El

43 Saussure, *Curso de lingüística*...,p.149. Con integridad y una especial intuición científica Saussure fue el primero en comprender y señalar las dificultades de sus propias definiciones. Para estudios más posteriores veáse, E.Coseriu, *Sincronía, diacronía e historia - el problema del cambio lingüístico*,Montevideo 1958.

44 A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*,Vol. II, Paris 1951, p.75.

45 A. Sommerfelt, "Points de vue diachronique ,synchronique et panchronique en linguistique générale ", en *Diachronic and synchronic aspects of language,* 's-Gravenhage 1962, pp. 59-65.

último interrogante que queda aún para el estudioso es cómo definir esta nueva dimensión creada por sus propios instrumentos de investigación.

Addenda

El nombre de la ciudad en el texto bíblico es de *Rĕḥwb*, con la puntuación del TM con una *šĕvá movile* (vocal ultrabreve) debajo de la *res* [r], y es pronunciada *Rĕḥwb* o *Rĕḥōb*. La transcripción que ofrece Eusebio en el *Onomasticon* (142:19) es ʿPoώβ. Esta lectura se puede explicar a través de dos procesos fonéticos que explican la lectura de Eusebio (siglo III - IV a. C.). El primero es la asimilación a distancia de la vocal siguiente hasta la conversión de la *šĕvá* en vocal plena: *Rwhwb*. Este paso fonético es conocido desde los Rollos del Mar Muerto[46], aparece en el samaritano y en otros dialectos arameos[47], y tambien se ve reflejado en las traducciones del griego y del latín[48] del Antiguo Testamento. El segundo fénomeno es la debilitación de la gutural [ḥ] > [h] hasta casi su desaparición. La *ḥet* es testimoniada en la lectura de Eusebio sólo a través de la vocal doble cuya realización plena habría de ser una vocal larga *Roob* > *Rob*.

SHIFRÁ SZNOL

Biblioteca Nacional
y Universitaria
Jerusalén (Israel)

[46] Para ejemplos de los Rollos del Mar muerto véase Kutscher, Op. Cit. pp. 394- 395, y allí también una detallada lista de ejemplos de Flavio Josefo, la Septuaginta, comentarios de Jéronimo etc.; E. Qimron, *The hebrew of the...*, pp. 35-36, en este párrafo el autor plantea la cuestión qu;e fenómeno fónetico precedió; la *šĕvá* y después la asimilación o la vocalizión plena y después la *šĕvá*.

[47] Para el samaritano y dialectos arameos compárese Z. Ben Hayim, "La tradición samaritana y su relación con los rollos del Mar Muerto" (Hebreo), *Lesonenu* 22, 1958, pp. 226-227.

[48] Por ejemplo la asimilación plena de la *šĕvá* podría explicar ciertos casos de dobletes de la VL: *Abner/ Abener, Absalon/ Abasalon* etc. A. Moreno Hernández, "Nombres propios en la *Vetus Latina, Emerita* 51. 1, 1988, pp. 271-2

EL MUNDO VEGETAL EN LA *HISTORIA* DE NICETAS CONIATES*

Mijaíl Iákovlevich Siuziumov ejerció una enorme influencia en mi proceso de formación como científico. Aunque estuvimos geográficamente separados, me beneficié de sus enseñanzas tanto de forma directa, en el transcurso de nuestra larga polémica, como de manera indirecta, por haber seguido su investigación creadora, sus relaciones extraordinariamente emocionales con el tema de sus trabajos: Bizancio. Me siento satisfecho de que las circunstancias cambiantes me permitan participar en esta colección de artículos dedicados a Mijaíl Iákovlevich, si bien el tema del mío puede parecer de poca importancia en comparación con los grandes problemas sobre los que discutíamos antaño.

Este tema, sin embargo, constituye sólo una parte del trabajo más amplio que proyecté ya hace tiempo, todavía en vida de Mijaíl Iákovlevich. Creo que el análisis del léxico de la *Historia* de Nicetas Coniates, una de las producciones más importantes de la historiografía bizantina, puede permitirnos penetrar en el mundo interior de este autor. Mi análisis se basa en un índice, en una concordancia o, sencillamente, en un léxico sistematizado de la *Historia* que incluye todas las palabras (salvo la conjunción καί y los artículos). Hasta ahora sólo he llevado a término y publicado un capítulo: "El cuerpo en la *Historia* de Nicetas Coniates"[1]. A diferencia del cuerpo huma-

* Título original: "Растительный мир в Истории Никеты Хониата". Publicado en *Византия и средневековый Крым* (*Bizancio y la Crimea medieval. Homenaje al profesor Mijaíl Iákovlevich Siuziumov en el centésimo aniversario), Scripta Classica Mediaevalia et Archaeologica Sibirica* 4 (Barnaul, 1992), pp. 103-112. Traducido del ruso por José Simón Palmer. Las abreviaturas de los *LXX* y de otras obras citadas corresponden a las empleadas en el *Diccionario Griego-Español*, de F. Rodríguez Adrados (dir.). Las transcripciones de los nombres propios rusos al castellano siguen las normas de J. CALONGE, *Transcripción del ruso al español,* Madrid 1969. Al final se añade un nota escrita por el profesor A. Kazhdan para la versión castellana de su artículo.

[1] A. KAZHDAN, "Der Körper im Geschichtswerk des Niketas Choniates", *Fest und Alltag in Byzanz*. Ed. por G. Prinzing y D. Simon. Munich, 1990, p. 91-105.

no, el mundo vegetal atrae relativamente poco la atención de nuestro autor, y aunque el repertorio de vegetales es más o menos amplio, cada término concreto aparece en el texto sólo de forma esporádica; esto es algo que alivia el problema de las citas, para las que sigo la edición de I. A. van Dieten[2].

La principal palabra para designar el bosque, ὕλη, se encuentra repetida tres veces en la *Historia* con esta acepción (90.90, 198.23, 615.25), y otras tres con la de 'leña' (203.71, 554.23, 633.54). El bosque (ὕλη) no tiene en Coniates una connotación emocional, pero el mencionado término se emplea con otros que designan el bosque cerrado como morada de los animales y aves salvajes: la palabra λόχμη aparece dos veces en este contexto (321.2, 504.69), y todavía en otra ocasión Coniates habla metafóricamente de "un bosque de fieras" (λόχμη κνωδάλων, cf. 441.11), para recalcar la gran cantidad de éstas. Δρυμός también designa el bosque cerrado: allí habita el león (362.82), y late la amenaza del incendio forestal (630.93). El tercer caso en que se emplea este vocablo ilustra la habilidad de Coniates en el uso de las citas bíblicas. Si en *Is.* 55.12 leemos: "todos los árboles del campo", Coniates cambia estas palabras en: "todos los árboles del bosque", por ser un campo cubierto de árboles algo extraño, al parecer, a la realidad bizantina (431.51).

Adjetivos relacionados con estas acepciones son: λοχμώδης (13.21, 131), δρυμώδης (503.29) y ἀμφιλαφής (129.48, 153.55, 180.73). Significan 'frondoso' y aparecen en total seis veces.

La palabra ἄλσος, 'soto, bosquecillo', se encuentra repetida seis veces en Coniates, siempre en plural. Salvo en la comparación irónica "como guardianes de bosquecillos sagrados" (540.38), ἄλσος designa más bien un bosque que un soto o bosquecillo; a veces este término aparece en un contexto neutral ('bosques' o 'sotos' que se hacen más espesos con las lluvias, cf. 503.29), pero también se asocia con las fieras salvajes (321.23) y con la muerte (181.28, 190.75); finalmente, Coniates habla con amargura de la tala de unos bosques (164.35).

La palabra que designa habitualmente la planta, φυτόν, es extremadamente rara en Coniates: En una ocasión habla de las plantas "de buen género" (εὐγενῆ, 193.63) y en otra de "la planta del conocimiento" (523.58), a imitación, evidentemente, del "árbol del conocimiento" de la Biblia (*Ge.* 2:17).

[2] NIKETAS CHONIATES, *Historia*. Res. I. A. VAN DIETEN. Berlín, Nueva York, 1975. En las referencias a la *Historia* de Coniates que siguen a continuación se omite la repetición de estos datos.

Quizás Coniates es algo más variado en la descripción del tegumento herbáceo. Basándose directamente en el libro de Job (5:25), nuestro escritor usa la expresión παμβότανον τοῦ ἀγροῦ (634.81), es decir, "la hierba del campo". También en un contexto bíblico surge la palabra βοτάνη (*Ge.* 1:11), cuando Coniates recuerda que Dios hizo crecer la vegetación, la hierba y las semillas que dan fruto (485.93). Además de esta palabra, para designar la hierba usa ἄγρωστις (248.69) -de nuevo en contexto bíblico: "como la lluvia sobre la hierba" (*De.* 32:2)-, y los términos habituales χλόη, χόρτος y πόα con sus derivados. Πόα puede significar propiamente 'hierba' (179.35) y el adjetivo ποώδης se aplica a unas llanuras de abundante hierba (450.64), pero a menudo encontramos esta palabra en plural (πόαι) con el significado de 'prado' (125.28, 129.50, 176.61), mientras que el participio ποηφαγῶν, literalmente 'herbívoro', se refiere en la *Historia* a un individuo que se alimenta de vegetales (145.22). Χλόη significa 'trigo' antes que 'hierba' (630.81) y el adjetivo culto derivado de esta palabra χλοερός o χλωρός, 'verde' antes que 'herboso' (114.29, 150.53, 207.94); incluso se habla de unos "bosques reverdecientes" (321.23). Por lo demás, el plural τὰ χλωρά puede designar la hierba (90.89, 615.25). En cuanto a la palabra χόρτος, la hemos visto ya en la cita del *Génesis* (Dios hizo crecer tanto el χόρτος como la βοτάνη). "La hierba del campo", ἀγροῦ χόρτος (415.5), hace recordar en Coniates las palabras análogas de Jeremías (12:4), pero los verbos son diferentes: Jeremías habla de la hierba que se seca, mientras que Coniates, al describir el choque entre dos jinetes, dice que uno de ellos corta las patas al caballo de su adversario "como quien siega la hierba". Una imagen semejante aparece en otro lugar: "Caían como la hierba" (65.80) -de nuevo una reminiscencia literaria, y no "hierba real".

En efecto, ya Jeremías (9:21/22) compara a los muertos con la hierba segada: "Serán arrojados los cadáveres... como la hierba (χόρτος) detrás del segador", y la poesía heroica bizantina, desarrollando esta imagen, alaba a un héroe por destruir a sus enemigos "como un buen segador siega la hierba"[3].

La palabra χόρτος se usa además proverbialmente: un toro con hierba en los cuernos (585.48); se trata de una vieja expresión latina (y, evidentemente, griega) que se aplica a un toro peligroso. Finalmente, este término puede aplicarse al matorral o a la vegetación en general. Cuando Coniates habla del "frondoso χόρτος de un lugar infranqueable" (129.48), difícilmen-

[3] *Devgenievo dejanie* (*Las hazañas de Devgeni*), ed. V. D. Kuzm'in. Moscú, 1962, cf. p. 151; 156.

te podría referirse que la hierba es infranqueable. El verbo derivado χορτολογέω designa el aprovisionamiento de forraje (403.63).

Nuestro autor menciona ocasionalmente las malas hierbas con términos específicos: ζιζάνιον y αἶρα (248.58), opuestos a la vegetación útil y a los cereales, respectivamente.

Las palabras usadas para designar a los árboles aparecen en la *Historia* con alguna mayor frecuencia: δένδρον y su derivado δενδροτομέομαι, 13 veces; ξύλον y el adjetivo ξύλινος, 20. Sin embargo, estas cifras resultan insignificantes si se comparan con los nombres de las partes del cuerpo: κεφαλή, 'cabeza', palabra testimoniada 91 veces en mi concordancia; πούς, 'pie, pierna', 128, y χείρ, 'mano', 266.

En cuanto a la palabra δένδρον, raramente se usa en un contexto optimista: las ramas de unos árboles sirven de adorno (108.47), y varias veces la sombra de un árbol cubre a alguien que descansa (184.9 y 16, 325.17). Sin embargo, este último caso es ambiguo, por cuanto que un "árbol umbroso" aparece en el libro de Ezequiel (6:13) como escenario de la muerte de unos idólatras. En los demás casos, esta palabra figura allí donde Coniates menciona la tala de los árboles (40.57,164.36, 203.74, 403.59 y 65), o el uso de éstos como patíbulos (289.72 y 85). El verbo δενδροτομέω (269.94) significa 'talar árboles' y se inscribe en este mismo contexto sombrío y fatal.

Ξύλον, sin embargo, se usa no sólo y no tanto con el significado de 'árbol' (150.43, 431.5; 'árbol' o 'rama', 276.34), como con otros significados emparentados y próximos: vigas[4], leña (256.43), perfumes ("maderas de la India", cf. 243.23), instrumentos de madera (345.80), el madero de Moisés (308.15; cf. *Ex.*. 15:25: "El Señor le mostró un madero y Moisés lo arrojó al agua") y, finalmente, instrumentos de tortura y de castigo (308.20, 444.93). El adjetivo ξύλινος (82.67, 134.93, 163.32, 508.94, 543.1, 622.34) no se emplea en la acepción 'de árbol', sino en la de 'de madera', y se refiere a diferentes trabajos hechos con este material, como escaleras, torres, aparatos gimnásticos, etc.

Pero si ξύλον se refiere a algo hecho 'de madera' antes que al árbol vivo, en el léxico de Coniates hay una serie de palabras específicas para designar diversas especies de árboles. La identificación de éstos sólo puede ser aproximada, y yo no insistiría en buscar la traducción exacta; sin embargo, la misma abundancia de estos términos, usados por lo general sólo una o dos veces, me parece importante en un texto medieval. Coniates llama a la enci-

[4] 19. 86, 540.40, 634.91. El pasaje de 82.68 está inspirado en Tucídides (4. 108, 7.25). En la frase de 615.20 en vez de (ἐκ ξύλων) εὐπρήστων hay que leer, evidentemente, εὐπρίστων, es decir, "vigas bien serradas".

na πρῖνος (493.80) o δρῦς (338.83), ambas veces con alusiones a los clásicos: "como una encina en llamas" (Ar.,*Ra.,* 859) o "nacido de una encina" (*Od.* 19, 163); en dos ocasiones Coniates usa la palabra γεράνδρυον, 'encina vieja' (349.11, 495.25), y una vez el término δρυόκαρπον[5], 'bellota', no registrada en los diccionarios de griego clásico.

El álamo blanco (ἀχερωΐς, cf.170.35) también desempeña un importante papel en los mitos clásicos, y el fresno (μήλινος) aparece a su vez en el tradicional homerismo "lanza de fresno" (305.14). Coniates también conoce el pino (πίτυς, 143.48; ἐλάτινος,139.50), el ciprés (κυπάρισσος, cf. 431.52) y el cedro (κέδρος) -naturalmente, el libanés (446.52; cf. por ejemplo *Ps.* 91:13)-. Nuestro autor menciona una serie de árboles frutales: la higuera y sus frutos (310.47, 523.57, 592.33), el melocotonero silvestre (184.9) y el mirto (μυρρίνη, cf. 431.53). La higuera (συκῆ) tiene connotaciones literarias: las hojas de higuera nos remiten a *Ge.* 3:7, y la expresión "el higo sobre el higo" a *Od.* 7.121. Sin embargo, ἀχλαδηφοροῦν δένδρον (184.9) carece de paralelos antiguos y puede ser considerado como un neologismo. Entre los frutos, Coniates menciona sobre todo el melocotón (Περσικὸν μῆλον, cf. 148.88, 177.73), mientras que la manzana común (μῆλον) aparece principalmente en un contexto mitológico: la manzana dorada de Éride (260.62, 648.43) o las manzanas que arrojan los Amores (648.53); de la misma manera, el verbo μηλοβολέω, 'arrojar manzanas', se aplica a los "desnudos Amores" (332.36). El lanzamiento de manzanas por los Amores (140.77) es una metáfora con el significado de 'llevar al altar nupcial'. Otro fruto, la pera (ὄχνη), también aparece en la cita homérica "el higo sobre el higo, la pera sobre la pera" (cf. *supra*) o en la proverbial oposición al arbusto espinoso, donde -según se pretende- crecen las peras (310.46).

La palmera (φοῖνιξ) aparece con relativa frecuencia: cuatro veces, incluyendo en este número una cita del libro de Job, 29.18: "como un tronco de palmera" (446.52; cf. también 163.33, 164,35 y 36). El olivo cultivado (καλλιέλαιος) es mencionado en una cita de tipo proverbial procedente de *Ep. Rom.* 11:24, donde se contrapone al acebuche u olivo silvestre (ἀγριέλαιος)[6]; en otro lugar Coniates habla de un joven retoño injertado en un olivo (137.86).

[5] 498.23. Coniates usa esta palabra también en uno de sus discursos (*Orationes et epistulae,* Rec. I. A. VAN DIETEN. Berlín, Nueva York, 1972, 60.12), y Eustacio de Tesalónica conoce una semejante: cf. ἐπὶ δρυκάρπων en *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes.* Ed. M. VAN DER VALK. Lugduni Batavorum, 1979. Vol. 3. 158. 8.

[6] 581.30. Esta contraposición llegó a ser tradicional en la literatura bizantina -cf. por ejemplo: THEODOROS PRODROMOS. *Historische Gedichte.* Ed. W. HÖRANDNER. Viena, 1974, nº 18. 162.

Como es natural, la vid ocupa un importante lugar en el léxico de Coniates. La palabra ἄμπελος se encuentra mencionada cuatro veces en el texto: la primera, en una paráfrasis de *Miqueas* 4:4, en la que nuestro autor habla del "fruto de la vid" (325.18); dos veces, en el sombrío contexto de unas torturas, cuando los miembros de un cuerpo humano son cercenados como las vides (289.74, 548.6); finalmente, en un relato basado en Plutarco (*Mario,* 21), en el que unas ἄμπελοι rodeadas por una valla hecha con los huesos de los germanos (71.69) más bien designan los viñedos que simplemente las vides. Otra palabra que significa 'vid', ἡμερίς, se encuentra dos veces (289.85, 634.74), la primera de ellas en una comparación, a propósito de unos ahorcados que cuelgan de unos árboles como racimos de uvas. Coniates usa también ῥάξ, 'uva' (71.56, 234.75), βότρυς, 'racimo de uvas' (289.87, 304.5) y ὄμφαξ, 'agraz'[7].

Nuestro historiador menciona algunos tipos de arbustos. Ἄκανθα designa, según parece, el escaramujo, donde puede crecer la rosa (324.9), pero también todo tipo de arbusto con espinas (203.73). Ῥάμνος (310.46; metafóricamente, aplicado a personas malvadas, en 625.44) y στοιβή (431.52) también designan arbustos espinosos; θάμνος (23.5), un arbolillo o arbusto, tras el cual se oculta un antílope; κόνυζα, una planta nociva (431.53). Coniates repite las palabras de Isaías (55:13), quien predice que de la κόνυζα crecerá el mirto. Finalmente, la hiedra (κιττός) aparece citada una vez, en una comparacion que ilustra la firmeza de unos abrazos (490.65).

Son diversos los términos relacionados con los árboles que encontramos a lo largo de la *Historia.* Σκόλοψ designa sobre todo el tronco ya derribado (392.78), pero Coniates también usa esta palabra para referirse a unos instrumentos de castigo (591.6, 627.93) y, metafóricamente, a una dificultad imprevista (534.71). Un significado semejante tiene στέλεχος -Coniates habla de troncos de palmera-. Para designar la leña seca, además de ξύλον nuestro autor se sirve de otras palabras: φορυτός (198.25, 256.43; metafóricamente, como símbolo de la ligereza, en 65.81, 112.60) y κληματίς (311.73). Para los retoños jóvenes usa los términos ἔρνος (139.50) y θαλλός o θάλος (114.30, 228.26).

Las partes singulares de las plantas también entran en el campo de atención de Coniates. Para designar las ramas usa diferentes sustantivos: ἀκρεμών, que también puede revestir el significado metafórico de 'persona destacada', testimoniado en la literatura patrística (289.72 y, metafóricamente, en 207.74); κλάδος (143.48, 285.78, 289.75), usado por lo menos una

[7] 234.75, 427.32. El último caso es una alusión directa a *Ier.* 38 (31).29: "Los padres comieron agraz"

vez en una cita bíblica (*Is.* 55:12): "Los árboles batirán sus ramas"; κλών (431.52) y el poco frecuente ῥάδαμνος (137.86). El término φελλύρα, 'corteza, líber del tilo', no está registrado en los diccionarios de griego clásico -Coniates habla de una cuerda hecha de líber (350.36)-. También se usan las palabras πέταλον (187.91), 'hoja de árbol', y la bíblica (*Ge.* 3:7) φύλλον, que designa las hojas de higuera (592.33). Asimismo conoce el término βελόναι (143 .48), 'agujas de pino'. Finalmente, encontramos en la *Historia* la palabra ῥίζα (127.68), 'raíz', y el verbo derivado ῥίζοφαγέω, 'comer raíces' (164.55), referido ya a las raíces comestibles y no a las raíces de los árboles.

A este mismo grupo de acepciones se puede adscribir también el término λύγος, 'rama de sauce', mencionado sobre todo como material empleado para la confección de objetos elaborados manualmente: con ramas de sauce se tejían recipientes (507.50, 508.94), se hacían varas (35.37) y cetros (131.2); un hechicero árabe, inventor de un torpe paracaídas, usa varitas de sauce para su peculiar aparato aeronaútico (119.65).

Quizás los vegetales más populares sean las gramíneas. Coniates usa la palabra σῖτος 14 veces, pero rara vez se refiere al trigo en su proceso de crecimiento (634.74), incluyendo aquí el que es ahogado por la cizaña (233.49). En general, σῖτος designa el grano: la cosecha recolectada (634.74) y el producto alimenticio (417.69, 452.12, 573.6) que puede echarse a perder (66.31) y que es objeto de distribución (481.78, 495.23) y sobre todo de transporte (63.22, 409.19 y 40, 452.10). El término σιτοφόρος tiene como adjetivo el significado tradicional de 'fértil' ("unos campos fértiles", 209.44), pero como sustantivo está dotado de una acepción nueva: 'forrajeador' (408.2).

Las espigas se designan en la *Historia* mediante tres palabras diferentes: ἀνθέριξ, que reviste un significado metafórico cuando Coniates habla de unos caballos que galopan rozando tan sólo el borde de las espigas (310.47; con significado metafórico, en 71.53); ἄσταχυς (204.83, 310.47), y el στάχυς, que puede ser "ahogado por la cizaña" (248.57). Además, στάχυς aparece también en una cita directa de *Il.* 23.597 s. y en una frase donde se menciona el refrán "por la espiga conoceremos al sembrador" (55.21, 280.31). Καλάμη ('paja') se usa sólo una vez y con el significado metafórico de 'residuo'[8]. El 'grano' se designa con diversas palabras: κόκκος, que se encuentra en la expresión evangélica del "grano de mostaza" (525.38; cf. *Matt.* 13:31); σπόριμον, referido en general al grano que produce un buen fruto (495.34); finalmente, σπέρμα. Esta última palabra, sin embargo,

[8] 353.40. Καρφή ('paja seca') se usa dos veces: 94.87, 198.25.

se usa sólo en sentido metafórico: Para subrayar la idea de precariedad, Coniates usa la comparación "como granos" (361.56, 593.51); en correspondencia con *Is.* 1:9, emplea esta palabra en el sentido de 'residuo minúsculo' (188.19); también habla de "granos de miedo" (67.39). Con especial frecuencia σπέρμα designa la semilla y se aplica al origen de una persona, tanto si es legítimo como si no (142.30, 309.24, 481.92, 607.15, 638.45). El único caso en que la 'semilla' se refiere al grano real ya sembrado es quizás una cita de *Ge.* 1:11 (634.81).

Coniates conoce distintos tipos concretos de cereales: μελίνη, 'mijo' (445.43), ὀλυρίτης, 'espella' (305.20) y πυρός, 'trigo candeal' (205.38); en dos ocasiones nuestro autor usa la expresión bíblica (*Ps.* 80:17) στέαρ πυροῦ ('flor del trigo', lit. 'tocino del trigo') para designar un pan de primera calidad (259.28, 577.27); también menciona "los campos productores de trigo (πυροφόρος)" (504.73).

Salvo las gramíneas y los árboles frutales, los vegetales útiles mencionados por Coniates son sólo unos pocos: σίναπι, 'mostaza', en la cita del evangelio de Mateo recogida más arriba; σκόροδον, 'ajo' (594.4); σίκυος, 'pepino?' (504.59); πέπων, 'calabaza' o 'sandía' (441.5, 504.59). Por el contrario, las flores aparecen en la *Historia* con relativa frecuencia. El término común ἄνθος se cita siete veces (108.47, 630.81), una de ellas en una alusión al *Cantar de los Cantares* (2:12-13): "las flores...exhalan su fragancia" (411.81) y otra en una referencia a *Il.* 2.89 (628.13). Hay una frase que suena a proverbio: "Buscar las flores en invierno" (584.28). Finalmente, este término tiene un uso metafórico: 'flor de juventud' (54.69), 'color multifloro' (206.50). Los derivados de ἄνθος: ἄνθη (477.80, 524.61), ἀνθηρός (109.79, 450.64) y ἀνθηρότης (559.62) subrayan el resplandor, la frescura, el colorido. Κάλυξ, 'botón', se menciona una vez (652.69).

Coniates conoce distintos tipos concretos de flores. Ante todo, ῥόδος, 'rosa' (324.9, 445.43); ῥοδωνιά, 'arriate de rosas', 'rosaleda', se usa metafóricamente en la expresión "la rosaleda de su belleza", que sirve para describir la hermosura de una mujer en la flor de su vida (473.56). Nuestro autor nombra también: la anémona (ἀνεμώνη; cf. 445.44); el lirio (κρίνον), en una cita de *Matt.* 6:28 (593.68); el azafrán ? (κρόκος), en una cita de *Il.* 14, 348 (310.48), y el jacinto (ὑάκινθος; cf. 310.49). Pero son más numerosas las menciones al legendario loto que a las plantas reales (126.64, 207.5, 310.48, 496.59); la legendaria flor (o hierba) *moly* también aparece, aunque una sola vez (349.91).

Entre las plantas reales, Coniates se interesa notablemente por el junco, para el que usa los términos δόναξ (26.75) -palabra que también significa 'lanza' y 'pluma'- o κάλαμος.

Dado que a partir del junco se hacían lanzas (29.57), estas armas se designan también con el sustantivo κάλαμος (249.4, 581.11). Pero, además, κάλαμος simboliza la fragilidad: siguiendo a *Is.* 42:3, Coniates habla de un "junco quebrado"[9]; el adjetivo κάλαμος, no registrado en los diccionarios clásicos, significa 'frágil'.

No es preciso subrayar de forma especial que la *Historia* de Nicetas Coniates no es un manual de horticultura y que nuestro historiador está lejos de pretender describir los paisajes bizantinos. El mundo vegetal no ocupa un lugar sustancial en sus descripciones; los vegetales aparecen en las páginas de la *Historia* de forma casual, en su mayor parte en asociaciones literarias, en citas (principalmente, del *Antiguo Testamento*), en expresiones proverbiales, en comparaciones y en metáforas. Al mundo vegetal se le dedica mucha menor atención que a las partes del cuerpo humano.

Pero he aquí lo que resulta curioso: si bien el número total de las menciones a los vegetales y a sus partes no es importante, el repertorio de Coniates es variado; nuestro autor conoce diferentes árboles, arbustos, flores y hierbas, menciona sus partes (el tronco, las ramas, el líber, el botón, etc.). A pesar de la procedencia libresca de muchos pasajes relacionados con los vegetales, los tipos que más nombra (las gramíneas, la vid y el junco) coinciden con los que desempeñaron ese mismo papel importante en la economía bizantina; a ellos precisamente vuelve una y otra vez nuestro autor. Además, a pesar de la índole libresca, a veces mitológica, de este tipo de menciones, Coniates usa ocasionalmente para la designación de los vegetales y de sus partes términos que, como hemos visto, no están testimoniados en los autores antiguos y que, por consiguiente, tienen su origen en un léxico vivo.

A pesar de que el objetivo de Coniates estaba lejos de ser la descripción de la naturaleza, a pesar del carácter literario de su mundo vegetal, nuestro autor no era ajeno a la naturaleza. Pero el mundo vegetal de la *Historia* -tanto el libresco como el real- se ve sometido, de acuerdo con una concepción trágica general de nuestro autor, a una reelaboración cuya finalidad es la creación de formas funestas de destrucción, de tormento y de castigo.

[9] 350.43. Cf. también la expresión "socorro de junco" (ἐπικουρία καλαμίνη, cf. CHONIATES, *Orationes* 214.13), sinónima de "socorro de higuera" (συκίνη ἐπικουρία) en la *Historia* (590.71).

POST SCRIPTUM

Cuando trabajaba sobre el original ruso de este artículo, el libro de B. Koutaba-Deleboria, *Ὁ γεωγραφικὸς κόσμος Κωνσταντίνου τοῦ Πορφυρογεννήτου, 1-2* (Atenas 1991-93) no había sido publicado todavía. En este libro hay un capítulo sobre la flora y la fauna tal y como las describe el emperador (I:4); es semejante al artículo que yo he escrito, sólo que basado en una fuente diferente.

Alexander KAZHDAN

Dumbarton Oaks
1703 32nd. Street, N. W.
Washington, D.C. 20007
Estados Unidos

A NINTH-CENTURY ATTESTATION OF THE NEIGHBORS' RIGHT OF PRE-EMPTION IN BYZANTINE BITHYNIA*

As is generally known, the neighbors' right of pre-emption (προτίμησις) comes to the fore with the legislation of the Macedonian dynasty in the year 922 or 928[1] or, maybe, a little earlier.[2] The legal principle pronounced in the relevant *Novellae* held that any person (peasant) who wished to sell or lease a plot of land could do so after he had offered the land for purchase by announcing his intention to sell the property to a number of specifically listed persons that stood in a relationship of kinship or community or co-ownership or "neighborhood" with him and these persons had rejected his offer or had expressed no interest in the matter within a given period of time. The most detailed list of the persons entitled to the right of pre-emption is provided by the *Novella II* of 922 of Romanos II Lecapenos.[3] This list

* This article was begun at Dumbarton Oaks in the course of my work for the Hagiography Project under Prof. A. Kazhdan and Dr. Alice-Mary Talbot and in connection with that Project. I would like to thank my colleague Dr. Lee Sherry and Prof. Peter Heather for their advice; I keep, though, the responsibility for any mistakes and inaccuracies.

1 See E. PAPAGIANNI, "Vorkaufsrecht und Verwandtschaft," in D. Simon (ed.) *Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter,* (Schriften des Historisches Kolleg, Kolloquien 22, München, 1992), p. 147. Also H. SARADI, "The Neighbors' Pre-Emption Right; Notes on the Byzantine Documents and Transactions" to appear in *ΔΙΠΤΥΧΑ* 6 (1994-5). For a list of the novels dealing with the subject see P. LEMERLE, *The Agrarian History of Byzantium from the Origins to the Twelfth Century,* (Galway, 1979), pp. 87-88, where further references to F. DÖLGER'S *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453,* I (München, 1924, rep. Hildesheim, 1976).

2 See ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, *Jus Graeco-Romanum* III, (Leipzig, 1857), pp. 220-221. It is the *Novella CXIV* (Dölger, *Regesten* 558) of Leo VI which is not dated. Here, however, the neighbors' right of pre-emption is somehow restrained by the Emperor since, by the time this *novella* had been issued, the (obviously rich and powerful) neighbors used this right in order to make impossible the selling of a particular piece of land by its (usually poor) owner at a price higher than the one they offered (see Lemerle, *Agrarian History,* pp. 90-91).

3 *Jus Graeco-Romanum* III, pp 234-241, (DÖLGER, *Regesten,* 595). For the dating and other problems of this *Novella* see N. SVORONOS, *La Synopsis Major des Basiliques et ses Appendices* (Bibliothèque byzantine-Études 4, Paris, 1964), p. 199 (index) and 207 s.v. protimèsis

is further commented upon by an anonymous scholium preserved in codex *Parisinus gr. 1355* (fol. 1 sq.) and edited by Zachariä von Lingenthal.[4] Therein neighbors subject to fiscal liability in the same fiscal district or simply owners of adjacent/neighboring plots of land are included in the fourth and fifth place.[5] They are designated by the Greek terms "συμπαρακείμενοι ὁμοτελεῖς" and "οἱ ἁπλῶς ἔν τινι μέρει συναπτῶς ἑνωμένοι" respectively.

There is much literature on the subject of pre-emption and apart from the excellent article of Ms Papagianni there are many other particular studies on various aspects of the legal texts pertaining to this issue.[6] One thing that is common, to the best of my knowledge, throughout the entire literature is that it all deals with cases of application (or even misapplication or transgression) of the laws regulating the right of pre-emption that appear in a period during or later than the tenth century.[7] But the neighbors' right of pre-emption was already a source of abuse on the part of the *dynatoi* (see above n. 2) before 922 or even earlier and --apart from that-- the *Novella II* of Romanos II Lecapenos mentions the existence of two ancient laws that regulated the same right in a rather conflicting manner:[8] the first law, introduced in 391 by the emperors Gratian, Valentinian, and Theodosius, abolished an older law which provided that "near relatives were formerly [therefore: no longer] permitted to exclude strangers from a purchase, so that persons could not [therefore: could] voluntarily dispose of property which they desired to sell."[9] The second law was promulgated by Leo and Anthemius in 468 and rendered all transfers of land by a peasant to a non member of his village community invalid.[10] I do not happen to know of any other instances between 468 and 922 in which transfer of land was regula-

4 *Jus Graeco-Romanum* III, pp. 236 n. 1-237.

5 See PAPAGIANNI, *art. cit.*, p. 147; Lemerle, *op. cit.*, pp. 92-93.

6 See PAPAGIANNI, *art. cit.*, p. 147, n. 3 for further bibliography and also H. SARADI, *art. cit.*, p. 1? n. 1. To these one might add Ю. Я. ВИН, "Право Предпочтения В Подневизантийской Деревне,", *Византийский Временник* 45 (1984), pp. 218-229.

7 See, for example, H. KÖPSTEIN, "Zur Veränderung der Agrarverhältnisse in Byzanz vom 6. zum 10. Jahrhundert," in H. KÖPSTEIN (ed.) *Besonderheiten der byzantinischen Feudalentwicklung*, (Berlin, 1983), pp. 69-76 esp. p. 74.

8 *Jus Graeco-Romanum* III, p. 238: Παλαιὸς νόμος ἐστίν, ἵνα μηδεὶς παρὰ συγγενῶν ἢ κοινωνῶν ἐμποδίζηται πωλεῖν οἷς ἂν ἐθελήσειεν· ἕτερος δὲ νόμος ἄντικρυς ἀπαγορεύει, μὴ ἐξεῖναί τινι πιπράσκειν ἑτέρῳ ἢ μόνον τοῖς τῆς ἰδίας μητροκωμίας οἰκήτορσιν.

9 R. KRUEGER (ed.) *Codex Theodosianus*. Fasc. I, Lib. I-VI, (Berlin, 1923-26), p. 95.10-16 (=3.1.6 = CodJust. 4.38.14 [transl. Scott]). The translation of the words *proximis consortibusque* as "near relatives" is not satisfactory. The Greek text of the *Novella II* of Lecapenos gives the terms "relatives" (συγγενῶν) and "associates" (κοινωνῶν) which make better sense.

10 See SARADI, *art. cit.*, pp. 1-2?; also Papagianni, *art. cit.*, p. 149.

ted by any of these laws.[11] However, in the following I am going to present a case were the neighbors' right of pre-emption was, at least, the reason for a "historical" purchase of land that took place more than one hundred years before the Macedonian legislation.

The information concerning the purchase under consideration has come down to us in the *Vita Theophanis Confessoris* (*BHG* 1787z, hereafter *VTC*)[12] penned by the patriarch Methodios. This *Vita* was, in all probability, written between 823 and 832,[13] and recounts events that took place in the period between 759/60[14] and 817/8. According to Methodios, in about the year 781 Theophanes entered the monastic life at the Monastery of Polichnion-Polychronia, which had been his property and was situated somewhere in the area of the Sigriane mountains.[15] Then he moved to the island of Kalonymos opposite the mouth of Rhyndacus and stayed for six years as a simple calligrapher-monk in a monastery that had been again a property of his own.[16] Next he donated his monastery to the monks, went back to Sigriane, and joined the monastery of Father Christophoros. During his stay at the monastery of Father Christophoros and before the Seventh Ecumenical Council in 787, a plot of land in the neighboring area called *Agros* was put up for sale. Theophanes, who was no longer a wealthy man, managed with the help of some of his monks to borrow two and a half pounds of gold for the price of purchase.[17] On that estate the monastery of Megas Agros was built. Eventually Megas Agros became one of the most famous monasteries on the Southern shore of the Sea of Marmara[18] on

[11] ZACHARIÄ VON LINGENTHAL does also discuss the right of the *proximi consortesque* to exclude the *extranei* from any transactions over neighboring land, but he concedes that before 922 "Genaueres über dieses Nächerrecht ist freilich eben so wenig bekannt, als über die Regeln des Zuschlags zur Zeit seiner Einführung," see ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, (Berlin, 1892³), pp. 236-238, esp. p. 237.

[12] The *Vita* by Methodios was edited by B. LATYŠEV, *Methodii Patriarchae Constantinopolitani Vita S. Theophanis Confessoris* in the *Mémoires de l'Académie des Sciences de Russie*, VIIIe série, vol. XIII, no 4 (Saint Petersburg, 1918).

[13] For the date see S. EFTHYMIADIS, "Le panégyrique de S. Théophane le Confesseur par S. Théodore Stoudite (*BHG* 1792b); Édition critique du texte integral," *Analecta Bollandiana* 111 (1993), p. 260, n. 7.

[14] In the *VTC* p. 13.27-28, Theophanes was 21 years old when Leo IV died in 780.

[15] *Ibid.*, p. 15.21-22.

[16] *Ibid.*, pp. 15-16.

[17] *Ibid.*, p. 17.2-12.

[18] See C. MANGO and I. ŠEVČENKO, "Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara," in *DOP* 27 (1973), 259-267; also J. PARGOIRE, "Saint Théophane le Chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite" in *Византийский Временник* 9 (1902), pp. 42-49 and 91-95.

account of its first and, possibly, the only known abbot, Theophanes, who is very well known for the *Chronicle* that bears his name[19].

The Greek passage in the *VTC* that describes the purchase of the *Agros* illustrates the application of the neighbors' pre-emption right before 787 (the actual date of the purchase) or certainly before 832 (the date *VTC* was completed). The text reads as follows:

> Οὕτω γοῦν γυμναζομένῳ τῷ πανοσίῳ καὶ τὰς θείας ἀναβάσεις διατιθεμένῳ ἐν τῇ καρδία, *γεωργός τις πλησίον οἰκῶν εἰς τόπον Ἀγρὸς* προσονομαζόμενον, *διαπιπράσκειν τοῦτον* βεβούληται. Καὶ δὴ *τοῦ λόγου γενομένου ἐν τοῖς ὡσὶ τῶν κατὰ τὸ μοναστήριον (ἔστὶν γὰρ τοῦτο τῶν πωλούντων ἐννομώτατον γνώρισμα, τὸ μάλιστα τοὺς ὁμοροῦντας ἐπὶ τὰς ἀντεπικτήσεις* [sic] *προτρέπεσθαι),* εἶξεν προθύμως ὁ μεγαλόφυχος τὸ τοιοῦτον χωρίον *πρίασθαι διὰ πράσεως·* οὐ γὰρ ἦν κεκτημένος κἂν μιᾶς δραγμῆς μέρος ἐλεύθερον. Καὶ πρὸς τῶν συγγενῶν τοὺς οἰκειοτέρους ἀποστείλας καὶ αἰτῶν τὸ δανείσασθαι, ἄρδην οἱ πάντες τούτῳ τὴν δόσιν ἠρνήσαντο, τὴν ἀπορίαν αὐτοῦ λογιζόμενοι καὶ ἀπελπίζοντες τὴν ἀπόληψιν. Ἐξελθόντων δὲ μοναχῶν εὐλαβῶν καὶ εἰς οἰκεῖον λόγον χρησαμένων παρά τινων, αὐτοὶ πάλιν ἐκείνῳ ἀντεπεδάνεισαν, ὅπερ ἦν μέτρον χρυσίου λιτρῶν δύο ἡμίσεως· κἀκεῖ διῆξεν ἐνδείᾳ πάσῃ τρυχόμενος ἐπὶ χρόνους πλείονας, ἐξ ἐργοχείρου οἰκείου ὁ μοχθηρὸς καὶ τραφεὶς ὁσημέραι καὶ τὸ δάνειον ἀποδόμενος[20].

The passage is interesting on many counts, but I leave the treatment of the last part concerning the loan of the two and a half pounds of gold and its repayment to others. I will briefly treat the information provided by the underscored passages. The first thing that has to be said is that the passage in parentheses (*ἔστιν γὰρ -- προτρέπεσθαι*) does not seem to be a later interpolation. The text flows normally but an emendation is necessary: the word ἀντεπικτήσεις is a *hapax* devised by Latyšev. I would suggest the words αὐτῶν κτήσεις instead or even ἀντικτήσεις.[21] The rest is fairly easy and the meaning of the passage is clear.

[19] For this work and the Megas Agros as a possible place where the *Chronicle* was composed see MANGO-ŠEVČENKO, *art. cit.*, p. 265 and also C. MANGO, "Who Wrote the Chronicle of Theophanes?" in *ZRVI* 18 (1978), pp. 9-17.

[20] *VTC* p. 17.1-13:

[21] As one can see from the *apparatus criticus*, the manuscript (codex *Mosquensis Bibl. Synod.* 159, [Vladimir 390] fol. 106, see АРХИМАНДРИТА ВЛАДИМІРЬ, *Систематическое Описаніе Рукописей Московской Синодальной Ъибліотеки* [Moscow, 1894], p. 587) provides the reading ἀντεκτήσεις which is another *hapax*. I was able to find with the help of the *Pandora* program of the *Thesaurus Linguae Graecae* one occurrence of the word ἀντέκτησις (Ps.-John Chrysostom, *In catenas sancti Petri*, section 31, line 6), but from the context one can infer that it is a misspelling of the word ἀντέκτισις (reward, payment, etc.).

When Theophanes was living as a monk at the monastery of Father Christophoros, a farmer (γεωργός), who was residing in a neighboring place called *Agros,* announced his desire to sell it to his neighbors, that is, to the monks of the monastery of Father Christophoros. This is exactly the basic obligation of a vendor under the neighbors' right of pre-emption. The sentence in parentheses which is Methodios' own scholium simply describes in a few words the neighbors' pre-emption right: "for this is the most lawful/customary distinctive feature of the vendors/sellers, that is, the fact that they especially/in the very first place invite/solicit their neighbors <for the purchase/acquisition of> their properties."[22]

All in all, Methodios, who was by no means ignorant of legal matters, has given in a very few words the description of a transaction where the neighbors' pre-emption right was involved. The vendor was a peasant/farmer (γεωργός) who wanted to sell his property called *Agros*; before selling it he felt obliged to comply with the law and announced his intention to his closest(?)[23] neighbors, the monks of the monastery of Father Christophoros. Eventually, Theophanes, making use of his neighbor's pre-emption right, bought the *Agros* and built on it the monastery of Megas Agros.

There is one thing, however, that cannot be explained from the data contained in Methodios' description and this is the legal basis of Theophanes' own right of pre-emption, that is, in other words, how did Theophanes establish himself as a "neighbor" in the legal sense of the word. The fact that he had eventually been able to come up with the money needed for the transaction through a loan is of some help because it further proves what is stated by Methodios in the following sentence, namely, that Theophanes did not possess even a fistful of land free of other obligations (this is how I understand the phrase οὐ γὰρ ἦν κεκτημένος κἂν μιᾶς δραγμῆς μέρος ἐλεύθερον). To this I can only suggest some solutions that seem reasonable to me, but still need further proof.

As a first solution I would propose that Theophanes' position as a monk of a neighboring monastery gave him a neighbor's pre-emption right, but I have no concrete evidence to support this thesis. The second and most plausible solution is that Theophanes did indeed possess some property in the neighboring areas, but it was heavily burdened by other legal obliga-

[22] For the obligation of the vendor to announce his intention to sell his property (which in the legal texts appears under the terms διαμαρτύρεσθαι, διὰ μαρτυρίας, προσφώνησις) see SARADI, *art. cit.*, p. 3? Here Methodios uses the word προτρέπεσθαι which is a little more stronger; conf. G. KROLL (ed.), *Corpus Juris Civilis* III, (Berlin, 1928), 584.30-31 [=Nov. 120.6.2 59]

[23] For the distance between the monastery of Father Christophoros and *Agros*, see MANGO-ŠEVČENKO, *art. cit.*, p. 261.

tions (servitutes, mortgages, guaranties etc.; this is actually implied by the words: οὐ γὰρ ἦν κεκτημένος κἂν μιᾶς δραγμῆς μέρος ἐλεύθερον). This hypothesis gains more ground if one takes into account that Theophanes was the owner of the monastery of Polichnion which he donated to father Strategios.[24] It is not unlikely that Theophanes possessed some more land in the major area of Sigriane which, however, could not be sold for cash or be put up to guarantee a loan.

Summing up the information provided by *VTC* it becomes evident that the monastery of Megas Agros was built on a plot of land which was transferred to Theophanes according to the rules of the neighbors' pre-emption right. The most significant part, however, of this transaction lies in the fact that it took place almost one and a half century before the official legislation regulating the right of pre-emption by the Macedonian dynasty. It is also certain that the law that was applied to this land transfer was similar to, if not indeed the actual, *constitutio* of the emperors Leo and Anthemius of the year 468.[25] Finally, it seems that by the time of Theophanes the right of pre-emption was not abused on the part of the *dynatoi,* as much, at least, as it was later during the tenth century.

In view of this, one is entitled to question the validity of Ostrogorsky's thesis that the Macedonian agrarian legislation was a deliberate effort to protect smallholders against the expansion of (the large properties of) a "feudal landed aristocracy."[26] Since the small passage examined above attests to the existence and application of the neighbors' pre-emption right already in the eighth and ninth centuries it seems more reasonable to enlist even the agrarian legislation of the Macedonian dynasty among the examples of a legislation which was typical for this period. And "typical Macedonian legislation" means in the words of Marie Theres Fögen that the pre-emption right *Novellae* were also part of a lawgiving "from the bottom to the top."[27] This implies in its turn that what the Macedonian dynasty simply did in the case of the right of pre-emption was to reaffirm and re-authorize (and in the best

[24] *VTC*, pp. 15-16.

[25] *Corpus Juris Civilis* 11.59.14= *Basilica* 55, 5, 1: Ἐὰν μητροκομήτης ἐκποιήσαι θελήσῃ πρᾶγμα, μηδενὶ ἐξωτικῷ ἐκποιείτω αὐτό, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς κώμης, ἐπεὶ ἀνίσχυρον ἔσται τὸ πραττόμενον καὶ οὐδὲν ὠφελήσει ὁ ἀγοραστής, εἰ μὴ ἄρα εἰς τὸ λαβεῖν ἅπερ δέδωκεν.

[26] See G. Ostrogorsky, "The Peasant's Pre-Emption Right, an Abortive Reform of the Macedonian Emperors," in *JRS* 37 (1947), pp. 117-126.

[27] See Marie Theres Fögen, "Legislation in Byzantium: A Political and a Bureaucratic Technique," in A. Laiou and D. Simon (eds.) *Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries*, (Washington, D.C., 1994), pp. 69-70. See also the article by G. Dagron, "Lawful Society and Legitimate Power, Ἔννομος πολιτεία, ἔννομος ἀρχή," *ibid.*, pp. 27-51.

of the cases rearrange some aspects of)[28] the application of a right that had been current (in the form of the 468 law?) among the subjects of the Empire from an earlier period.

ALEXANDER ALEXAKIS

Columbia University/Dumbarton Oaks

Dumbarton Oaks
1703 32nd. Street, N.W.
Washington, D.C. 20007

[28] At first sight, it seems that Lecapenos based his *Novella II* both on the law that had been abolished in 391 and on the *constitutio* of 468. The pre-391 law granted a right of pre-emption to relatives (proximi/συγγενεῖς) and "associates" (consortes/κοινωνοί), while the *constitutio* of 468 gave the same right exclusively to the residents of the same fiscal district (μητροκωμία). Lecapenos in his turn expanded and further specified these three categories: the three first categories of *Novella II* roughly corresponded to the two categories of the pre-391 law (1- Blood relatives who were also co-owners of the property [οἱ ἀναμὶξ συγκείμενοι συγγενεῖς], 2- Co-owners who based their ownership on an "association" [οἱ οὕτως συμπεπλεγμένοι κοινωνοί], 3- Co-owners with no blood relationship [οἱ μόνον ἀναμεμιγμένοι εἰ καὶ ξένοι πάντῃ τῷ ἐκχωροῦντι τυγχάνοιεν]), while the remaining two categories should normally describe people of the same μητροκωμία, who were merely neighbors (see above page 74).

ASPECTS IDÉOLOGIQUES DE LA PAIX ET DE L'ORDRE EN RÔMANIA (XIIe-XVe S.)

Dans l'histoire de l'humanité tout acte d'agression ou de répression se fait au nom de la paix. Aucun groupe social ou ethnique ou enfin aucun individu ne revendique jamais la violence comme l'ultime finalité de ses actions. Indépendamment de la période, du développement matériel et culturel d'une société donnée, la paix se montre souveraine dans la hiérarchie des valeurs nécessaires à l'homme pour vivre et pour mourir. Il nous semble opportun de souligner d'emblée le double contenu que le mot *paix* revêt, en principe, pour les hommes du Moyen Age. L'un restreint et technique qui se rapporte à la conclusion entre les intéressés d'un contrat portant fin à un état de guerre; chez les écrivains hellénophones on rencontre les termes σπονδή, φιλία, εἰρηνικαί σπονδαί, συνθήκη[1] etc. et beaucoup plus rarement le mot εἰρήνη (paix). En effet, ces mots, pour ajouter encore un, ἀγάπη[2], expriment beaucoup plus nettement les liens de dépendance de type féodal (que le mot générique εἰρήνη) que les parties contractantes, surtout à partir du XIIe s., entendent instaurer entre elles. En revanche, l'εἰρήνη semble garder intacte toute sa richesse, celle d'un concept dont on n'a pas ressenti le besoin de l'élaborer. On trouvera, surtout durant les derniers siècles de la vie de l'empire de nombreux passages dans les ouvrages dits majeurs ou des opuscules portant sur la concorde, l'obéissance, la défense etc. qui actualisent pour les besoins d'un monde troublé des vieux thèmes mais on ne trouvera point un traité sur la paix en tant qu'état de choses, en tant qu'harmonie avec Dieu, avec soi-même, avec l'autrui. C'est bien dans ce dernier sens que Nicétas Chôniatés, du haut de ses fonctions près de l'empereur mais aussi de sa double culture, la θύραθεν βοήθεια et la ἡμετέρα παιδεία qualifie la paix de κουροτρόφος εἰρήνη[3]. Bien que l'au-

[1] Cf. à titre d' exemple ANNE COMNÈNE (éd. B. Leib, Paris, 1945), VI, p.77, NICÉTAS CHÔNIATÈS (éd. I. van Dieten, Berlin, 1975), p.121, JEAN CANTACUZÈNE (éd. L. Schopen, Bonn, 1832), III, p. 321.

[2] JEAN CANTACUZÈNE, III, p. 322.

[3] NICÉTAS CHÔNIATÈS, p. 64.

teur relate de la guerre (et non pas d'une tréve) et plus particulièrement d'une mince victoire remportée par les Romains sur les Croisés en 1147, il ressent le besoin d'exalter le fait en employant le mot εἰρήνη et, surtout, un deuxième, puisé à l'antiquité. Κουροτρόφος donc, "celle qui nourrit", qui prend soin et guide des enfants. Souvenons-nous qu'il s'agit d'une victoire sur le champ de bataille: il s'agit de la remise en place de l'*ordre*. De tout son arsenal linguistique raffiné, Nicétas opte non pas pour un mot ayant une valeur juridique mais pour une métaphore: l'image de la femme-nourrice. En d'autres termes, il se réfère à une situation idéale, nullement abstraite, celle qui environne l' Homme dès sa naissance, celle qui constitue la condition *sine qua non* de son investissement sur la vie et —puisqu'on parle d'une victoire militaire— le but à poursuivre.

L'historien peut se permettre la construction d'une association; l'image de la femme nourrice et guide ne renvoie-t-elle pas à celle d'une autre femme, la θεοτόκος (je songe en particulier à celle de la θεοτόκος Ὁδηγήτρια), donc, à l'image de ce lieutenant de Dieu et συστράτηγος[4] de l'empereur, dont le basileus quand il célebrait ses victoires posait l'icône sur son char et dont le ὠμοφόριον servait littéralement come étendard tenu par le basileus lui-même quand il devait affronter l'ennemi?[5] A cette, alors, très sainte femme, nourrice et guide, médiatrice parfaite et permanente entre Dieu et un peuple saint et son prince sacré, qui intervient quand elle est sollicitée pour épargner à ses enfants le châtiment divin? Son rôle consiste à aider l'empereur dans sa tâche de εἰρηνοποιός[6] de pacificateur. Les Romains ont su dès le début entourer, en effet, le magistrat suprême d'un bon nombre de qualités; certaines entraient dans son titre officiel, d'autres dans le langage courant (p.e. les actes de la pratique) et, enfin, d'autres plus recherchées selon le talent de l'écrivain; en voici quelques exemples: ἱερατικώτατος καὶ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸν λόγον, εὐσεβείας πάσης ἀρχιερεύς, διδασκαλικώτατος[7], φιλάγαθος[8], etc. Derrière ces adjectifs on décèle le soin d'attribuer au basileus des qualités qui sont celles d'un saint ou de Dieu mais aussi les qualités que les Romains attendaient de lui, à savoir le garant de l'ordre, de la τάξις donc, de l'intégrité territoriale de l'empire et de l'équilibre social. Mais, ne serait-ce que pour mettre en relief les différences qui séparaient la Chrétienté latine de la Chrétienté orientale, nous nous permettrons d'un regard rapide sur l'Europe occidentale. Tout le long du XIe s.

4 NICÉTAS CHÔNIATÈS, p. 158.

5 ANNE COMNÈNE, VI, p.98.

6 Actes du Prôtaton, Archives de l' Athos (éd. D. Papachryssanthou, Paris, 1975), p. 214. Il faudrait noter qu' il s' agit de Jean Tsimiskès.

7 ANNE COMNÈNE, VI, p.81.

8 Actes du Prôtaton, p. 214.

on y discute sur la "paix"; mieux, on est à la recherche d'une définition du mot qui pourrait servir aux besoins d'un long discours entre les grands du siècle et de l'Eglise. La paix, certes; mais, ce concept-clef du Christianisme restait abstrait et générique malgré son long usage, bien que dans l'esprit de tous, il conservait sa prime substance: la condition nécessaire de la vie, un moyen pour vivre et une fin à conquérir. Pourtant, pour les hommes du XIe s., en Occident, cette notion devrait prendre un sens concret et direct obéissant aux exigeances d'un monde en mutation; ainsi on parla de la "juste paix", de la "paix de Dieu". Ce besoin d'actualiser un mot aussi vieux que le monde en lui accordant une théorie de valeurs qui en permettraient d'entreprendre des initiatives, ne fut jamais, autant que je sache, au coeur de la préoccupation des Romains. Pour eux, l'empereur était là depuis Auguste. Nul ne contestait à ce personnage sacré et —à partir d'un certain moment— oint les qualités essentielles de μίμησις[9] de ὕπαρχος[10], de κοινωνός[11] de Dieu et par conséquent l'identité du seul garant de l'ordre et de l'équilibre social, en deux mots, le garant de la paix. En outre, il était secondé à quasiment toutes ses initiatives par l'appareil redoutable que fut toujours l'Eglise Oecuménique.

Mon propos, certes, ne consiste pas à une reprise du thème bien connu du pouvoir impérial, mais force est d'admettre pour ce qui est de l'idéologie de la paix chez les Romains, que tout dépendait de la volonté impériale qui se traduisait, en deux mots, au maintien, à la sauvegarde de l'ordre établi. Donc, la paix ne se présente pas comme une notion soit abstraite, soit concrète ayant comme opposé seulement celle de la guerre, mais comme la situation naturelle des choses sur laquelle persevère l'empereur. Tout acte ou tout événement qui pourrait porter atteinte, qui pourrait nuire à un système de valeurs adopté depuis fort longtemps, risquait de provoquer l'instabilité et, du coup, mettre en danger l'oeuvre du basileus, je veux dire, la paix. On a, me semble-t-il, beaucoup trop insisté sur l'idée ou l'idéologie d'une *pax byzantina* [12] ou, encore du *Byzantine Commonwealth* [13]; je serais tenté de nuancer ces expressions, au moins pour la période qui nous préoccupe ici, les quatres derniers siècles de la Rômania. Même si l'on admet que les Romains jusqu'à l'époque de Photius par exemple, pouvaient prétendre à des initiatives dites pacificatrices, voire expansionnistes, en dehors des "frontières" de l'empire, on est toutefois

9 Cf. Z.V. OUDALTSOVA K.A. OSSIPOVA, "Traits distinctifs des rapports féodaux de Byzance". *Βυζαντινά*, 7 (1987) 52.

10 Ἀργυροπούλεια (éd. Sp. Lambros, Athènes, (1910) p.31.

11 Θωμᾶς Μάγιστρος, *Patrologia Graeca* , vol. 145, col. 497.

12 H. AHRWEILER, *L' idéologie politique de l' empire Byzantin*, Paris, 1975, pp. 37 s.

13 D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth*, Londres, 1971.

obligé de constater que depuis le XIIe s. il se trouvent à la défensive. Donc, la mission ou la vocation de la paix se limitent à la défense au sens stricte et littéral du mot de leur territoire et de leurs biens, pour ne pas dire de leur survie.

L'accélération d'un processus de féodalisation pour particulier qu'il soit par rapport aux féodalités de la Chrétienté occidentale, provoque la diminution de la distance qui sépare le basileus de la classe dominante et, à la fois, met en jeu l'ordre dans l'Empire/Etat. Désormais, "pacifier" signifie tout simplement protéger la βασίλεια des agressions constantes qui viennent du dehors et des troubles de toute sorte —à l'intérieur de la Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, donc de l'Etat— qui éclatent l'une après l'autre.

Pour prendre à mon compte, l'expression d'un écrivain qui rédige son ouvrage avant que la désagrégation des structures de l'Empire ne commence, pour Anne Comnène, la Rômania n'est qu'un cercle menacé de rupture et de diminution[14]. Ceci paraît déjà depuis Alexis I Comnène; et on a affaire, à vrai dire, avec un *castrum* assiégé en perpétuité et, pire, qui se trouve dans le danger de disparition: le tort est du côté des gens du dedans qui, comme Nicétas Chôniatés l'écrirait, nourissaient des aspirations de τυραννία.

Ainsi, l'idéologie de la propagation d'une paix romaine et chrétienne regresse, plus le temps passe, par rapport à deux autres:

- La liberté (ἐλευθερία)
- La tranquillité (ἡσυχία)

Il s'agit de deux concepts aussi anciens que la paix mais qui sont, surtout au XIVe et au XVe s., omniprésents et actualisés: mourrir en Christ, pour la liberté, pour le choix d'être serviteur de l'empéreur et, enfin, à défaut de la paix dans ce monde, gagner la paix dans l'ordre céleste[15].

Pour conclure, je ne crois pas être loin de la vérité, si je disais que les Romains du XIVe et du XVe siècles essayaient dans leurs oeuvres, mémoires ou lettres de faire fondre pour ne pas dire fusionner la notion de la paix, perdue à jamais, avec celles de la liberté et de la tranquillité individuelles et collectives.

LÉNOS MAVROMMATIS

Dervenion, 43
GR-106 81 Atenas

[14] ANNE COMNÈNE, VI, p.47, 73.

[15] Cf. à titre d' exemple de discours de Manuel Paléologue aux Thessaloniciens (éd. B. Laourdas, *Μακεδονικά* 3 (1953/55).

MIGUEL ATALIATES Y MIGUEL PSELO*
(Ensayo de una breve comparación)

El lector entendido comprenderá fácilmente que las observaciones que siguen representan un intento de hacer revivir uno de los géneros de la antigua retórica: la síncrisis, en virtud de la cual los filólogos antiguos y bizantinos comparaban las producciones de distintos autores entre sí, esforzándose de esta manera por poner de manifiesto de la forma más adecuada las peculiaridades de cada uno. Miguel Pselo también rindió tributo a esta tradición, al comparar las composiciones de diferentes autores, entre ellos algunos tan distantes entre sí como Eurípides y Jorge Pisidia, por quien, con gran torpeza, manifestó su predilección[1].

La base para la comparación entre el propio Miguel Pselo y Miguel Ataliates es, por supuesto, infinitamente mayor. Ambos vivieron aproximadamente en la misma época y no se llevaban más de doce - diecisiete años[2]. No se sabe en qué año murieron, pero no se han conservado testimonios fidedignos de su actividad después de 1080. Tampoco hay huellas de una estrecha relación entre ambos, aunque los dos pasaron una importante parte de su vida en la corte y no es posible que sus órbitas existenciales no se cruzaran jamás[3]. Ataliates cita

* Título original: "Михаил Атталиат и Михаил Пселл (Опыт короткого сопоставления)". Publicado en *Византия и средневековый Крым (Bizancio y la Crimea medieval), Scripta Classica Mediaevalia et Archaeologica Sibirica* 4 (Barnaal, 1992), 92-102. Traducido del ruso por José Simón Palmer. Las transcripciones de los nombres propios rusos al castellano siguen las normas de J. CALONGE, *Transcripción del ruso al español,* Madrid 1969. El traductor agradece las sugerencias de la profesora Natasha G. Rúdina.

1 MICHAEL PSELLUS, *The Essays on Euripides and George Pisidia and on Euripides and Heliodorus and Achilles Tatius.* Ed. A. R. DYCK. Viena 1986.

2 Ataliates nació, según parece, entre 1030 y 1050, cf. E. TH. TSOLAKIS, "Aus dem Leben des Michael Attaleiates (seine Heimatstadt, sein Geburts- und Todesjahr)", *BZ* 58 (1965) 3 ss. El año de nacimiento de Pselo es 1018, cf. IÁKOV N. LIUBARSKI, *Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма (Miguel Pselo. Personalidad y creación. Para la historia del prehumanismo bizantino).* Moscú 1978, p. 22.

3 Tanto Pselo como Ataliates participaron, por ejemplo, en la segunda campaña de Romano Diógenes contra los turcos. Cf. MICHAEL PSELLOS, *Chronographie ou histoire d'un siècle*

a Miguel Pselo[4], Pselo a Ataliates no, pero es evidente que tuvo que conocerle.

Ambos 'Migueles' comenzaron su carrera desde abajo, pero alcanzaron una posición elevada; ambos fueron favoritos del emperador y aspiraron a ser consejeros suyos. Pero -lo que es más importante- ambos fueron cronistas de su época y describieron los acontecimientos de su tiempo, sirviéndose no de palabras ajenas ni de libros ajenos, sino principalmente de sus propias impresiones y de su propia experiencia. Lo hicieron de forma completamente independiente, probablemente sin tener sospecha el uno de los esfuerzos del otro. Tanto más interesante resulta por ello comparar sus experiencias históricas. Dado que los antiguos rétores comparaban, por regla, el estilo de las obras, también nosotros centraremos nuestra atención en este aspecto, tomándolo en un sentido amplio: compararemos las producciones de nuestos autores, los métodos de composición y los procedimientos para caracterizar a sus personajes[5].

* * *

El carácter de memorias que tiene la *Cronografía* de Pselo ha sido mencionado a menudo, pero en lo que concierne a la *Historia* de Ataliates, dicho carácter se ha recordado con menor frecuencia[6], y eso que este autor, como su contemporáneo Pselo, comunica la mayor parte de los acontecimientos a través del prisma de su percepción subjetiva. Incluso cuando se trata de hechos en los que no participó directamente, Ataliates, al narrarlos, asiste a ellos de forma invisible, y a veces incluso visible. No se trata sólo de valoraciones emocionales del pasado[7], sino también de noticias esporá-

de Byzance (976-1077). Texte établit et traduit par E. RENAULT. 2 vols. París 1926 [en adelante, Ps.] . T. 2, p. 160. MICHAELIS ATTALIOTAE, *Historia*. Rec. I. Bekkerus. Bonn 1842 [en adelante, Att.], p. 124. 12 s.

4 Cf. Att. 21.18 s. Otros casos de menciones a Pselo por Ataliates no son totalmente seguros.

5 Para la comparación de las opiniones sociales, políticas y otras de Ataliates y de Pselo, cf. *Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI в. (Consejos y relatos de Cecaumeno. La obra de un general bizantino del siglo XI)*. Preparación del texto, introducción, traducción y comentarios de G. G. LITAVRIN. Moscú 1972, p. 74 ss; IÁ. N. LIUBARSKI, *Византийцы о "двигателях истории" (к проблеме идейных течений XI в.) (Los bizantinos sobre "los motores de la historia" (para el problema de las corrientes ideológicas del siglo XI))*. En *Общественное сознание на Балканах в средние века (Conciencia social en los Balcanes en la Edad Media)*. Kalinin 1982

6 Cf. IÁ. N. LIUBARSKI, *Miguel Pselo*, p. 186. Sobre Ataliates, cf. A. KAZHDAN, S. FRANKLIN, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*. Cambridge 1984, p. 23-86.

7 Cf., por ejemplo, una 'brecha' emocional del autor en la narración en Att. 107.18 s.

dicas sobre el lugar de residencia o incluso sobre el tipo de ocupación del escritor en el momento en que ocurren esos acontecimientos[8].

Muy a menudo, sin embargo, ambos historiadores participaron directamente en los acontecimientos, convirtiéndose de esta manera en personajes del drama histórico con el mismo derecho. Los papeles que se atribuyen a sí mismos en la narración guardan gran semejanza: los historiadores, más que actuar por sí mismos de forma independiente y activa, desempeñan la función de consejeros y de personas de confianza de los emperadores, ejerciendo, además, de comentadores de la actuación de éstos. Sin embargo, la semejanza entre la posición de uno y otro sólo subraya la diferencia existente entre sus respectivos autorretratos.

Ataliates se esfuerza ante todo en mencionar sus cualidades como guerrero valiente y experto en el oficio de la guerra. No sólo participa él mismo en las batallas (Att. 120.19 s.; 162.20 s., etc.), sino que además da consejos continuamente a los emperadores y a los generales -dichos consejos, por regla, son aceptados con agradecimiento por los soberanos- y censura con severidad los fracasos de éstos (Att. 172.18 s.). Más aún, a veces Ataliates adopta una postura de severo acusador, no sólo del emperador y de sus generales, sino de todo el pueblo de los romeos. Los soberanos son retratados como ineptos e incompetentes para todo (Att. 124.23 s.) y los bizantinos como un pueblo estúpido, cobarde y vil (Att. 112.23 s.; 113.23 s.). El escritor se considera a sí mismo con derecho a emitir juicios sobre emperadores y naciones, e incluso adopta una pose que viene a ser la de un "severo romano, censor de los vicios de sus compatriotas". De hecho, incluso toma como modelo a los antiguos romanos, afirmando con claridad que éstos, aún siendo paganos, superaron en valor y piedad a los cristianos de la época que a él le tocó vivir [9].

Este proceder tan propio de Ataliates se mantiene, en general, a lo largo de toda su obra o, por lo menos, hasta el comienzo 'encomiástico' de la parte dedicada a Nicéforo Botaniates. Nuestro historiador admira al aguerrido Romano Diógenes, pero no se muestra inclinado a perdonarle ni un solo error: le echa las verdades en cara sin titubear, aunque éstas contra-

[8] Por ejemplo, tras relatar la liberación de Romano Diógenes, Ataliates añade: "Los rumores de esta noticia me llegaron cuando me encontraba en Trapezunte, dispuesto a continuar mi viaje por mar" (Att. 167.3 s.). En otro caso, al relatar la sublevación de Nicéforo Brienio, el historiador comenta: "Precisamente por entonces me encontraba yo en Redestó, administrando mis fincas" (Att. 244. 6 s.). Es como si estas informaciones remitieran al lector a un 'punto de observación' desde donde el autor contemplara el hecho histórico, impidiéndole olvidar la presencia del escritor.

[9] Especialmente interesante en relación con esto es la digresión 'acusatoria' de la *Historia* (Att. 194.1-198.8), que necesita un estudio más detallado.

digan una creencia general (Att. 128. 21 s.; 136.1 s.; 152.17s.) y, por el contrario, cuando la *communis opinio* se inclina a condenar a Romano, Ataliates se afana por encontrar la manera de justificarle (Att. 151.4 s.). Cual verdadera encarnación de la severa virtud, nuestro historiador aparece entregado a la sola verdad, mostrándose independiente no sólo de la opinión del emperador, sino también de los juicios que emite el entorno. La hostilidad que Ataliates alberga por principio contra cualquier actitud acomodaticia u oportunista es algo que está expresado en su obra de forma clara y nada ambigua (Att. 64.22s.).

Es difícil imaginarse un contraste mayor respecto a la forma en que Ataliates se presenta a sí mismo que el autorretrato de Pselo. Miguel Pselo no sólo no es un hombre de guerra, sino un 'civil' genuino; no sólo no es un 'severo censor de los vicios', sino, por el contrario, una persona extremadamente tolerante, para la que los límites entre el bien y el mal, el defecto y la virtud, no siempre son claramente visibles ni diferentes con nitidez; no sólo no es un rigorista, sino que se muestra como un ser 'proteico' a su manera, cambiando y adaptándose continuamente a las circunstancias y a las personas. A veces comienza a dar la impresión de que ambos historiadores mantienen entre sí una polémica oculta sobre la conveniencia de 'adaptarse a las circunstancias': algo que Pselo defiende todo el tiempo, pero que Ataliates rechaza con desprecio[10].

¿En qué medida corresponden los autorretratos de Pselo y de Ataliates a la realidad? Responder a semejante pregunta en referencia a la literatura de un pasado tan remoto siempre es difícil, tanto más en el caso de Pselo, cuya 'proteica' personalidad llega a tal grado, que hace casi desesperado todo intento de penetrar en la 'verdadera esencia' de este escritor. Por lo que respecta a Ataliates, es dudoso que la imagen que presenta de sí mismo en la *Historia* sea algo más que un autorretrato literario idealizado. En cualquier caso, el lisonjero panegírico a Nicéforo Botaniates, al final de la *Historia,* responde bien poco a una obra que él concibe como propia de 'un severo censor de las costumbres', al estilo de los irreprochables héroes de la Antigua Roma.

* * *

La *Cronografía* de Miguel Pselo fue escrita en dos fases. La primera parte, que concluye con la exposición de la historia del reinado de Isaak Comneno, fue terminada en 1059-1063; la segunda, dedicada a Constantino

10 IÁ. N. LIUBARSKI, *Miguel Pselo,* p. 122 s.

y Miguel Ducas, ya después de 1075. Entre ambas partes existe un gran contraste estilístico y artístico. El estilo de la primera parte es 'sereno', el de la segunda elevado y panegírico. La primera parte de la *Cronografía* es un admirable monumento artístico, la segunda un encomio más o menos común.

La *Historia* de Ataliates también consta de dos partes, escritas, según parece, en épocas distintas. La primera concluye con la exposición de los acontecimientos del reinado de Miguel VII, mientras que el contenido de la segunda está constituido por las circunstancias del primer año del gobierno de Nicéforo Botaniates. El contraste entre ambas partes es tan grande como en la *Cronografía* de Pselo. La primera de ellas es una exposición pragmática de una serie de acontecimientos; la segunda, un verdadero panegírico a Botaniates[11].

El texto de la *Cronografía* de Pselo está dividido claramente en relatos sobre los distintos emperadores. Los lemas particulares que acompañan a cada uno de ellos sólo subrayan la separación de las diferentes partes. Esta división en distintas partes la encontramos también en la *Historia* de Miguel Ataliates, pero los límites entre ellas no están marcados, ni mucho menos, con tanta claridad; como en las antiguas crónicas, sirven para este fin sobre todo las noticias referentes a la duración, en número de años, del reinado de tal o cual emperador fallecido o derrocado (Att. 17.19; 51.17 s.; 69.14s.; 92.10 s.), o bien las descripciones necrológicas de los héroes.

En las narraciones sobre los diferentes emperadores, Pselo emplea los métodos más variados de composición, con cuyo auxilio ordena el material histórico en torno a un personaje central. Los acontecimientos se acoplan al protagonista, con quien el relato, por decirlo así, "se compadece" (usamos la expresión del propio Pselo: συμπαθαινόμενος, Ps. 71.20).

Los métodos de composición de Miguel Ataliates también son bastante variados. Ya se ha mencionado que el relato sobre Nicéforo Brienio, escrito según la estructura de un encomio, mantiene casi totalmente la estructura retórica tradicional. En las demás partes el material histórico también está organizado en cierta medida en torno a la figura central del héroe, pero la composición no depende en absoluto de la figura central de una forma tan indiscutible como en Pselo. Los relatos sobre Miguel V, Constantino Monómaco, Isaak Comneno y Constantino Ducas, por ejemplo, comienzan a partir de una breve caracterización del emperador, pero más adelante los

[11] Cf. IÁ. N. LIUBARSKI, "О составе исторического сочинения Михаила Атталиата" ("Sobre la composición de la obra histórica de Miguel Ataliates"), en *Вспомогательные исторические Дисциплины (Disciplinas históricas auxiliares)*. Fasc. 23. Leningrado 1991, 112-117.

acontecimientos están dispuestos cronológicamente y a los héroes no les resta sino reaccionar ante impulsos procedentes del exterior (por ejemplo, Constantino Monómaco), o bien impulsar por sí mismos sus acciones y su conducta.

Sólo en un caso se da la circunstancia de que las características del héroe organizan la estructura del relato o, por lo menos, de su mayor parte: Se trata de Constantino Ducas, en cuyo retrato Ataliates distingue claramente dos principios contrapuestos, la virtud y el mal (ἀρετὴ καὶ κακία, Att. 76.18). Todo lo que ocurre en esta parte está agrupado claramente por el historiador en dos series: la de lo 'bueno', consecuencia de la ἀρετή del emperador, y la de lo 'malo', consecuencia de su κακία. Por ejemplo, la pacificación de los pechenegos fue resultado de su ἀρετή (Att. 83.8-9), y el fracaso de las guerras de Asia, de su κακία (Att. 78.7-8, cf. *infra* Att. 86.17).

Reviste un carácter especial en la *Historia* de Ataliates la composición del relato sobre Romano Diógenes. Su originalidad estriba en que la imagen de Romano se ve reflejada todo el tiempo desde una corta distancia, está tomada (usando terminología cinematográfica) en un 'primer plano'. La primera vez que Ataliates presenta al futuro emperador es en un proceso judicial, en el que Romano desempeña el papel de acusado y Ataliates, el de uno de los jueces (Att. 98.16 s.). Ataliates participó sucesivamente en la primera, la segunda y la tercera campaña de Romano en Oriente y se separó del emperador sólo después de ser capturado éste en Mantzikert en 1071. Se podría decir que durante todo este tiempo la 'cámara de filmación' (continuando con la metáfora cinematográfica) acompaña al héroe sin perderle casi de vista. Aunque nuestro historiador, sano y salvo, abandona físicamente al emperador tras la captura de éste en Mantzikert, sin embargo, permanece 'en alma' junto a él; por ello continúa viendo y reflejando los acontecimientos desde la perspectiva del propio Romano. Así, Ataliates inicia con estas palabras la narración sobre los importantes y trascendentales sucesos de Constantinopla que siguieron a la derrota y captura del monarca: "Cuando el emperador [Romano Diógenes] se encontraba en Melisopetria, comenzaron a llegar hasta él unas noticias terribles ..." (Att. 168.4 s.). Sólo después de esta introducción comienza el relato sobre la conducta de Eudocia, el destronamiento de Romano y la proclamación del nuevo emperador. En cierto sentido, también aquí la narración, como en el caso de Pselo, "se compadece" con su héroe.

La habilidad en la caracterización de los héroes es, quizás, el principal logro artístico de Miguel Pselo. Sus personajes son contradictorios, dialécticos, versátiles e inconstantes, y presentan a veces una combinación de características difícilmente combinables. El arte con que Pselo los pinta es,

más que nada, lo que 'borra' el espacio de nueve siglos que nos separa de este autor bizantino[12].

Los personajes de Miguel Ataliates constituyeron no hace tanto tiempo objeto de especial atención por parte de A. P. Kazhdan. Según la observación de este estudioso, en la *Historia* sólo la figura de Nicéforo Botaniates reúne todo el conjunto de virtudes necesarias en un emperador, mientras que los demás emperadores las poseen sólo parcialmente o tienen los defectos correspondientes a esas virtudes[13]. Esta afirmación es totalmente acertada, aunque para la caracterización de los personajes de un autor del s. XI también es insuficiente, por cuanto los héroes de Miguel Ataliates ya no constituyen un conglomerado mecánico de 'rasgos', como en muchos historiadores anteriores, sino que son 'estructuras' definidas, en las que los vínculos entre los elementos son tan importantes como estos mismos elementos.

Los personajes secundarios de Ataliates recuerdan poco a los de Pselo en lo que a sus características se refiere. Los de Pselo se caracterizan en muchos casos por su acentuado impulso dialéctico y por la rivalidad entre los elementos de su mundo interior; de estos dos rasgos, el segundo frecuentemente precisa y limita al primero, pero también entra en conflicto con él. En cambio, los epítetos que usa Ataliates, privados a menudo de detalles y de tonos individuales, tienen casi siempre el mismo carácter común y general. He aquí unos ejemplos escogidos al azar: "Hombre feroz e intrépido" (Att. 18.16, Jorge Maniakes), "hombre intrépido, especialmente en el combate cuerpo a cuerpo, y no inferior a nadie en inteligencia" (un general latino, Att. 35.13), "hombre de entre los escogidos, santo, lleno de inteligencia y distinguido por su experiencia" (León Paraspóndilo, Att. 52.1). No obstante, a pesar de esta caracterización general de tonos épicos, los epítetos no se aplican normalmente a los personajes de manera indiscriminada; por el contrario, reflejan una relación subjetiva y real de Ataliates con los portadores de las virtudes señaladas. Parece que este tipo de definiciones refleja también el carácter de Ataliates como escritor: a diferencia de Pselo, no se muestra demasiado preocupado por los matices psicológicos, sino que, por el contrario, tiende a definir a su héroe de una manera pragmática. Semejante carácter 'pragmático' aparece también en las descripciones de algunos de los personajes principales, como Miguel Estratiótico,

[12] Sobre las imágenes artísticas de Pselo, cf. IÁ. N. LIUBARSKI, *Miguel Pselo,* p. 204 s., y también el siguiente trabajo, que conocemos sólo por el título: P. HOHTI, "Kaiserportraits in der Chronographia des Michael Psellos", *Svenska Kommittev for byzantiska studier. Bulletin.* 1986, 15-19.

[13] Cf. A. KAZHDAN, *Studies,* p. 38.

Isaak Comneno y Constantino Ducas, cuya caracterización se convierte rápida y casi imperceptiblemente en una descripción de sus acciones y de su conducta (Att. 52.19; 59.15 s.; 76.1 s.).

Sin duda, es acertada la afirmación de que Ataliates valora a los personajes históricos a partir del paradigma del emperador ideal, pero al mismo tiempo nuestro historiador tiene su 'medida' propia y personal para valorar a los gobernantes: la "generosidad imperial", cuya presencia o ausencia en gobernantes y dirigentes se hace constar puntualmente (Att. 11.9 s.; 47.16 s.; 66.16 s., etc.), es la principal cualidad del emperador 'ideal' Nicéforo Botaniates (Att. 3.12 s.; 261.13 s.; 273.6 s.; 274.2 s.; 280.5 s.; 283.8 s.; 306.12 s., etc.). Por el contrario, la causa de los principales fracasos del emperador Constantino Ducas (Att. 80.10 s.; 84.8 s.; 95.16 s.) es precisamente la "avaricia".

Se ha señalado que, en relación con esta "generosidad imperial", Ataliates muestra una postura diametralmente opuesta a la de Miguel Pselo; el primero glorifica a los autócratas por su generosidad, el segundo les censura a menudo por su excesiva prodigalidad. Se ha formulado la hipótesis de que el sentido que ambos historiadores dan a este solo y mismo concepto es distinto[14]. En nuestra opinión, los textos de ambas obras no corroboran dicha hipótesis, pero, de cualquier forma, la "generosidad" es, a lo que parece, el principal criterio con que Miguel Ataliates valora a sus héroes.

Aunque es difícil comparar los personajes pletóricos y dialécticos de Pselo con las figuras esquemáticas de Ataliates, los héroes de éste último también quedan fuera del estilo tradicional de la historiografía bizantina. Así, por ejemplo, la semblanza de Constantino Monómaco, que no sale de lo común en la parte dedicada a este emperador, adquiere otro color en la descripción 'necrológica' del final (Att. 47.12-51.19). Personaje ilustre, se distinguió por su generosidad hacia los súbditos y por su interés en los asuntos militares, siendo al mismo tiempo muy proclive al lujo y a los placeres amorosos (Att. 47.15 s.). Magnánimo y lleno de "gracias imperiales" (Att. 48.11 s.), se preocupó sobre todo por la construcción del monasterio de S. Jorge. Pero mantuvo este talante sólo durante el primer año de su gobierno, ya que después cambió y empezó a recaudar impuestos sin piedad entre sus súbditos (Att. 50.12 s.).

La citada descripción 'necrológica' tiene, 'en miniatura', muchos de los elementos que podemos descubrir en la descripción de Monómaco por Pselo y que, en general, caracterizan el arte retratístico de este autor: la

[14] Cf. A. KAZHDAN, *Studies...*, p. 41 ss.

misma contradicción y rivalidad entre los rasgos de la naturaleza del emperador, la misma transformación de su carácter al cabo de algunos años de gobierno. La diferencia estriba únicamente en que en Pselo es *toda* la caracterización de Constantino Monómaco la que descansa en unos 'principios dialécticos', mientras que en Miguel Ataliates esto ocurre sólo con la descripción 'necrológica' final.

Naturalmente, Ataliates no llega a dominar ese arte afiligranado de Pselo, en cuyos personajes los rasgos positivos se transforman en negativos de forma imperceptible y 'dialéctica', y viceversa. No obstante, en una serie de casos aquel historiador no se contenta con pintar a sus héroes sólo de color blanco o de color negro. Un buen ejemplo lo constituye el ya mencionado caso de Constantino Ducas, en cuya figura se combinan tanto la ἀρετή como la κακία.

Un lugar especial entre los personajes de Ataliates lo ocupa Romano Diógenes. El relato sobre su gobierno comienza con una caracterización francamente encomiástica: "Además de otras muchas cualidades, era un hombre de dulce aspecto y elevada estatura. Tenía una magnífica presencia tanto por delante como por la espalda, y en verdad desprendía nobleza y magnanimidad (εὐγενές τι πνέων.....καὶ διογενής). De ojos hermosos y brillantes de belleza, tenía un color de piel que no era en absoluto ni blanco, ni negro, sino una especie de mezcla... con un tono rosado, y esta dulzura se extendía por doquier, y su presencia, como dice un poeta cómico, era digna de un soberano..." (Att. 99.7s.). Esta caracterización se basa por completo en clichés retóricos, pero Ataliates no puede mantener este tono elevado por mucho tiempo y, aunque más adelante encontramos otros comentarios elogiosos sobre Romano (sólo en su época empezaron los romeos a resistir a sus enemigos, cf. Att. 119.15 s.; Romano se daba cuenta de la "estupidez" de los romeos, cf. Att. 113.11 s., etc.), sin embargo, Ataliates comienza a comportarse con su héroe de una forma cada vez más crítica; en el centro de su atención empiezan a aparecer, cada vez con mayor frecuencia, no los méritos, sino los errores y los fracasos de este emperador (Att. 28.7 s.; 132.6 s.; 138.23 s.; 159.13 s; 172.18 s., etc.). No obstante, cuanto más grandes son los nubarrones que se ciernen sobre la cabeza de Romano, tanto mayor es la simpatía que Ataliates muestra por él. El mismo Ataliates que, en una época no tan lejana, cuando estaba desamparado entre una multitud de aduladores, hacía acopio de valor para decirle la verdad al emperador en la cara, es ahora -cuando aquel provoca el rechazo general- el único que le alaba (v. *supra*).

Es grande la compasión con que Ataliates describe la escena de la captura de Romano, y además no se olvida de rendir tributo a su valentía per-

sonal (Att. 163.13 s.). Pero es mayor todavía la que muestra al describir la desgarradora escena en que Romano es cegado (Att. 177.17 s.). El relato del final de su vida tiene todos los tonos de la literatura hagiográfica: como el bíblico Job, dio a todos un extraordinario ejemplo de valor. Aún viéndose sometido a tan arduas pruebas, se erigió como un modelo de valentía para todos y, a pesar de sus incomparables desgracias, no dejó escapar ni un grito de injuria o de cobardía (Att. 179.15 s.).

De esta manera, Ataliates comienza el relato sobre Romano con un tono encomiástico; lo concluye casi al estilo de una vida de santo y, entretanto, manifiesta un sentimiento profundamente humano hacia el emperador, a quien compadece, alaba y censura.

* * *

Toda comparación, en resumidas cuentas, supone unas conclusiones. Las obras históricas de Miguel Ataliates y de Miguel Pselo son, desde el punto de vista artístico, tan parecidas como diferentes entre sí.

Por primera vez en la historiografía bizantina unas obras dan con un tono subjetivo claramente expresado. Por primera vez (no hablamos aquí del período temprano) unos autores se autorretratan como personajes en plena actividad y ocupan un lugar entre los demás héroes, casi con los mismos derechos. Sin embargo, la forma en que Pselo y Ataliates se autorretratan no sólo es diferente, sino claramente opuesta.

En ambas obras se usa una gran variedad de métodos de composición y de elaboración del material histórico y con todo eso, si Pselo concentra al máximo la acción en torno al héroe principal, diluyendo a veces el material histórico en su personaje, Ataliates conserva el carácter objetivo de la narración y, por consiguiente, un tipo de composición más tradicional, condicionada en parte por la cronología.

El arte de la descripción de los héroes es en Miguel Ataliates incomparablemente más tradicional que en Miguel Pselo. No obstante, aquél asimiló algunos de los métodos tan magníficamente representados en la *Cronografía* de Pselo.

En cierto sentido, la *Historia* de Ataliates no tuvo suerte, ya que vino a quedar como 'a la sombra' de la admirable *Cronografía* de Pselo. Pero, como frecuentemente ha ocurrido en la historia de la literatura, tanto en la obra maestra como en la que es relativamente convencional se reflejan las

mismas tendencias de la época. Si la *Cronografía* no hubiera sido escrita jamás, su lugar en la historia de la literatura lo habría ocupado seguramente la *Historia* de Miguel Ataliates.

Iákov N. LIUBARSKI

Universidad de San Petersburgo

Dr. Ja. N. Ljubarskij
Kupchinskaia ul. 25/48
192283 Sankt Peterburg
RUSIA

DE LA "SANCTA EMPRESA DE GRECIA CONTRA TURCOS"

Bajo este membrete se pueden agrupar unos cuantos memoriales conservados en el Archivo General de Simancas, que acompañan las peticiones de ayuda elevadas al Rey de España por los griegos durante el período de la turcocracia. Como en cierto modo son marginales a la historia real, no han recibido la atención que se merecen por los estudiosos que se han ocupado de las relaciones greco-hispanas de esa época, como Láscaris, Tovar, Hassiotis y recientemente José Manuel Floristán. A subsanar en parte ese fallo y sin la menor intención de enmendar la plana a nadie van dirigidas estas líneas. Nuestro propósito es el de dar a conocer someramente el contenido de esos escritos y el de señalar sus características comunes, como especímenes que son de un subgénero literario, que hoy no se vacilaría en calificar de propaganda política, y que con mayor precisión tal vez habrían denominado los antiguos προτρεπτικοὶ λόγοι. Su finalidad, efectivamente, es la de promover una acción, a la que supuestamente incita la coyuntura favorable del momento. En una palabra, son las categorías de τὸ δίκαιον, τὸ συμφέρον y la del καιρός las que proporcionan el eje en torno al cual gira el discurso. El contenido utópico de éste es grande, por lo general, pero no carece en ocasiones de sorprendentes toques de pragmatismo.

El acervo documental que vamos a considerar —sin la pretensión de ser exhaustivos, pues seguramente puede ampliarse— comprende cinco documentos a los que debe añadirse un informe anónimo de 1606, y abarca algo más de un siglo, desde 1507 a 1627. Los firmantes son de diferente nacionalidad y profesión: dos humanistas griegos, Jano Láscaris y Constantino Sofía, dos militares, uno español, Miguel de Pedrosa y Beamonte, y otro italiano, Ascanio Sforza, sin que falte un religioso, el carmelita fray Pablo Simón de Jesús María. Lógicamente la carga utópica es mayor en los autores griegos, cuya mirada está puesta en la liberación de sus compatriotas y es más realista el tono de los escritos españoles, que se inclinan a favor de los intereses de su patria. Pero, conforme pasaba el tiempo y se iba asentando la dominación turca en Levante, sin que los príncipes de Occidente

se unieran para expulsar al otomano, cobraba en la añoranza de las poblaciones oprimidas mayor fuerza el viejo ideal de la cruzada. Si Jano Láscaris, hacia el 1507/8 titulaba su memorial como *Informatione pertinente ad impresa contra turchi*, esa simple 'empresa' sin adjetivos recibe el de 'santa' en el 'cavaliere' Sforza y el carmelita fray Pablo Simón de Jesús María y será calificada, con amplificación muy del gusto barroco de la época, por Constantino Sofía como "Sancta Empresa de Grecia contra Turcos, enemigos comunes de toda la cristiandad y cruelísimos tiranos de infinitas almas y cuerpos de tantos reinos y provincias".

Los memoriales suelen comenzar por un análisis de la situación política, militar y social del imperio otomano, claramente sesgado *pro domo sua*. Se minimiza la capacidad de reacción bélica del turco y se exagera el grado de decadencia y desmoralización de sus efectivos militares. Con ello se ponen de manifiesto las ventajas del καιρός que incita a aprovechar sin pérdida de tiempo las oportunidades para una acción que se esboza después en el plano estratégico y diplomático, atendiendo a las reacciones en cadena a que ésta daría lugar en las poblaciones cristianas sometidas. Entre las descripciones del ejército y de la armada turca ocupa un lugar de honor la de Jano Láscaris quien, como nacido en Grecia y enviado dos veces por Lorenzo de Médicis a Constantinopla y al monte Athos en busca de manuscritos griegos, conocía perfectamente el sistema de reclutamiento militar del turco (la *devçirme*), el cuerpo de infantería de los *yeniçeri*, y el de la caballería de régimen feudal, la *sipah*. Miguel de Pedrosa y Beamonte da una minuciosa descripción de los atarazanales de Constantinopla y el 'cavaliere' Sforza de la táctica militar otomana, así como de la manera de contrarrestarla. Ambos dominan bien su tema: el español por haber estado cuatro veces cautivo en Constantinopla y el italiano por haber luchado en más de una ocasión contra el turco en campo abierto. El anónimo informe[1] adjunto a la petición de socorro de Serbia, Albania y Bulgaria de 1606 ofrece, con conocimiento *de visu* por parte de su autor, interesantes datos sobre el equipamiento urbano de Constantinopla y la situación social del imperio osmanlí. En todo ello, aun siendo de evidente interés, no nos detendremos por rebasar nuestro propósito, pero sí nos interesa señalar los puntos en los que mayor hincapié hace este escrito, la desmoralización del ejército y la injusticia del Gran Turco con sus connacionales.

Redactado en el reinado de Mehmet III (1595-1603), cuando la Sublime Puerta, enfrentada simultáneamente a una guerra con el Sacro Romano Imperio en Europa y a otra con el persa en Asia, tuvo que vérselas con

[1] Archivo General de Simancas (= AGS), Sección Estado (= E), Secretaría de Nápoles, leg. 1103, fols. 219-220.

sublevaciones de campesinos y motines de los sipahis y jenízaros, tiene una base objetiva para justificar un despectivo optimismo. En el mosaico de pueblos y religiones del imperio otomano, la mayoría de la población de origen turco se concentra en la Anatolia, que ha quedado muy destruida a causa de las guerras con el persa. Sus habitantes, de quienes por razones étnicas y religiosas se podría esperar que fueran el nervio del imperio, viven sumidos en el mayor de los olvidos y en una gran pobreza. Son "gente muy tosca y bárbara", rústicos, sin valor ni conocimiento de la milicia, a quienes la clase dominante, procedente de la *devçirme* en los Balcanes, tiene excluidos de todo gobierno "llamándoles bestias i otros nombres ignominiosos" En cuanto al ejército, jenízaros y sipahis, ya todo es 'muchachería'. La mortandad producida por las continuas guerras ha impedido continuar la rigurosa selección que antaño se hacía en el reclutamiento de jóvenes cristianos, cuando se miraba muy bien que el elegido "tubiesse buen talle, buena presencia y todas las demás cualidades que se requieren para ser buen soldado". Se ha descuidado también la preparación militar. La admisión en el cuerpo de los jenízaros implicaba tiempo atrás haber servido en otros oficios largo tiempo, que a veces duraba 15 ó 16 años. Ahora las circunstancias son diferentes, los nuevos reclutas apenas saben hablar la lengua turquesca, guardan el rescoldo de su antigua religión y sólo son mahometanos por conveniencia, de suerte que, si un rey cristiano les ofreciera mejor soldada, se pasarían a su servicio. Por otra parte, han contraído vicios. Unos se drogan:

> "Gustan mucho de comer cosas tales que les priven del entendimiento y juicio, de manera que no saben lo que hazen, ni lo que dizen, sino que andan como dormidos y atontados por comer diversas hierbas que causan tales efectos y algunas composiciones; y es de suerte que los que están enseñados a comerlo, si lo dexassen, perezerían".

Otros son dados a "beber cierta agua negra que ellos llaman Cahavé". Se juntan en una casa "donde se haze la dicha agua" y allí murmuran del uno y del otro, "burlándose muchas vezes de que haze y dize el Turco". Pero no queda ahí la cosa. La degeneración va mucho más lejos.

> "Cada vno destos que va allá lleva en las manos vn abanillo y su libro de canciones y versos amorosos en materia de pecado nefando, y ansí essos tales más muestra dan de ser mujeres rameras que soldados. Vsan ir cada tres días a los Vaños a labarse y los tales Vaños hazen los hombres luxuriosos, afeminados, cobardes y de poca fuerza".

Esta descripción que sólo en parte concuerda con la que un siglo antes hacía Jano Láscaris de los estragos producidos por la holganza de la paz en

la milicia turquesca —insubordinación, sediciones— no parece ajustarse a época tan agitada por la guerra como fue la de Mehmet III. Quede al menos apuntado lo dicho como un oprobio que llamaba poderosamente la atención de un observador cristiano.

Pero había otro motivo de desmoralización general entre la gente musulmana que en diferentes momentos mencionan tanto Jano Láscaris, como el autor anónimo citado arriba y fray Pablo de Jesús María: las predicciones que auguraban grandes calamidades y servidumbres para la secta mahometana, cuando no su mismísimo final. Jano Láscaris consideraba "molto avantagio nel accelare la impressa" el hecho de que

> "fra turchi e certa opinione divulgata et dicono haver havuto origine de certe loro prophetie che al tempo dil Septimo S(ign)ore de la casa di ottomani che e questa [...] debono patire gran calamita et persecutio da gente di Ponente".

A un siglo de distancia, el informe anónimo, con más misterio, recoge textualmente otra profecía no menos terrorífica:

> "Quando la letra M. engendrare dos M.M., tristeza y malaventura para los de la secta Mahometana, porque no quedará en la haz de la Tierra quien diga Dios es uno y Mahoma su Propheta, sino es en las cumbres de los altos y ásperos montes".

Y se interpretaban estas palabras, atribuyendo a Mehmet, hijo de Murad, el momento en que el catastrófico augurio se cumpliría. Por los mismos años aproximadamente fray Pablo Simón de Jesús María (1609) se refiere asimismo al vaticinio que andaba en boca de turcos, moros y persianos de que "en estos tiempos se a de acabar la seta de Mahoma y que ellos (*scil.* los cristianos sometidos) an de ser librados por los príncipes cristianos".

* * *

Caracterizada en sus rasgos generales la tónica de estos escritos, vamos a ocuparnos brevemente de cada uno, atendiendo a cómo se imaginaban sus distintos autores las posibilidades de actuación en cada momento. La *Informatione pertinente al imp(re)sa c(ontr)a turchi data per Jano Lascarí*[2] puede fecharse en el 1507/8, cuando el papa Julio II, con el pretexto de organizar una cruzada contra el turco, estaba en realidad preparando la liga de Cambrai contra Venecia (mayo de 1508), a la que se unirían Fernando

[2] AGS, Patronato Real, fols. 17-18.

el Católico, el emperador Maximiliano, Enrique VIII de Inglaterra y Luis XII de Francia[3]. Posiblemente, por mediación quizá de Juan de Médicis (que en 1513 sería elegido papa como León X), se le pidió a Jano Láscaris, que por entonces era embajador del rey de Francia en Venecia, un informe sobre cómo llevar a cabo una empresa que liberase a Europa de la amenaza turca. De esa manera cualquier sospecha de la Señoría sobre las intenciones papales se disipaba. El humanista, a la sazón en estrechas relaciones con el grupo de eruditos griegos que trabajaba con Aldo Manucio en el que figuraba su discípulo Marco Musuro, picó el anzuelo y *ex abundantia cordis* escribió un largo informe, con los mismos sentimientos patrióticos que poco después Marco Musuro expresaría a León X en el largo poema en griego que encabeza la edición aldina de Platón.

Jano Láscaris, tras una parte introductoria donde analiza la situación del imperio osmanlí a finales del reinado de Bayaceto II (1481-1512), príncipe débil y achacoso, más inclinado a la paz que a la guerra, estima llegado el momento de descargar el golpe definitivo, mientras todavía perdura el recuerdo de la libertad entre los griegos y antes de que a la muerte del soberano se alzara con el poder un déspota belicoso. La expedición habría de hacerse directamente sobre Constantinopla, porque *percotendo el capo tutti li membri restano languidi et attoniti,* por tierra y por mar, siguiendo el ejemplo de los venecianos y francos en 1203. La escuadra, concentrada primero en Sicilia y después en el Sur de Italia, debería dirigirse directamente a su destino, bajo el mando de un gran príncipe y con capitanes expertos en el mar de Grecia, para pillar desprevenido al turco. A ese efecto se haría correr el rumor de que se preparaba para la reconquista de los Santos Lugares, por entonces en poder del sultán mameluco de Egipto. Simultáneamente operaría el ejército de tierra compuesto de hombres de Francia, Alemania, Hungría y Bohemia. Para evitar desórdenes en el aluvión de gente que acudiría a *tanta pia et gloriosa impresa,* se impondría una estricta disciplina y una rigurosa selección de los participantes. El ejército se dividiría en dos columnas. Una, tras concentrarse en Buda, descendería por el Danubio para dirigirse después por el Norte contra Constantinopla. Se haría correr el rumor, para engañar al turco, de que esa masa de tropas atacaría Valaquia. La otra columna pasaría a Belgrado y por los Balcanes proseguiría su camino hasta encontrarse con la anterior frente a los muros de Constantinopla. Uno y otro cuerpo de ejército, avanzando en buen orden y sin cometer desmanes contra las propiedades de los cristianos, cooperarían a un levantamiento contra los dominadores turcos. Para ello se les enviarían

[3] Cf. L. Gil, "Un opúsculo político de Jano Láscaris", *CFC* 20 (1986-87) 267-75.

hombres prácticos que les organizaran y se les entregarían armas ligeras. En las que se les dieran a los griegos debería figurar escrita en las hojas de las espadas la palabra ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ. Los sublevados quedarían capacitados para hacerse cargo del territorio liberado y para incorporarse en parte a la gran expedición contra Constantinopla.

Paralelamente a la acción bélica, se debía desarrollar la diplomática mediante un sistema de avisos en cadena a los vecinos enemigos del turco. El rey de Hungría daría la voz a los válacos, polacos y lituanos. Éstos a los rusos y a los habitantes de las costas del mar Negro. Los ribereños a su vez advertirían a los iberos y georgianos, quienes darían la noticia a los armenios, los cuales pondrían sobre aviso al sofí. De esta manera el turco se vería acorralado por todas partes. Los cristianos de sus reinos se sublevarían y cundiría el terror entre los renegados que a la postre harían defección. De ahí la importancia de dar buen trato a estos últimos para que cundiera su ejemplo. En esta gran empresa todos los reyes de Occidente tendrían asignada su misión, aportando su esfuerzo militar los más poderosos y su dinero los más débiles. Las naves las depararían la señoría de Venecia y el rey católico de España cuya *prompteza* contra los infieles era de todos bien conocida, tan fresco estaba el recuerdo de la toma de Granada.

El plan trazado por la patriótica imaginación de Jano Láscaris era demasiado bello para que pudiera jamás realizarse. La constitución de los estados nacionales (en la que veía la mano de la providencia, al facilitar entre un puñado de soberanos acuerdos imposibles de alcanzar en una multiplicidad de pequeños señores), lejos de cooperar a la unión de la cristiandad, la dificultaba por el choque de intereses y mutuos recelos. Su plan estratégico, por lo demás, reproducía el de la última gran cruzada que fracasó estrepitosamente en la derrota de Varna del 10 de noviembre de 1444. Organizada por los bizantinos, el papa Eugenio IV, el rey de Hungría y Venecia, también constaba de una fase terrestre y una fase naval. El ejército debía ser transportado desde Varna a Constantinopla por la escuadra veneciana, para pasar desde allí al Asia. Pero los venecianos incumplieron su promesa y las huestes cristianas fueron deshechas por Mehmet II, quien después tomaría Constantinopla en 1453 y ocuparía la Morea entre 1458 y 1460. La empresa había sido precedida por la especiosa unión de la iglesia latina y la ortodoxa en el Concilio de Florencia el 6 de julio de 1439. Vana ilusión: la unión no fue aceptada por los griegos, y la falta de entendimiento entre la grey cristiana de Levante y la de Poniente abocó en el desastre. Por lo demás, los soberanos y potentados de Occidente, aleccionados por el triste fin del soberano húngaro Ladislao, a quien cortaron la cabeza los jenízaros, no estaban dispuestos a correr su misma suerte, como bien se vio el 1 de junio de 1459 en Mantua. El Papa Pío II había convocado allí a todos

los príncipes cristianos para organizar una cruzada contra el turco. A su llegada se encontró solo. No obstante, Jano Láscaris tenía razón en un punto. Había que anticiparse a que al pacífico Bayaceto II le reemplazara un belicoso sucesor. Y el tiempo se encargó de darle la razón. Selím I (1512-20) acabó con el imperio del sultán mameluco de Egipto y extendió su dominio a todo el mundo árabe; Solimán el Magnífico (1520-66) lo amplió en Europa: toma Belgrado en 1525, Rodos en 1522, ocupa Hungría y llega a poner sitio a Viena en 1529.

* * *

Con esto podemos pasar al segundo documento por orden cronológico, la *Copia del discurso que dio a su Mag^d^ de las cosas de Lebante Miguel de Pidrosa y Beamonte*[4]. Su autor, un español llegado a la Corte desde Flandes, expone por escrito el 3 de noviembre de 1571 las consideraciones que no le pudo hacer a Felipe II de viva voz por hallarse enfermo. La gran victoria de Lepanto había tenido lugar el 7 de octubre del mismo año y de ahí que sus consideraciones fueran de la máxima actualidad. Previamente, por orden del duque de Alba había escrito varios avisos al monarca que, como éste, tampoco obtuvieron respuesta. Sin desanimarse, vista la importancia de lo que tenía que decir, vuelve a presentar al monarca un memorial el 10 de mayo de 1572. Su testimonio, como se encarga de subrayar, tiene gran valor. Ha estado cautivo de los turcos cuatro veces y ha residido en Constantinopla y en otras partes del imperio otomano seis años. Sirviendo al que entonces era su amo, ha participado en dos jornadas contra persas y sabe por experiencia cuánta crueldad despliegan éstos en la guerra, en la que no se toma "turco a vida", de cualquier calidad que sea.

Su memorial tiene tres objetivos: prevenir contra el excesivo optimismo suscitado en la cristiandad por la victoria de Lepanto, aconsejar la táctica adecuada a la guerra contra el turco y exponer un plan estratégico y diplomático para el desarrollo ulterior de nuevas operaciones. Frente a la extendida opinión de que el sultán no podrá armar para la primavera más de cincuenta galeras, afirma que está en situación de sacar a la mar "más de ciento cincuenta, cien de buena boya, y las otras forzadas". Fundamenta su aserto con una minuciosa descripción de los atarazanales de Constantinopla, en plena actividad siempre, y del sistema adoptado por el turco para el reclutamiento de remeros, forzados los menos y asalariados los más, que se hacen muy prácticos en su oficio. Las previsiones del informante, por des-

[4] AGS, E, Costas de Africa y Levante

gracia, se cumplieron con creces. En menos de un año se había reconstruido y reforzado la armada otomana.

Como plan de actuación inmediata, propone Pidrosa explotar el éxito: es preciso "proseguir la victoria con grandíssima execuçión, industria y çagacidad". Don Juan de Austria debe hacer un recorrido por las islas griegas para impedir la navegación y quemar a diestro y siniestro toda la costa de Turquía. En la primavera, la escuadra, en vez de dirigirse a Argel, debe tomar las islas de "Chipre, Rodas, Metellín, Negroponte y Xío[5]", antes de que los turcos las puedan fortificar y guarnecer bien. Con ello se bloquearía la navegación entre Egipto y Constantinopla. En Egipto habría que buscar el apoyo de moros y judíos, induciéndoles a levantarse contra el turco, con la promesa, en caso de aceptar el vasallaje del rey Católico de "que, de más de guardarles sus libertades y capitulaciones, les dexarán vivir en su ley [...] y que ternán su comercio y correspondencia en Italia y España". Hasta no tener así asegurado el dominio del Mediterráneo Oriental, no se debe enviar la flota contra Trípoli, Argel y Bugía. El rey ha de dar "libremente toda su Real auctoridad al Sr. D. Juan", para que "entre las demás naciones no aya diferencias ni divisiones en su consejo".

El plan diplomático y estratégico se esboza a largo plazo. Primero hay que procurar que el emperador, el rey de Polonia, el duque de Moscovia, y los georgianos, rompan con el turco. Una vez obtenida su conformidad, se debe proceder por partes. Un ataque combinado por tierra y mar a Constantinopla es un desatino. El turco tiene acuartelado allí el grueso de sus tropas. Las naves en el estrecho, sin puertos donde guarecerse, quedarían expuestas a las corrientes marinas y a la artillería de ambas orillas. La táctica adecuada es la de concentrar los efectivos de la armada en Bríndisi e ir haciendo desembarcos en la costa griega para crear bases de operaciones. A los griegos hay que darles armas, municiones y mandos militares para que se encarguen de ir liberando su territorio por su cuenta. Se debe procurar que los jefes, capitanes, coroneles o maeses de campo que se les envíen sean muy prudentes y no consientan que salga "más gente de los pueblos que los que fueren libres y solteros". Los demás han de quedarse en sus casas de asiento y trabajar sus haciendas, para poder vivir y sustentarse y proveer de lo necesario a los que hacen la guerra. Si no se procede así, "vendrán a desavitarse los pueblos con la cobdiçia de la guerra y vendrán a padescer de hambre los vnos y los otros".

* * *

[5] Esta grafía indica la pronunciación fricativa prepalatal tanto de -χι como del grafema castellano [x].

Los acontecimientos posteriores demuestran cuánta razón tenía el informante. El éxito de Lepanto, quizá por lo avanzado de la estación, no fue lo suficientemente explotado, la liga naval se deshizo, Venecia concluyó la paz con el imperio otomano en 1573, los turcos recompusieron su flota y en 1574 recuperaron Túnez. Los ingleses que ya tenían organizada su compañía de Moscovia para comerciar a través del Volga y del mar Caspio en Oriente, consiguieron de la Sublime Puerta en 1579 los mismos privilegios comerciales que ya tenían los franceses y venecianos, y en 1590 fundaron la compañía de Levante[6]. Los intereses económicos y las rivalidades políticas impedían que el viejo sueño de la unión de los cristianos se hiciera realidad para liberar del yugo otomano a sus hermanos de religión en Oriente. Entretanto, las cosas se complicaban para la monarquía española.

Al asumir en 1580 Felipe II la corona de Portugal, la amenaza turca no sólo se cernía sobre sus dominios en el sur de Italia y las costas españolas, sino sobre las posesiones portuguesas del Africa Oriental y el Sino Pérsico. En Ormuz la dinastía austríaca era limítrofe de Persia, el otro gran imperio musulmán, en guerra continua con el otomano, pero con ansias de expansión que ponían en grave peligro los establecimientos portugueses de la zona. La amenaza turca podía contrarrestarse en cierto modo manteniendo la amistad con el Gran Sofí y fomentando, bajo la apariencia de una alianza militar, el ancestral enfrentamiento del imperio iraní con el otomano. Con ello también se ponía coto al expansionismo de los monarcas persas, que se exacerbó en época de Felipe III con el advenimiento de Abbas I, el cual ocupaba desde 1602 el reino de Lara y la isla de Bahrein, vasallos del rey de Ormuz, a quien los portugueses tenían recluido en régimen de semilibertad en la isleta que domina la entrada en el Sino Pérsico, donde habían establecido una 'alfándega'. La empresa de Levante dejaba de ser así para la monarquía española un imperativo ético, un ideal utópico, para convertirse en una obligación forzosa, si se quería mantener en paz las posesiones portuguesas en las Indias Orientales. Sólo con una enérgica acción contra el turco en el Mediterráneo se daría la debida réplica a las operaciones bélicas que Persia estaba llevando a cabo en Asia y la muestra de amistad que aquélla exigía para abstenerse de atentar contra los dominios de la corona luso-española en el Sino Pérsico. La 'sancta empresa de Grecia' pasaba así del ámbito de los deberes religiosos de un monarca cristiano al más prosaico de las imposiciones de los intereses políticos. Los documentos del siglo XVII reflejan esa nueva dimensión política que sólo algunos súbditos de la majestad católica supieron captar en todas sus dimensiones.

* * *

[6] Sobre todo esto, *cf.* Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en época de Felipe II.* Tomo segundo, México-Madrid-Buenos Aires, 1980[2], pp. 583-715.

En cambio, los llamamientos extranjeros a la acción verán los hechos con una óptica muy diferente. Así le ocurre al autor del *Informe adjunto a la petición de ayuda formulada por las provincias de Serbia, Albania y Bulgaria.* Aunque este papel viene incluido en una documentación perteneciente al año 1606, es copia de uno anterior, lo que se puede comprobar porque el copista, desconocedor de los caracteres arábigos, fue incapaz de copiar los versos escritos con ellos del original. En 1606 era sultán Ahmet (1603-1617), en tanto que el soberano reinante cuando se redactó el informe era Mehmet III (1595-1603), según se deduce de la profecía aludida anteriormente. Su autor probablemente es un griego que ha vivido en Constantinopla. Buen conocedor de las lenguas turquesca y arábiga, está bien informado de la religión y las supersticiones musulmanas. De aventurar una identificación sugeriríamos a Constantino Sofía[7] que vino a España en 1603, acompañando por orden del papa Clemente VIII al arzobispo de Larisa[8]. El documento, si tiene interés para el conocimiento de la Constantinopla del siglo XVI, es de una irritante ignorancia desde el punto de vista militar. Visto que de los tres continentes donde el sultán extiende su imperio, en Africa su dominación es puramente nominal, en Asia, salvo en Anatolia, viene a suceder lo mismo, y en Europa los turcos están en minoría, el poderío de la Sublime Puerta es más aparente que real. En cada lugar de Grecia hay un 'boivoda', "que es como un corregidor, un alfaquí con su sacristán y diez o quince vecinos turcos". Los demás son cristianos en proporción de treinta o cuarenta por uno, lo mismo que en "algunos lugarcillos de moriscos en el reyno de Valencia, que todos son de moriscos sino es el cura y el sacristán que son cristianos". Los turcos están divididos en sectas, el ejército se encuentra en la situación antedicha. En Constantinopla la mayoría de la población es cristiana, y griegos y armenios podrían fácilmente unirse a los fieles de otras naciones sometidas al mismo yugo. Allí es donde hay que atacar, en la cabeza que sustenta todos los miembros, en la seguridad de que "en viendo la gente mahometana la armada del Rey Nuestro Señor sobre Constantinopla", quedará del todo turbada. Cada uno procurará escapar con vida cuanto antes, sin ponerse en riesgo de perderla.

[7] Sobre este personaje, cf. Ζαχαρία Τσιρπάνλη, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ.* Θεσσαλονίκη, 1980, pp. 333-35.

[8] Sobre esta embajada, *cf.* J. M. Floristán Imízcoz, *Fuentes para la política oriental de los Austrias. La documentación griega del Archivo de Simancas* (1571-1621), Universidad de León, 1988, tomo I, pp. 35-37.

Este documento corresponde al pontificado de Clemente VIII (1592-1605), un papa que creyó llegado el momento de acabar definitivamente con el imperio otomano, basado en un error de cálculo. Derivó éste, de un lado, de los equivocados informes sobre el deseo de convertirse al cristianismo del shah Abbas I de Persia[9] que le diera el agustino portugués Nicolás de Melo[10]. Por otro, de las no menos falsas esperanzas que los jesuitas Antonio y Vicente Cicala le hicieron concebir sobre Escipión Cicala, un renegado genovés que llegó a ser gran visir de Mehmet III, con el nombre de Çagalazade Sinan Paça. Se creía que tenía la intención de alzarse con el ejército destacado contra Persia, en connivencia con el emperador y el rey de España, para derrocar al sultán y apoderarse de Constantinopla. Pero el Cigala —como le llaman los documentos españoles— murió en Tabris en un encuentro con el iraní. El emperador que desde 1593 hacía la guerra al turco con diversa fortuna concluyó con Ahmet I (1603-1617) la paz de Sitva Torok en 1606, con lo cual las perspectivas de cruzada se disiparon por completo.

* * *

De la misma época que el documento anterior —reinado de Mehmet III a quien se menciona en el escrito a Clemente VIII que forma con él pareja— es el *Trattato dell' vtile, che conseguiria dalle forze maritime se volesse impiegarvisi il Potentis(sim)o Re di Spagna. All' Ecc(elentissi)mo Sig(nor)e Marchese di Vigliena Imbasciatore per su Maestà Cat(olic)a al Pontefice Santi(ssim)o*[11]. Su autor es el caballero Ascanio Sforza que luchó en Hungría contra el turco a las órdenes de Giovanni Francesco. Este documento completa el escrito elevado por dicho caballero al papa en el que se aboga, extendiéndose en consideraciones de táctica militar, por emprender una ofensiva en gran escala contra el imperio otomano para apoderarse de Belgrado y Budapest. Para el resultado eficaz de las operaciones, que correrían fundamentalmente a cargo del emperador y del archiduque de Hungría, sería necesario que el rey de España atacase por el flanco sur los dominios

9 Sobre los hechos, *cf.* L. Gil, "Sobre el trasfondo de la embajada de Abbas I a los príncipes cristianos: contrapunto de las *Relaciones* de Don Juan de Persia", *EClás* 27 núm, 89 (1985) 349-377, en pp. 353-55.

10 Sobre la asendereada vida y trágica muerte de este personaje, cf. Arnulf Hartmann. O.E.S.A., "Father Nicolas Melo and brother Nicholas of St. Augustine, martyrs O.E.S.A.". *Augustiniana* 9 (1959) 118-160, 277-303.

11 AGS, E, Roma, leg. 980, sin foliar.

otomanos con su armada. Y es éste el punto que desarrolla el escrito presentado al marqués de Villena.

Lo encabeza un preámbulo sobre la importancia del dominio del mar, que ejemplifica bien la resistencia de los rebeldes de Flandes facilitada por su superioridad naval y la ayuda de Inglaterra. Pasa después directamente al tema. Hechas las paces con los ingleses, el rey de España debería hacerlas también con Flandes, para concentrar su esfuerzo en el Mediterráneo. Posee galeras y recursos suficientes para hacerse dueño de toda la cuenca oriental, aprovechándose de los desórdenes internos del imperio turco y de los éxitos militares del persa. Ahora es el momento oportuno de acometer la empresa. Sforza ha viajado por la Morea y el Archipiélago. Tiene experiencia personal del estado en que se encuentran y de acuerdo con ella expone el siguiente plan de operaciones.

Es preciso primero apoderarse de Morea, empresa fácil por ser ésta una península unida a tierra firme por un estrecho istmo. Una escuadra, penetrando por el golfo de Lepanto, desembarcará un número suficiente de tropas para fortificarse allí e impedir el paso por tierra al enemigo. Al propio tiempo, otra fuerza naval destacada en el golfo Sarónico cerrará el acceso a la Morea de las naves que acudan en auxilio. La armada del Adriático, bordeando la costa occidental de la península atacará Navarino, Modón y Corón, procurando apoderarse de la primera de estas plazas por la calidad y seguridad de su puerto. Previamente reconocido el terreno, so capa de comercio, por hombres entendidos (misión para la que se ofrece), se darían armas y asesores militares a los griegos, *che sono di longa mano desiderosi di liberarsi dal crudelissimo giogo ottomano*. La inferioridad numérica les obligaría a los turcos a refugiarse en las plazas fuertes, que después se irían tomando de una en una. Una vez conquistada la Morea, *l' Arcipelago resta scopertissima preda della n(ost)ra Armata*. La escuadra turca (unas 50 galeras), inferior en efectivos, se retiraría al mar de Mármara, con lo que se interrumpirían las comunicaciones navales con Alejandría, tan necesarias para el abastecimiento de víveres de Constantinopla, y cesaría el comercio con Siria, Egipto y la India. Los portes tendrían que hacerse por tierra y por tanto se encarecerían, con lo cual se arruinaría la economía de la Sublime Puerta. Tomada Morea, caerá Negroponte, *essendo isola aperta*. De aquí será fácil ganar Salónica y desde esta ciudad se daría *molta commodità* al emperador para hacer la empresa de Belgrado, que Giorgo Basti, capitán egregio, podría tomar con la ayuda de Dios. Bulgaria, Hungría, Bosnia, Eslovenia y Croacia caerían. Se aseguraría la Valaquia y la Transilvania. Sforza termina con una exhortación. Hay tantas riquezas en Siria y en Egipto, tantos cristianos *che vivono in eterna servitù del Crudelissimo tiranno* a los que hay que liberar, tantas esperanzas de rescatar los Santos Lugares, que sería muy

de desear que el Rey de España se decidiera a *cosi santa impressa*, que a la postre haría de él *Imperator di Constantinopoli*. ¡Emperador de Constantinopla!, una oferta que años más tarde haría Timuras, rey de Kakheti a Felipe IV[12], cuando ya ni siquiera en sueños era posible acariciar esta esperanza.

* * *

Pero, para no perder el hilo, volvamos a los comienzos de siglo. Abandonar la aventura de Flandes con una paz honrosa e iniciar una política de envergadura en el Mediterráneo cuando todavía se estaba a tiempo, era el mensaje que transmitía a Felipe III el caballero Sforza. Y a este cambio radical de imagen, la del tirano odiado por la del deseado liberador, invitarán también los llamamientos posteriores a la 'sancta empresa de Grecia" que se hicieron a la majestad católica. Entre ellos el de fray Pablo Simón de Jesús María. Formaba éste parte de una misión de carmelitas descalzos españoles enviada por el papa Clemente VIII a Persia en 1603, pero que no pudo llegar a Isfahán hasta el 2 de diciembre de 1607[13]. Abbas I le envió a Roma en la primavera de 1608 para que significase al papa, ahora Paulo V, su descontento con la Santa Sede, con el Rey de España y en general con todos los príncipes cristianos que, lejos de hacer la guerra al turco cumpliendo su promesa, permanecían inactivos o habían hecho con él las paces, como el emperador en 1606. El papa, que comprendió las razones del sofí y captó el peligro que supondría para la cristiandad un acuerdo suyo con la Sublime Puerta, despachó rapidamente a dos carmelitas, fray Redempto de la Cruz y fray Benigno, a apaciguar la ira del persa y envió a fray Pablo a la corte española a persuadir a Felipe III a hacer armada en Levante para dar satisfacción al iraní. El carmelita elevó al monarca dos memoriales[14] en los que se hace díficil distinguir los intereses de la Santa Sede de los de la monarquía universal de los Austrias españoles, pero que en uno y otro caso son toda una lección de geopolítica. De un lado, se examinan las razones que abogan por la liga antiturca propuesta por el papa al rey de España y del otro se refutan las posibles objeciones a la empresa.

[12] En la interpretación sesgada de su mensaje por Constantino Sofía, *vide infra*.

[13] Sobre esta embajada, cf. R. P. Berthold-Ignace de Sainte Anne, *Histoire de l'ëtablissement de la mission de Perse par les Pères Carmes-Dechaussés (de l'année 1604 à 1612)*, Bruxelles-Paris, 1885, pp. 27-292, P. Fr. Florencio del Niño Jesús, *A Persia (1604-1609). Peripecias de una embajada pontificia que fue a Persia a principios del siglo XVII*, Pamplona, 1929, *A chronicle of the carmelites in Persia and the papal mission of the XVIIth and XVIIIth centuries*, Volume I, London, 1939, pp. 104-143.

[14] AGS, E, Costas de Africa y Levante, leg. 493, sin foliar.

Entre las ventajas que una acción vigorosa contra el turco reportaría a la monarquía española, aparte de la ayuda a los pobres cristianos "opprimidos del turco agora más que nunca", se señalan las de cortar cualquier negociación de paz entre los dos grandes imperios musulmanes, la de asegurar el dominio de las Indias Orientales, al tener ocupados en una guerra fratricida a las potencias que pudieran ponerlo en peligro, y facilitar al propio tiempo las paces en Flandes, por quitarles así a los holandeses el medio de presionar sobre aquéllas. Más aún, el papa por boca de su emisario, o bien éste hablando por cuenta propia, encuentra en el choque bélico el beneficio adicional de purgar a la cristiandad "de gente inquieta y vagabunda", dando la ocupación adecuada a estos individuos que "por ser nobles, pobres y soldados" no pueden vivir sin guerra.

Los reparos que podrían ponerse a la empresa encuentran también una fácil refutación. Si se dice que no conviene a los príncipes cristianos ayudar al rey de Persia a engrandecerse, se responderá que sin su ayuda éste ya se ha engrandecido y que más vale tenerle de amigo que de enemigo. Si se arguye que no conviene dilatar el imperio en partes tan distantes, se replicará que con el plan operativo sugerido por el carmelita, las partes del imperio, en vez de alejarse, se acercan. El golpe se debe dar en Chipre, que el turco no puede socorrer por tierra y difícilmente lo puede hacer por mar en su carencia de los necesarios efectivos navales. Por estar la isla lo suficientemente apartada de los dominios de los príncipes cristianos, su ocupación por el monarca español no despertaría en ellos recelos. El dominio de Chipre permitiría bloquear el comercio del turco con Egipto, con lo que se facilitaría la empresa de Constantinopla o cualquier otra que después se acometiera, muy en especial la conquista de Egipto, que al rey de España le conviene más que a nadie, porque separaría el Africa del imperio otomano y acercaría las Indias Orientales al Mediterráneo. De Sicilia a Alejandría se va en siete días; de ésta, en tres o cuatro al Mar Rojo, donde se podrían tener galeras y naves que en una navegación corta llegarían a Goa. Cada mes y medio o dos meses se podrían recibir noticias de allí y ya no sería necesario enviar los galeones desde Lisboa, que tardan siete u ocho meses en realizar una travesía en la que muere más de la mitad del pasaje "por las varias mudanças del ayre y por el mucho calor que ay en la zona". Con sólo una parte de las vidas que se ha cobrado dicha navegación se podría haber conquistado no ya el Egipto, sino el Africa entera. La ganancia, además, sería enorme, ya que "de las diez partes de pimientas y otras mercadurías que se sacan de las Indias, las ocho pasan por el mar bermejo y el egipto".

Como se puede ver, Fray Pablo Simón estaba inventando *avant la lettre*, el imperio británico, en su empeño por demostrar que la acción mili-

tar que proponía era "más forçada que voluntaria". Si se hubiera llevado a efecto, el imperio de los Austrias españoles hubiera abarcado en anillo el globo terráqueo. El Consejo de Estado, sin embargo, no se dejó seducir por estos cantos de sirena, pese a que la coyuntura histórica, según la presentaba el emisario papal, no podía ser más favorable: el deseo de los levantinos de sacudirse el yugo otomano, la desmoralización de los musulmanes por las profecías que anunciaban el fin de la secta de Mahoma, los descalabros militares del sultán, y hasta el moderado coste económico de la empresa.

* * *

El último de los memoriales que vamos a considerar en este trabajo es la *Relación que ha hecho Constantino Sofía en que declara la forma como se debría acudir al socorro que pide el rey de Iberia*[15]. Este documento acompaña al expediente de la embajada que envió Timuras I de Kakheti por medio del monje Basilio Nicéforo Hirbaquise (Nikiforé Irbakhi) a Felipe IV en 1627 y su contenido no se atiene exactamente a lo solicitado por el rey georgiano. Por esa razón no lo incluimos en el estudio que hace tiempo dedicamos a dicha misión diplomática J. M. Floristán y yo[16]. Su autor, como dijimos, es un griego de Esmirna que en 1603 vino a la corte española por orden de Clemente VIII con el arzobispo de Larisa a tratar con Felipe III el modo de ayudar a los griegos a sacudirse el yugo otomano. El monarca les envió a Nápoles para que allí esperaran su resolución y desde entonces, por ser "plático de muchas y barias lenguas y de buenas letras y estimación entre los griegos" Sofía estuvo al servicio de la majestad católica. En Nápoles y Sicilia sirvió al principe Filiberto de Saboya, al conde de Lemos[17] y al duque de Osuna[18] como traductor de las escrituras griegas que de Constantinopla y de otras partes venían. Regresó a España en varias ocasiones comisionado por sus compatriotas. Enseñó griego, formó parte del grupo de amistades de El Greco, estuvo en contacto con los ambientes inte-

15 Ha sido publicada con amplio comentario y versión a la lengua georgiana por L. Gil - Ilia M. Tabagua, *Fuentes para la historia de Georgia en bibliotecas y archivos españoles (siglos XV-XVII)*, Madrid, Ed. Complutense, 1993, pp. 75-79, 267-276.

16 "Cartas de los reyes georgianos Simeón I de Kartli a Felipe II y Teimuraz I de Kakheti a Felipe IV", *EClás* 27 num 89 (1985) 307-345.

17 Don Pedro Fernández de Castro, VII conde de Lemos, virrey de Nápoles entre 1610 y 1611.

18 Don Pedro Téllez de Girón, III duque de Osuna, virrey de Nápoles de 1611 a 1616 y de Sicilia de 1616 a 1620.

lectuales españoles[19], pero sobre todo consagró su vida a luchar por esa que denominó "Sancta empresa de Grecia contra turcos". En 1620 se encontraba en Madrid y compuso un epigrama en griego clásico con su versión latina en alabanza del método para enseñar a hablar a los sordomudos de Juan Pablo Bonet[20], juntamente con Digenís Paromonaris, profesor de griego en Salamanca y autor de otro epigrama laudatorio en dicha lengua y el mismísimo Lope de Vega, cuyo estro castellano ensalzó igualmente los méritos de Bonet. En 1627, cuando llegó a la corte Nikiforé Irbakhi, era colegial de San Jerónimo de Los Trilingües en Alcalá[21]. Y como era de esperar por su historial, no desaprovechó la excelente ocasión que le brindaba la propuesta del monarca georgiano para mediar una vez más en favor de los suyos. La mejor ayuda que el monarca español podía dar al georgiano, en la versión y comentario de la carta de Timuras que hacía el buen Sofía, era la liberación de Grecia[22].

Comienza su escrito con el tema del καιρός. Embajadas de griegos recibieron con agrado Carlos I, Felipe II y Felipe III y hasta por las pláticas habidas aquéllos hicieron algunas facciones, como demuestra la correspondencia de D. Juan de Austria. Pero las ocasiones nunca fueron tan buenas como la que ahora se ofrece. Dios se la ha reservado a Felipe IV para darle el renombre de 'Magno y Liberador de Grecia y de toda la Cristiandad de Oriente'. En él tienen depositadas aquellos fieles todas sus esperanzas y quisieran ser vasallos suyos antes que de cualquier otro príncipe. Y si este estado de ánimos es de por sí un acicate para la acción, también lo es el propio desvalimiento del turco. Combatido por el persiano, los rebeldes de

[19] Gregorio de Andrés, *El helenismo en España en el siglo XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, p. 20, afirma que mantuvo correspondencia con Pedro de Valencia, de la que se conservan algunas cartas, lo que no hemos podido confirmar.

[20] *Reduction de las letras y arte para enseñar a ablar los mudos por Juan Pablo Bonet Barletserbant de su Mag(esta)d, entretenido cerca de la persona del Capitan Gen(era)l dela Artilleria de España y Secretario del condestable de Castilla. Dedicado a la Mag(esta)d del Rey don Felipe III N(uest)ro Señor, en Madrid por Francisco Abarca de Angulo 1620.*

[21] En 1628 fue nombrado catedrático de griego de esta universidad por dejación de la cátedra por su titular, Sebastián de Lirio, que se hallaba enfermo. Tomó posesión el 4 de febrero de ese mismo año. Murió en 1628; cf. Enriqueta de Andrés, *Helenistas españoles del siglo XVII*, Madrid, Fundación Universitaria española, 1988, p. 21.

[22] La carta original de Timuras ocupa un folio. La traducción castellana de Sofía, cuatro. El monarca georgiano ofrecía ayuda militar al español, en el caso de que quisiera recuperar Ormuz que le había arrebatado Abbas I de Persia. Sofía pretende que el tenor literal de la epístola que portaba Irbakhi no correspondía a los verdaderos deseos de Timuras. La había redactado en esos términos por si caía en manos de los turcos, cuyo territorio tenía necesariamente que atravesar su emisario. ¿Estaba Sofía tergiversando el mensaje del embajador hasta ese extremo y tan lerdos eran éste y los miembros del Consejo de Estado que no se daban cuenta de que se les estaba engañando miserablemente?

Asia, los cosacos y los georgianos, privado de los tributos y réditos de Asia y Egipto, se encuentra en la ruina económica. Los jenízaros están en guerra con los sipahis, las guarniciones han abandonado las ciudades y en ellas sólo quedan los vecinos que se rebelarán y no querrán volver a la tiranía turca. Los jenízaros, hijos de cristianos, están deseosos de ver los estandartes de la majestad católica para ponerse bajo ellos y volver a la grey de Cristo. La ocasión, pues, no admite tardanza. En breve se verá la total destrucción de la casa otomana y el primero en llegar se quedará con todo.

Después de este preámbulo y bien sentado el hecho de que, perdidos los antiguos bríos y desaparecida la disciplina, los turcos "por las diliçias i plaçeres a los quales se entregaron estos años son cobardísimos", Constantino Sofía pasa a exponer la estrategia de la empresa. Para expulsar a los turcos de Grecia sólo se requieren las fuerzas ordinarias. Las galeras de Nápoles y Sicilia, con algunos navíos de alto bordo que lleven muchas armas y algunos caballos, son suficientes. En total diez mil hombres bastarán con la ayuda de los naturales. Como generalísimo de todas las fuerzas ha de elegirse al infante Don Carlos, que fácilmente someterá los Santos Lugares, toda Palestina, el Egipto y llegará hasta el Golfo Pérsico. De esta manera

> "juntando las fuerças de Oriente con las de Occidente i siendo emperador i Rei vno mismo, será la monarquía d' España la más potente y formidable a sus enemigos que jamás se a visto en el mundo".

Pero, antes de pasar a la acción, hay que enviar primero mensajeros de confianza para enterarse del ánimo de los naturales, entregarles después muchas armas y poner al frente de ellos capitanes y hombres experimentados en la guerra de los que tantos hay en Nápoles y Sicilia.

Preparado así el terreno, se debe proceder de lo más fácil a lo más díficil. Se pasará al Epiro, frontero al reino de Nápoles. Allí está la ciudad de Chimarra, libre de la tiranía turca, y allí habitan los albaneses, muy belicosos y devotos de la majestad católica, a quienes los virreyes de Nápoles les suelen prestar ayuda. De ellos y de los epirotas se pueden sacar veinte mil hombres. Establecido el ejército en el Epiro y reunidas las fuerzas de los naturales que se les unirán, se ha de pasar "convocando a los cristianos y dándoles armas y municiones" a Macedonia, y de ahí, a la Romania para marchar contra Constantinopla. Paralelamente, por el flanco sur se procederá de manera análoga, ayudando con armas y algunos capitanes a los del Cabo de Maina, descendientes de los antiguos lacedemonios, que muchas veces les han ofrecido a los ministros del rey de España entregarles Modón y Corón cercanos a su territorio. De los mainotas se podrán armar unos diez mil soldados. Con ellos se juntará bajo la bandera de su majestad "todo el Peloponeso, que hoy se llama Morea, y son más de cien mil hombres", en

menos de un mes, porque en las ciudades del interior por cada turco hay cincuenta cristianos. Liberada así la Morea, la escuadra irá bordeando la costa griega rumbo a Constantinopla. Los cristianos se la unirán, poniéndose gozosos a las órdenes de los ministros del monarca español, al que reconocerán por su rey y señor natural.

Entre los beneficios espirituales obtenidos, aparte de la exaltación y propagación de la Santa fe católica, estaría la liberación de tantos cristianos cautivos y la seguridad futura de no caer jamás en cautiverio, no ya para los propios súbditos, sino para toda la cristiandad,

> "de la qual se lleban tantos cautibos cada año i se benden por la Turquía, que hes vna lástima y menosprecio de los principes christianos que, pudiendo obviar vn tan gran mal, por particulares diferencias de poca importancia dejan de haçer lo que deuen".

Únanse a esto los beneficios materiales, el incremento del comercio y las riquezas humanas que se conseguirían. Los griegos son los padres de la cultura y de la iglesia,

> "por lo qual se puede esperar que, cobrando su libertad, Grecia aya de producir i dar al mundo hijos no muy inferiores ni desiguales, mas pareçidos con aquellos primeros partos, pues la benignidad del clima y la templança del aire es la misma".

Vista la importancia de la acción, es de creer que el papa publicará la Santa Cruzada, "con indulgencias y jubileos plenísimos para los que quisieran ir a la sancta impressa". La 'silla del imperio' quedará para Su Majestad y sus descendientes. Los demás reinos y tierras se pueden reducir a provincias gobernadas por virreyes, tras dividirlas en potentados y señoríos particulares como hizo Carlos I en Italia, con lo cual no sería de temer por mucho tiempo levantamiento alguno por parte de los nuevos súbditos.

Como es de regla en este tipo de escritos, Constantino Sofía se encarga de refutar las posibles objeciones a sus propuestas. Hay quien dirá que, teniendo guerras en Flandes y en Italia con príncipes cristianos, no conviene dejar la guerra en casa y buscar otras nuevas en tierras lejanas. A eso se replicará que todas esas guerras caseras "son boluntarias i tan perjudiciales a esta monarquía que le consumen la más de su gente; los más opulentos tesoros" y que está en la mano del rey el 'componellas'. Se puede argüir que Grecia está muy lejos de España para serle de provecho. Pero la realidad es otra. El Epiro está a la vista del reino de Nápoles. Grecia está más cerca de las Indias orientales que Lisboa y quizá la contratación en ella sería más provechosa. Aquellas tierras, por lo demás, son según "confession de antiguos i modernos las mejores del mundo". ¿Por qué, pues, consumir tanta

sangre y dinero en Europa para ganar 'un palmo de tierra', si con menos gente se puede ayudar a los naturales de Grecia a que "echen de su tierra y casa al maior bárbaro"? En Europa el rey de España tiene a los naturales contrarios, allí están a su favor.

Es posible también objetar que, en caso de tomarse Grecia y el Oriente, no se podrían conservar, estando rodeados de enemigos y teniendo tan lejano el socorro. Pero cabe conservar lo ganado tal y como conservaron los españoles lo que le iban conquistando a los moros. Los propios naturales, una vez instruidos en la guerra, se encargarán de defender su territorio. Por último, no faltaría quien preguntase por qué otros príncipes cristianos, más próximos a Grecia, como el rey de Francia, la señoría de Venecia o el papa no emprenden esta acción. La respuesta es obvia: porque ninguno es tan poderoso como el rey de España, 'columna y defensor de la fe católica' aparte que ninguno de ellos recibe tanto daño del turco, que cautiva sus súbditos españoles e italianos para armar con ellos sus galeras. Por lo demás, Inglaterra, Francia y Venecia, que por razones comerciales están en paz con la Sublime Puerta, si la vieran a España declarar la guerra, se animarían a seguir su ejemplo, por "obligación, fuerza o respeto", especialmente Venecia, deseosa sin duda de recuperar Chipre, muchas islas del Archipiélago y Negroponte. Eso mismo también es predecible de Génova, que lamenta la pérdida de Scío y los lugares del Mar Negro, así como de la religión de San Juan, expulsada de la isla de Rodos.

Y, con una alusión de pasada al motivo que dio pie al escrito, Constantino Sofía establece un implícito argumento analógico para forzar la ruptura de las hostilidades; un argumento que sería más o menos éste: si el rey de un pequeño país se muestra tan decidido a acabar con el imperio otomano, ¿no sería un oprobio que un monarca tan poderoso vacilara en seguir su ejemplo?. Véanse sus propias palabras:

> "Por último remate deste papel considérese el zelo y la resoluçion del rey de la Yberia o de los jorgianos de poner todo el resto de sus fuerças por la santa fee catholica, conforme lo expresó su confesor don Nicéforo Hirbaquise ".

Pero, por desgracia, era ya demasiado tarde para desandar el camino tomado por la historia. La majestad católica, en el declive de su poder, jamás se sentaría en la silla imperial de Bizancio. España, Grecia y el imperio otomano seguirían la senda que les había marcado el destino.

LUIS GIL

Universidad Complutense
Facultad de Filología A303. Madrid

APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES DE ESPAÑA CON GRECIA (1833-1913)

INTRODUCCIÓN

Este artículo es una primera aproximación a las relaciones diplomáticas y comerciales entre España y Grecia en el período comprendido entre 1833-1913. Un período justificado en sí mismo por cuanto coincide con la vasta etapa cronológica que va desde el reconocimiento de la nación helena por España, apenas iniciada su andadura como Estado soberano, a una fecha clave en la inserción griega en una compleja problemática internacional.

En cuanto a las relaciones diplomáticas, se analizan las gestiones previas al establecimiento de las mismas. Singular relevancia merece la cuestión del reconocimiento. Pero es, sobre todo, la actitud de España ante las crisis griegas durante el último tercio de la centuria decimonónica, lo que acapara nuestra atención. Sin perder de vista el descenso de la nación hispana a potencia secundaria, cuyas secuelas repercutieron no sólo en el rango de nuestras legaciones diplomáticas, sino también en la disminución del peso específico de nuestro país en el concierto internacional.

Centrándonos en el área de las relaciones mercantiles, cabe señalar que apenas si hubo contactos comerciales entre España y Grecia, al menos en los primeros treinta años del período reseñado. Ello obedece, ante todo, a que ambos países mediterráneos presentan iguales producciones básicas. Por el contrario se detecta un estimable tráfico griego intermediario entre España de un lado, y Turquía y Rusia de otro, centrado, sobre todo, en la importación española de cereales desde Odessa y los puertos turcos.

ESTABLECIMIENTO DE RELACIONES DIPLOMÁTICAS

Conocido es que después de la firma del tratado de Adrianópolis de 14 de septiembre de 1829, la liberación de Grecia, hasta el momento bajo yugo otomano, era un hecho inevitable, que se haría realidad un año más tarde,

cuando Francia, Rusia y Gran Bretaña, por el Protocolo de 3 de febrero de 1830, establecían un estado griego independiente. Las tres potencias se convirtieron en protectoras del nuevo reino en virtud del tratado de Londres de 1827[1].

Igualmente, tras la Convención de Londres de 7 de mayo de 1832, la nación helena obtenía el apoyo de los grandes estados, que por su parte habían impuesto como soberano de la flamante nación al príncipe alemán Otón. Las cancillerías de Londres, París y San Petersburgo, a su vez, dirigieron un llamamiento a los restantes países para que reconociesen al nuevo reino y a su soberano.

Por la presente -se lee en su llamamiento-, las Cortes de Gran Bretaña, Francia y Rusia, ejerciendo el poder que les ha sido concedido por la nación helena de escoger un monarca para Grecia, erigida en estado independiente, y queriendo dar a este país una nueva prueba de sus disposiciones, han decidido ofrecer la Corona al príncipe Federico Otón de Baviera, hijo segundo del rey de Baviera, el cual estará en calidad de tutor del príncipe Otón hasta que éste alcance la mayoría de edad, bajo la vigilancia de las tres Cortes.

Para llevar a cabo dicho nombramiento, los reyes de Gran Bretaña e Irlanda, el rey de Francia y el emperador de Rusia, de una parte, y el rey de Baviera, de otra, nombraron como plenipotenciarios a:

Palmerston, por parte de la primera, Talleyrand-Perigord por Francia, Lieven por Rusia, y el barón de Cetto por Baviera, quienes aprobaron un protocolo, cuyos artículos no podemos dejar de recoger aquí, por contener las bases programáticas del nuevo estado.

I. Las Cortes de Gran Bretaña, Francia y Rusia ofrecen la soberanía hereditaria de Grecia al príncipe Otón de Baviera.

II. El rey de Baviera ejercerá la regencia durante la minoría de edad del príncipe Otón.

[1] RENOUVIN, P.: (1982): *Historia de las relaciones internacionales*. Ed. Akal, Madrid, p. 88. Vid. DUROSELLE, J. Bt^{a}.: (1967): *Europa de 1815 hasta nuestros días. Vida política y relaciones internacionales*. Ed. Nueva Clío, Barcelona, ps. 132-136. Sobre la cuestión de la independencia de Grecia véanse: DAKIN, D.: (1973): *The greek struggle for Independence 1821-1833*. University C. of California-Press. Berkeley. California, p. 107; GEORGE, J.: (1963): *Americans in the greek revolution*. Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, ps. 30 y sigs. ; HOWE, S.H.: (1968): "An historical sketch of greek revolution". Cfr. por Manuel Espadas Burgos, en *Hispania*, vol. XXVIII, C.S.I.C. Madrid, ps. 471-472. ; SVORONOS, N.: (1953): *Histoire de la Gréce Moderne*, Qué sais je?, París, ps. 45-49; FORSTER, E.: (1958): *A short history of Modern Greece (1821-1956)*, London, p. 10-12. ; CLOGG, R. : (1973): *The struggle for Greek Independence*. The Macmillan Press, London, p. 70 ; WOODHOUSE, C.M.: (1952): *The Greek war of Independence*. Its. Historical Setting, London, p. 156.

III. El príncipe Otón llevará el título de rey de Grecia.

IV. Grecia, bajo la soberanía del príncipe Otón de Baviera y la garantía de las tres Cortes, formará un estado monárquico independiente, como así aparece en el Protocolo de 3 de febrero de 1830, y será aceptado tanto por Grecia como por la Puerta otomana.

V. Los límites definitivos del territorio serán los que resulten de las negociaciones que las tres Cortes de Gran Bretaña, Francia y Rusia acaban de entablar con la Puerta otomana, en función del Protocolo de 26 de septiembre de 1831.

VI. Las tres potencias están capacitadas para convertir en tratado definitivo el Protocolo de 3 de febrero de 1830, después que las negociaciones relativas a los límites de Grecia estén terminadas, y poner este tratado en conocimiento de todos los estados con los que mantiene relaciones.

VII. Las tres Cortes se encargarán de invitar a los demás estados a que reconozcan al príncipe Otón como rey de Grecia.

VIII. La Corona y la dignidad real deben ser hereditarias en Grecia. En ningún caso la Corona griega y la Corona de Baviera podrán recaer sobre la misma persona.

IX. La mayoría de edad del príncipe Otón de Baviera como rey de Grecia se fijará a los 20 años cumplidos, es decir, el 1 de junio de 1835.

X. Durante la minoría del príncipe Otón, rey de Grecia, sus derechos de soberanía serán ejercidos en toda su plenitud por una Regencia compuesta de tres consejeros que serán ayudados por el rey de Baviera.

XI. El príncipe Otón conservará el pleno usufructo de sus patrimonios en Baviera. El rey de Baviera se compromete además a facilitar la posición del príncipe en Grecia hasta que sea coronado.

XII. En virtud de las estipulaciones del Protocolo de 20 de febrero de 1830, el emperador de Rusia se encarga de garantizar y el monarca británico y el rey de los franceses de recomendar, el uno a su Parlamento, el otro a sus Cámaras, al tiempo que garantizan una serie de condiciones, un préstamo que podrá ser contraído por el príncipe Otón.

XIII. En caso de que las negociaciones que las tres Cortes han entablado ya en Constantinopla para el reglamento definitivo de los límites de Grecia, dieran lugar a una compensación pecuniaria en favor de la Sublime Puerta, el importe de ella será tomado sobre los productos del préstamo que ha sido tratado en el artículo precedente.

XIV. El rey de Baviera facilitará al príncipe Otón los medios de enrolar en Baviera, para tomarlo a su servicio, en calidad de rey de Grecia, un cuerpo de tropas que podrá llegar hasta 3.500 hombres, que será armado y equipado por el estado griego y enviado allí lo antes posible, afín de relevar las

tropas de la Alianza dejadas en Grecia hasta ahora, evacuando el territorio griego a la llegada de dicho cuerpo.

XV. El rey de Baviera facilitará igualmente al príncipe Otón los medios de obtener la asistencia de un cierto número de oficiales bávaros, los cuales organizarán en Grecia una fuerza militar nacional.

XVI. Tan pronto como se firme la presente Convención, los tres consejeros que deben ser adjuntos al príncipe Otón para integrar la Regencia de Grecia, marcharán a élla y entrarán en el ejercicio del poder de dicha Regencia y tomarán todas las medidas necesarias para preparar la recepción del soberano, el cual llegará en el plazo más breve posible.

XVII. Las tres Cortes anunciarán a la nación griega, por una declaración común, la elección que éllas han hecho del príncipe Otón para rey de Grecia y prestarán a la Regencia todo el apoyo que puedan.

XVIII. La presente Convención será ratificada y las ratificaciones se harán en Londres dentro de seis semanas o lo antes posible.

Fue firmada en Londres el 7 de mayo de 1832[2].

En virtud de este acta el rey Luis I de Baviera, entusiasta filoheleno, aceptaba el trono de Grecia para su hijo menor de 17 años Otón, tras la renuncia del príncipe Leopoldo de Sajonia Coburgo, designado con anterioridad por las potencias.

Una vez firmada el acta, el objetivo prioritario sería obtener el reconocimiento del nuevo reino. Según el artículo VII de la Convención de Londres, las tres Cortes se encargarían de invitar a los demás países a que aceptasen a Grecia como reino independiente. Tal iniciativa resultaba inevitable, dado que una nacionalidad sometida no podría lograr su reconocimiento, si no era con la ayuda de las grandes potencias[3].

En diciembre de 1832, el príncipe Soutzo, ministro griego en París, dirigía una nota al soberano español Fernando VII, notificándole la designación del príncipe Otón como rey de Grecia. Idénticas cartas enviaba a los demás representantes extranjeros en París[4].

[2] A.H.N. Estado, leg. 5.998: Copia de la Convención de Londres dirigida por el ministro de Estado al embajador de París, Madrid, 21 febrero de 1833. Vid. RAVENTOS, M., OYARZÁBAL, I.: (1936): *Colección de textos internacionales.* Ed. Bosch, Barcelona, 1936, ps. 319-321; DRIAULT, E.- L'HERITER, M.: (1925-26): *Histoire Diplomatique de la Gréce depuis 1821 é nous yours,* 5 vols. París.; FORSTER, E.: (1958): *A short history of modern Greece (1821-1956)...*, p. 12.

[3] BURY, P.T.: (1978): "Las nacionalidades y el nacionalismo", en *El cénit del poder europeo,* vol. X. de "Historia del Mundo Moderno". Ed. Ramón Sopena, Barcelona, p. 177; KOHN, H.: (1966): *El nacionalismo. Su significado y su historia.* Ed. Paidos, Buenos Aires, ps. 159-161.; FORSTER, J.: (1958).: *A short history of Modern Greece (1821-1956)...*, p. 15.

[4] A.H.N. Estado, leg. 5.998: Despacho dirigido por el conde de Colombi al ministro de Estado, París, 29 diciembre 1832.

Copie

Monsieur mon Frère! En montant sur le trône de la Grèce, dont la souveraineté m'a été conférée par la convention signée à Londres le 7 mai de la présente année, je considère comme un premier devoir d'en informer Votre Majesté. J'ai la confiance qu'Elle voudra bien accueillir cette notification comme un gage des sentiments que je lui porte, et auxquels j'ajoute avec empressement l'assurance du désir qui m'anime d'entretenir avec Elle et avec Son Etat de meilleures relations d'amitié et de bonne intelligence. Je me flatte que Votre Majesté trouvera dans ces sentiments des motifs d'y répondre par des dispositions réciproques dont le témoignage sera toujours pour moi du plus grand prix. Je la prie d'agréer avec ma vive et plus sincère prière pour son constant bonheur et celui de Sa maison Royale ainsi que pour la gloire et la prospérité de Son règne, les assurances de la haute considération et de la parfaite amitié avec lesquelles je suis

Monsieur mon Frère
de Votre Majesté

Munich le 5 Octobre 1832

Le bon Frère
au nom du Roi Othon
La Régence du Royaume de la Grèce
signé/ le Cte d'Armansperg, Maurocordat, Cte de Rudhart

a Sa Majesté le Roi d'Espagne.

LÁMINA I. *Notificación de Otón I a Fernando VII de su advenimiento al trono de Grecia (1832)*

Tras la notificación comenzarían las gestiones previas para el reconocimiento del nuevo estado. El caso particular de España se convertiría en un asunto largo y no carente de dificultades. Entre ellas el obstáculo que suponían las normas de la diplomacia española, dado que ningún agente hispano en el extranjero debía aceptar carta alguna de un gobierno o monarca que aún no hubiera sido reconocido[5]. El ministro inglés intercedería ante el gobierno español para que éste estableciese a la mayor brevedad posible relaciones diplomáticas con Grecia. Para entonces ya lo habían hecho otros medianos y pequeños estados. Ese ejemplo de alguna forma ejercería presión sobre España. Pero la mayor fuerza la realizarían Francia e Inglaterra[6].

No sorprende el retraimiento español a establecer unas relaciones diplomáticas formales, si bien, el nuevo estado fue reconocido finalmente. La dificultad de unas relaciones continuadas obedece al hecho de que entre 1833-1847 los obstáculos internos y externos del naciente estado liberal español, así como la activa intervención política de Francia y Gran Bretaña en los asuntos peninsulares[7], dentro del marco legal de la Cuádruple Alianza, firmada en Londres el 22 de abril de 1834, relegaba nuestra operatividad en política exterior a un plano muy secundario[8].

De otro lado se hallaban las dificultades económicas o si se prefieren técnicas. La casi imposibilidad de abrir una legación en Atenas, en momentos en que los apuros financieros del Estado imponían drásticos recortes en los fondos reservados al ministerio de Estado.

Por último, la atención de los sucesivos gobiernos de Madrid se encaminaba a la obtención del reconocimiento de la propia Isabel II y del nuevo régimen liberal español, cuestionados ambos por don Carlos y una guerra civil. Francia y sus aliados y satélites reconocieron a Isabel, pero no las grandes potencias legitimistas: Austria y Rusia, y por supuesto la Santa Sede, que vería protegidos mejor los intereses de la Iglesia en la causa carlista. La subordinación española a la "entente" anglo-francesa es rigurosamente coetánea con otra subordinación griega respecto al eje anglo-galo.

Finalmente, tras varias presiones diplomáticas el gobierno español accedía, previa comunicación por parte del príncipe Otón a la reina goberna-

5 Ibídem: Despacho dirigido por el conde de Colombi al ministro de Estado, París, 25 enero 1833.

6 MARTÍNEZ DE VELASCO FARINOS, A.: (1983): *La España liberal y romántica (1833-1868)*, en "Historia de España y América", vol. XIV, dirigida por J.Mª. Jover. Ed. Rialp, Madrid, p. 633.

7 JOVER, J.Mª.: (1982): *Política, diplomacia y humanismo en la España del siglo XIX.* Ed. Turner, Madrid, ps. 99-101. Del mismo autor: (1986): "La percepción española de los conflictos europeos: notas históricas para su entendimiento". *Revista de Occidente,* né 57 Madrid, ps. 5-42.

8 Gaceta de Madrid, 8 de junio de 1834, extra del n.° 110.

Copie.

Madame Ma Soeur, J'ai l'honneur d'informer Votre Majesté pour Son Auguste Fille Sa Majesté la Reine d'Espagne et des Indes Isabelle II. que j'ai pris aujourd'hui le Gouvernement de mon Royaume en conformité des stipulations de la Convention signée à Londres le 7 Mai de l'année 1832. Les assurances d'amitié que Votre Majesté a bien voulu me faire exprimer, me persuadent de l'intérêt avec lequel Elle voudra bien accueillir la notification d'un événement aussi important pour moi et mon peuple. Je m'empresse de T'assurer de la vive part que Je prends à tout ce qui concerne Votre Majesté et Sa Majesté la Reine Isabelle ainsi que du haut prix que J'attache aux relations amicales entre Nous et Nos Etats. Je fais des vœux ardens pour le bonheur de Sa Majesté la Reine Isabelle et pour celui de Votre Majesté, comme pour la gloire de Son Gouvernement et Je prie Votre Majesté d'agréer l'expression de la haute estime et de la parfaite amitié avec lesquelles Je suis

Madame Ma Soeur

de Votre Majesté

le bon Frère

(signé) Othon

Athènes le 30 Mai / 1 Juin 1835.

(contresigné) S. Rizo.

A Sa Majesté la Reine Régente Souveraine du Royaume d'Espagne et des Indes.

LÁMINA II. *Carta de Otón I a la reina gobernadora Mª. Cristina, comunicándole su toma de posesión como rey de Grecia (1835).*

dora de su advenimiento al trono -según las normas de la diplomacia hispana[9]-, y después de que la Puerta otomana hubiese instalado un agente diplomático en el nuevo reino[10]. Conocidas son las amistosas relaciones que España mantuvo con la Sublime Puerta, una vez normalizadas a finales del siglo XVIII.

Por todo ello, producido el reconocimiento turco de Grecia, según condición aducida por Madrid para hacer lo propio, quedaban establecidas las relaciones diplomáticas entre España y Grecia en 1834[11]. El deseo por parte española de complacer a sus aliados o por mejor decir protectores, Reino Unido y Francia se sobrepuso a cualquier otra consideración.

Entre las trece legaciones españolas en el extranjero en 1834, cabe señalar la abierta en Atenas en ese año tras el establecimiento de relaciones. En esta época España sólo contaba con dos legaciones con rango de embajada: París y Nápoles[12].

Para ocupar la legación en Atenas fue designado Mariano Montalvo en calidad de encargado de negocios[13]. Sus funciones pudieran resumirse así:

I. Representar a la nación ante la cual estaba acreditado.

II. Negociar con el gobierno receptor de su acreditación debidamente autorizado.

III. Observar cuanto ocurría en un estado ante el cual estaba acreditado e informar de ello a su gobierno.

IV. Velar y prestar asistencia a los compatriotas que se encuentran en ese país.

V. Promover las relaciones amistosas entre las dos naciones[14].

9 REYNOLDS, P.A.. (1977): *Introducción al estudio de las relaciones internacionales*. Ed. Tecnos, Madrid, ps. 174-180; MERLE, M.: (1982): *Sociología de las relaciones internacionales*. Madrid; TRUYOL, A.: (1973): *La teoría de las relaciones internacionales como sociología*, Madrid.: HOFFMAN, S.: (1963): *Teorías contemporáneas sobre relaciones internacionales*, Madrid.

10 A.M.A.E. Corresp. (Grecia), leg. 1.601: Despacho dirigido por el encargado de negocios al ministro de Estado, Patrás, 7 diciembre de 1839.

11 A.H.N. Estado, leg. 5.998: Minuta dirigida por el ministro de Estado al secretario del consejo de Gobierno, San Ildefonso, 3 julio de 1834.; MORCILLO, M.: (1.988): *Las relaciones diplomáticas y comerciales de España con Grecia (1833-1913)*. Tesis Doctoral, Universidad de Murcia. De la misma autora: (1988): "Aproximación a las relaciones de España con Grecia (1833—1913)", Coloquio sobre proyección atlántica y proyección mediterránea de la España Contemporánea, Universidad Complutense, Madrid.

12 PEREIRA, J.C.: (1983): *Introducción al estudio de la política exterior de España (siglos XIX-XX)*. Ed. Akal, Madrid, p. 91. ; BECKER, J.: (1925): *Historia de las relaciones exteriores de España en el siglo XIX*, Madrid, p. 75.

13 A.H.N. Estado, leg. 5.998: Minuta dirigida por el ministro de Estado al embajador de España en París, Madrid, 3 agosto 1834.

14 PEREIRA, J.C.: (1983): *Introducción al estudio de la política exterior española...*, p. 41.

En correspondencia oficial con Madrid, Montalvo nos describe la impresión que le ha causado el reino griego. Un país destruído y mísero tras la guerra, cuyo estado material no se diferenciaba mucho del moral[15]. Semejante descripción hacía el prestigioso historiador de Oriente , W. Miller[16].

También, Montalvo, en sus despachos, refleja el deseo de los helenos que tras varios siglos de esclavitud aspiraban a gozar más libertad de la que podía soportar el estado de civilización de esa nación. Un estado castigado ya en sus orígenes por discordias partidistas de constitucionales, monárquicos, absolutistas ilustrados, absolutistas feroces y republicanos, además de una legación de extranjeros acaparadores de la mayoría de los cargos de la Administración. Algunos de ellos se encontraban allí desde los tiempos en que Francia e Inglaterra establecieron una regencia provisoria, previa a la entronización del príncipe bávaro[17].

Sin embargo, apenas iniciado el pleno funcionamiento en la legación surgirían las primeras dificultades financieras debido a la escasez de recursos del gobierno español y al complicado sistema para hacer llegar los sueldos a los agentes diplomáticos. Estos no cobraban en Atenas sino en Constantinopla, por medio de un apoderado nombrado para tal fin. El dinero procedía, bien de Génova, bien de Alejandría, aunque este sistema presentaba muchos inconvenientes.

Existía otro más eficaz, por conducto de la legación francesa, la cual pagaba a su vez a la española. Ahora bien, suponía un gran retraso, lo que agravaba aún más la precaria situación económica de los funcionarios, dada la elevada carestía de la vida en la capital ateniense. Buena prueba de ello es que en cualquier pensión de mala muerte, se exigían unos cuatro duros diarios de los de entonces, además del pago de seis meses por adelantado[18].

Mayores, si cabe, fueron los problemas planteados en la legación griega en Madrid al frente de Metaxa[19], también por falta de fondos. Su cierre suponía para la economía helena un gran ahorro, además de ser mucho más inoperante que las mantenidas en Berlín, Viena, Munich, etc., que por

15 A.M.A.E. Corresp. (Grecia), leg. 1.601: Despacho dirigido por el encargado de negocios al ministro de Estado, Atenas, 22 enero 1835.

16 MILLER, W.: "Les premières années de la Moderne Athènes". Conferencia publicada por el prestigioso historiador de Oriente, Miller para conmemorar el 90 aniversario de la guerra de la Independencia griega, que había sido celebrada por les Amis d'Athènes el 14 de diciembre de 1924.

17 DAKIN, D.: (1972): *The Unification of Greece (1770-1923)...*, ps. 66 y sigs.

18 A.M.A.E. Corresp. (Grecia), leg. 1.601: Despacho dirigido por el encargado de negocios al ministro de Estado, Atenas, 23 febrero 1835.

19 DAKIN, D.. (1972): *The Unification of Greece (1770-1923)...*, p. 70.

A los Sres. Secretarios del Despacho

Madrid 3 de Agosto de 1834

Habiendo tenido á bien S. Mag. la Reyna Gobernadora, despues de oido el dictámen del Consejo de Gobierno y del de ministros, reconocer el nuevo Estado de Grecia, se ha dignado nombrar a Don Mariano Montalvo para que pase en calidad de Encargado de Negocios cerca del Rey Otthon; y al propio tiempo se ha servido S. Mag. resolver que se de entrada en los puertos del Reyno á los buques procedentes de Grecia y que sean tratados los subditos de la nueva Potencia como los de las demas amigas y aliadas de la España; pudiendo las embarcaciones españolas salir cuando les convenga para aquel pais á donde no tardará en llegar el Agente de S. Mag. de quien recibirán la proteccion debida,

Lámina III. *Nombramiento de Mariano Montalvo como encargado de negocios en Grecia (1834).*

Madame Ma Soeur, Ayant jugé utile à Mon service d'appeler à d'autres fonctions un Sieur Andrés Métaxa, Mon Envoyé Extraordinaire et Ministre Plénipotentiaire à la Cour de Sa Majesté la Reine des Espagnes et ces nouvelles fonctions ne lui permettant plus de remplir celles que Je lui avais confiées près de Sa Majesté, Je lui ai ordonné de prendre congé d'Elle et de Votre Majesté afin de se rendre immédiatement au nouveau poste que Je lui ai destiné. Je ne doute pas de son empressement à saisir cette occasion où il exercera pour la dernière fois les fonctions de son Ministère à la Cour de Sa Majesté la Reine des Espagnes pour Lui exprimer ainsi qu'à Votre Majesté sa reconnaissance pour les témoignages de bonté dont Elles ont bien voulu le combler pendant qu'il a résidé auprès d'Elles. Je prie en même temps Votre Majesté d'agréer les assurances de la haute considération et de la parfaite amitié que Je Lui ai vouées et avec lesquelles Je suis

Madame Ma Soeur
de Votre Majesté

le bon Frère

Athènes ce 6/20 Juin 1839

Othon

C. Zographos

A Sa Majesté la Reine Régente-Souveraine
du Royaume des Espagnes et des Indes

LÁMINA IV. *Retirada de Andrés Metaxa, ministro griego en Madrid (1839).*

aquella época estaban siendo suprimidas[20]. Finalmente fue cerrada en 1839.

Al parecer, tal decisión fue tomada, en parte, porque desde hacía tiempo la opinión pública clamaba por la desaparición de las legaciones de lujo, dentro de un plan de economías o de reducción de gastos innecesarios, que no se correspondían con los precarios recursos del nuevo estado. Pero la legación hispana se mantuvo. Una vez más se deseaba complacer a Londres y París, mentores del flamante estado, en cuya capital deseaban ver la representación más amplia posible de países afectos a las tesis anglo-francesas, frente a potencias legitimistas y además con aspiraciones en los Balcanes como Rusia y Austria.

El reconocimiento por España del estado griego coincidirá con el despegue de una nueva era para nuestro país, liquidando el Antiguo Régimen tras la muerte de Fernando VII. En adelante, ambos países seguirían trayectorias no exentas de similitudes. Los dos se vieron mediatizados por Francia y el Reino Unido. Pero en tanto España logrará sacudirse ese yugo ominoso a partir de la llegada de los moderados al poder en 1844 -liquidada ya la Cuádruple Alianza-, y en particular tras el 48, en que Isabel es reconocida por la totalidad de las potencias, sin otra excepción notoria que Rusia -que por lo demás no tardaría en hacerlo-, Grecia continuó bajo mediatización franco-británica, contrapeso a la creciente influencia rusa sobre los Balcanes.

En los dos lustros siguientes las relaciones hispano-helénicas aparecen presididas por un signo casi anodino. Nada importante sucede en el orden de las relaciones diplomáticas entre ambos países, lo que hasta cierto punto resulta lógico, habida cuenta el pobre papel que podía jugar un país como España, sin intereses en el área mediterránea-oriental[21].

En definitiva, la cordialidad y el entendimiento presidieron las relaciones entre España y Grecia durante el reinado de Otón I, no siendo interrumpidas en ningún momento hasta que en 1862, tras una revolución en Atenas, aquel fue derrocado[22]. Paralelamente, en España tocaba a su fin el largo gobierno de O'Donnell- que cayó en 1863. Con su marcha el régimen isabelino -demasiado identificado con el conservadurismo- perdió su última posibilidad de supervivencia. Seis años más tarde Isabel sería destronada por una amplia conjunción de fuerzas antidinásticas.

[20] A.M.A.E. Corresp. (Grecia), leg. 1.601: Despacho dirigido por el encargado de negocios al ministro de Estado, Atenas, 22 junio 1839.

[21] MORCILLO, M.: (1988): "Aproximación a las relaciones de España con Grecia (1833-1913)".Actas del Coloquio...

[22] MORCILLO, M.: (1993): "Las relaciones hispano-helénicas y la revolución de 1868", en *Istor*, n.° 6, Atenas, ps. 143-154.; SVORONOS, N.: (1953): *Histoire de la Grèce Moderne...*, p. 69.

La sublevación de Atenas de 1862 ponía fin a la dinastía bávara. En España, la revolución de septiembre de 1868 derrocaba a la borbónica. A partir de ese momento se iniciaba un nuevo período en la vida política española, presidida por la inestabilidad interna. Esta resultaba un condicionante en el orden internacional, por dificultar la acción de la débil diplomacia hispana en unos años de profundos cambios en las relaciones entre estados[23].

Los acontecimientos españoles de septiembre de 1868 y el período de interinidad, van a despertar un gran entusiasmo en la Europa de su tiempo. Las noticias hispanas saltaban a los periódicos de todas las tendencias y países, lo que hacía pensar que una nueva oleada revolucionaria iba a extenderse por todo el continente. Gracias a la "Gloriosa", España resucitó su fama de pueblo indomable y valiente, celoso de su libertad y dispuesto a todo para defenderla; y se convirtió a los ojos de unos en un ejemplo a seguir y en los de otros en la señal inequívoca de que había empezado una nueva época de conmoción[24].

Consolidado el triunfo del pronunciamiento de Cádiz y establecido el Gobierno provisional, el primer problema en política exterior fue obtener el reconocimiento. Conocidas son las dificultades que tuvieron que superar los gabinetes de Madrid y Atenas, tras las caídas de sus respectivos gobiernos -en la década de los sesenta- para obtener el reconocimiento de los demás países[25].

En el caso de España, el Ministerio de Estado no podía pedir el reconocimiento de una forma de gobierno o de unas instituciones determinadas, al menos hasta que las Cortes Constituyentes fijaran ambos extremos.

En tanto veían el rumbo que tomaban los acontecimientos, los gabinetes europeos decidieron adoptar una doble postura: la de mantener a toda costa el principio de no intervención, defendida, sobre todo, por los italianos, que intentaban hacerla válida para sus propios problemas, y la de no precipitarse y aconsejar cautela a sus representantes oficiosos que, confirmados en la categoría y en el carácter oficial que tenían en la época de Isabel II, por el Gobierno provisional, continuaron en Madrid resolviendo privadamente los asuntos encomendados a su gestión[26].

23 LÓPEZ CORDÓN, Mª. V.: (1981): "La política exterior", en *La Era isabelina y el Sexenio democrático (1834-1874)*, vol. XXXIV de Historia de España, fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J. Mª. Jover. Ed. Espasa Calpe, Madrid, p. 869.

24 LÓPEZ CORDÓN, Mª. V. (1976): *La revolución de 1868 y la Primera República.* Ed. siglo XXI, Madrid, p. 76.

25 MORCILLO, M.: (1993): "Las relaciones hispano-helénicas y la revolución de 1868"..., ps. 143- 154.

26 BECKER, J.: (1903): *España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas en el siglo XIX, Madrid, p. 278. Del mismo autor: (1906): España e Inglaterra. Sus relaciones políticas desde las paces de Utrecht*, Madrid, ps. 104 y sigs.

Pese a esta inicial actitud, no tardarían en darse los primeros reconocimientos del nuevo régimen. Hubo dos excepciones importantes: Inglaterra y la Santa Sede. La primera mantuvo su tradicional prudencia a la espera de los acontecimientos, sorprendiéndose por el rápido reconocimiento de Francia, pues esperaba una postura conjunta de Londres y París ante el nuevo régimen. En cuanto al Vaticano decidió mantenerse a la expectativa hasta ver la actitud que el gobierno iba a tomar respecto a los interses de la Iglesia.

Cuando a comienzos de 1868 Inglaterra aceptó entablar relaciones oficiales, no sólo las potencias que tradicionalmente tenían abiertas sus embajadas en Madrid mantenían cordiales relaciones con el Gobierno provisional, sino que se había facilitado el acercamiento de otras que, como el caso de Grecia, no contaron hasta entonces con representación oficial alguna.

En cuanto a Grecia, tan sólo Baviera, por razones dinásticas, y el Papa, por motivos religiosos, no juzgaron oportuno entenderse con el nuevo monarca Jorge I. Al margen de estas posturas quedaban las de España y Grecia, que si bien la última aún no había reconocido al nuevo régimen hispano, éste, a su vez, no había creído conveniente hasta ese momento reanudar las relaciones que tan arraigadas estuvieron en tiempos de Otón I[27].

Sería a partir de entonces cuando empezasen las gestiones previas para su restablecimiento. El primer paso en este sentido lo daría el gabinete español al pedir al griego su adhesión al Gobierno provisional. Ahora bien, para ello, Grecia exigía a España la comunicación oficial de querer restablecer las relaciones, el nombramiento de un agente diplomático o el reconocimeinto recíproco entre los plenipotenciarios respectivos de España y Grecia en Londres, París y Viena[28]. Al parecer, el primer punto era el más sencillo y fácil para España, el segundo sería más ventajoso para Grecia y el tercero neutral para ambos[29].

Finalmente, el ejecutivo de Madrid optó por el segundo, designando a Salvador López Guijarro para que nos representase en Atenas en calidad de ministro residente[30].

[27] A.M.A.E. Política (Grecia), leg. 2.516: Despacho dirigido por el vicecónsul al ministro de Estado, Atenas, 13 noviembre 1868; MORCILLO, M.: (1988): *Las relaciones diplomáticas y comerciales*...Tesis Doctoral...

[28] A.M.A.E. Política (Grecia), leg. 2.516: Despacho dirigido por el vicecónsul al ministro de Estado, Atenas, 23 noviembre 1868.

[29] MORCILLO, M.: (1993): "Las relaciones hispano-helénicas y la revolución de 1868"..., ps. 143-154.

[30] A.M.A.E. Política (Grecia), leg. 2.516: Minuta dirigida por el ministro de Estado al vicecónsul en Grecia, Madrid, 26 enero 1869.

El Sexenio democrático que había tenido la virtud de atraer hacia España el interés de todos los países europeos, terminó con una pérdida total de su prestigio exterior, que afectó tanto a las realizaciones diplomáticas como a la imagen que de ella tenía la cada vez más poderosa opinión pública[31].

Pero en definitiva, y habida cuenta las nuevas circunstancias europeas a partir de 1870, en materia de política exterior, España asistirá en adelante a un cierto aislamiento diplomático, a un recogimiento, tanto más destacable por cuanto coincide con la Europa del imperialismo[32].

La Restauración borbónica restablecería paulatinamente y no sin dificultad, el prestigio internacional español[33]. Grecia por su parte no tardó demasiado en reconocer al nuevo régimen borbónico. Las relaciones hispano-helénicas durante los primeros años de la Restauración fueron mínimas. Lo mismo sucedería con otros países, actitud que viene justificada por el recogimiento que, como señalaba Cánovas, sería una fórmula flamante en la política exterior hispana[34].

De otro lado, la llegada de los liberales al poder impidió un cierto impulso a la política exterior española bajo la influencia de Moret. Este preconizará una aproximación a Italia y a Austria, y a través de ellas, a Alemania. Así, el 6 de mayo de 1877, el gobierno de Madrid se adhiere, de forma toatalmente secreta, a la Triple Alianza (Italia, Alemania y Austria-Hungría), por medio de unas gestiones diplomáticas con el gobierno de Roma[35]. Se llega, incluso, a realizar negociaciones con Italia por las que este país nos cedía una estación naval y un depósito de carbón en el mar Rojo, para aprovisionamiento en nuestras rutas de Oriente[36].

En definitiva, mientras España se adhería a la Triple Alianza -mayo de 1877-, Grecia hacía frente a la presión de los búlgaros y rechazaba el proyecto de confederación balcánica en 1866[37]. Desde ese momento hasta fina-

31 LÓPEZ CORDÓN, Mª. V.: (1981): *La política exterior española...*, p. 877; OLTRA, J.: (1974) "La Primera República y los Estados Unidos", *Historia y Vida*, extra né 3, Barcelona, ps. 82-93; GÓMEZ FERRER, G.. (1983): "El aislamiento internacional de la República", *Hispania*, Vol. CXLIV, Madrid, C.S.I.C. ps. 344-361; ESPADAS BURGOS, M.: (1976): *La cuestión del Virginius y la crisis cubana durante la Primera República.* Estudios de Historia Contemporánea, Madrid, ps. 329-354.

32 PEREIRA, J.C.: (1982): *Introducción al estudio de la política exterior española...*, p. 138.

33 SALOM COSTA, J.: (1977): *España en la Europa de Bismarck. La política exterior de Cánovas (1871-1881)* C.S.I.C. Madrid.

34 JOVER, J.Mª: (1982): *Política, diplomacia y humanismo...*, ps. 131-132.

35 MOUSSET, A.: (1918): *La política exterior de España (1793-1918)*, Madrid, p. 85; SALOM COSTA, J.: (1977): *España en la Europa de Bismarck....*

36 VILAR, J.Bta.: (1969): *España en Suez, Mar Rojo y Adén en el siglo XIX.* Murcia.

37 A.M.A.E. Corresp. (Grecia), leg. 1.603: Despacho dirigido por el ministro residente al ministro de Estado, Atenas, 31 diciembre 1886.

les de siglo, se vería envuelta en numerosos conflictos, no sólo con sus vecinos de los Balcanes, donde sería necesaria la intervención de Inglaterra y la Triple Alianza, sino también con Turquía. Los enfrentamientos greco-turcos darán la tónica que caracteriza la política exterior griega durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX.

El movil en torno al cual giraba la rivalidad entre turcos y griegos será la cuestión de los límites fronterizos acordados en la Conferencia de Berlín de 1878[38]. Las presiones internacionales obligando a Grecia al desarme, seguido de la negativa helena, tendrían como resultado el bloqueo de los principales puertos del país[39]. La actitud española en dicho conflicto, siguiendo el ejemplo italiano será de mediadora para conseguir la paz, aunque sin resultados positivos[40]. Finalizada la centuria decimonónica, España entraba en la crisis del "98" y Grecia llegaba al final del enfrentamiento turco-heleno con la firma del armisticio en 1897. Las grandes potencias habían intervenido para evitar el destronamiento de Jorge I y el derrumbamiento de Grecia[41].

Tras la derrota de 1898 frente a los Estados Unidos y la liquidación de los restos de su Imperio, España comienza a reactivar su política exterior, con una orientación netamente europea durante el reinado de Alfonso XIII. En este contexto deben entenderse las relaciones greco-hispanas del tercio inicial del siglo XX. Es cierto que la cuestión de Marruecos no tardaría en situarse en el centro de nuestras preocupaciones internacionales, pero la vocación europea de España sería, en todo momento, el rasgo más destacado de su política exterior.

En suma, si 1898 representó para España el comienzo de una nueva era, 1897 significó para Grecia el final de otra larga crisis, al propio tiempo que el inicio de nuevas insurrecciones en la Península Balcánica. Mientras la primera inauguraba el siglo XX con un nuevo soberano, Grecia despedía a Jorge I -asesinado en Salónica en 1913[42]-, coincidiendo practicamente con el final de los conflictos en los Balcanes. España ocupó un lugar totalmente marginal en estas contiendas, coetáneas de la reactivación de la cuestión marroquí, culminante en la declaración del Protocolo en 1912.

38 RENOUVIN, P.: (1982): *Historia de las relaciones internacionales...*, p. 384; EVELPIDI, C.: (1930): *Les états Balkaniques.* Rousseau, París, p. 27.

39 A.M.A.E. Corresp. (Grecia), leg. 1.603: Despacho dirigido por el ministro residente al ministro de Estado, Atenas, 24 enero 1886.

40 Ibídem: Minuta del ministro de Estado, Madrid, 13 mayo 1886.

41 A.M.A.E. Corresp. (Grecia), leg. 1.604: Despacho dirigido por el encargado de negocios al ministro de Estado, Atenas, 24 mayo 1897; SVORONOS, N.: (1953): *Histoire de la Grèce Moderne...*, p. 85; FORSTER, E.: (1958): *A short history of Modern Greece...*, ps. 30 y sigs.

42 Ibídem: p. 56.

La neutralidad hispana en las guerras balcánicas[43] iría seguida de una actitud similar con ocasión de la Gran Guerra de 1914-1918. Como apunta Morales Lezcano, esa neutralidad tuvo una doble naturaleza, diplomática o política o de superficie; seguridad nacional o económica o de raíz[44]. De esta forma, España pudo escapar a la hecatombe que para Grecia representó verse involucrada en la contienda, frente a Turquía y los Imperios centrales.

APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES MERCANTILES

Sabido es que en 1834, cuando el reino griego fue reconocido por las grandes potencias, éstas se encargaron de invitar a las demás para que las secundasen -Convención de Londres de 1832[45]-.

El gobierno hispano presionado por Francia e Inglaterra, sobre todo[46], y pensando en lo ventajoso que podría ser el comercio español en Levante optó por reconocer a Grecia. Ahora bien, aún cuando las relaciones diplomáticas quedaron establecidas en 1834, las comerciales no aparecerían, sino tímidamente, hasta 1838, cuando el gabinete de Atenas enviaba al ministro griego en Madrid, conde Metaxa, la autorización e instrucciones necesarias para celebrar tratados de comercio con España y Portugal[47].

Al principio los contactos mercantiles fueron mínimos. Posteriormente, pese a los buenos deseos de las dos naciones por impulsar las relaciones comerciales, éstas apenas contribuyeron a inclinar la balanza. Hacia 1849 todavía no existía el comercio directo con España[48]. Y lo peor es que lejos de aumentar las relaciones habían ido decreciendo, hasta el punto que

43 Para estudiar las guerras balcánicas pueden consultarse: JELAVICH, B.: (1983): *History of the Balkans. Twenty Century.* Cambridge, University Press. London, ps. 95 y sigs.; TROTSKY, L.: (1980): *The Balkan wars (1912-1913)*, Monad, Press, New-York, ps. 3-52.

44 MORALES LEZCANO, V.: (1980): "Neutralidad y no beligerancia en la España del siglo XIX", en *Historia 16*, n.° 53, Madrid, ps. 7-12 y también sus trabajos sobre: (1983): "Las relaciones internacionales de España con sus vecinos mediterráneos", en *Revista de Estudios Internacionales*, vol. IV., n.° 3, Madrid, ps. 543-551.

45 A.H.N. Estado, leg. 5.998: Minuta del secretario del Consejo de ministros al ministro de Estado, Madrid, 1 julio 1834.

46 LÓPEZ CORDÓN, Mª. V.: (1981): *La política exterior...*, p. 837; MORCILLO, M.: (1988): *Las relaciones diplomáticas y comerciales entre España y Grecia...* Tesis Doctoral....

47 A.M.A.E. Corresp. (Grecia), leg. 1.601: Despacho dirigido por el encargado de negocios al ministro de Estado, Patrás, 18 agosto 1838.

48 A.M.A.E. Corresp. (Atenas), leg. 1825: Memoria Comercial del cónsul general al ministro de Estado, Atenas, 30 junio 1864; MORCILLO, M.: (1993): "Las relaciones hispano-helénicas y la revolución de 1868"..., ps. 143-154.

desde 1850 a 1860 ni una sóla vez había ondeado en los puertos griegos el pabellón de España y ni un sólo cargamento había sido exportado e importado con bandera de una u otra nación.

En 1861 Grecia importó de España vajillas, vidrio y cobre por valor de 385 dracmas, por el contrario le exportó impresos y otros productos por 305 dracmas. De todo ello podemos deducir que si el total de las operaciones mercantiles hispano-helénicas en 1861 fue insignificante, no superando los 700 dracmas, muyo mayor sería en los dos años siguientes, donde no hubo movimiento alguno, debido, al parecer, al destronamiento de Otón I y a la ruptura de relaciones entre ambos países[49].

Tabla I. EVOLUCION DEL COMERCIO HISPANO-GRIEGO
(valor en dracmas)

Años	importación	exportación	totales
1859	23407	3960	27367
1860	190	9324	9514
1861	385	305	690

Fuente: A.M.A.E. Corresp. (Atenas), leg. 1.825.

Harto elocuente es la inexistencia total del comercio hispano-griego durante el bienio 1857-1858, coincidiendo con las crisis agrícolas de los cereales, no sólo en Grecia, sino también en España y que como señalaba Vicens Vives, a partir de 1857 el movimiento de recesión será casi ininterrumpido hasta finales de siglo[50].

En contrapartida, 1859 fue un año positivo para las relaciones mercantiles, fruto, tal vez, de los excedentes en la producción cerealística de los dos estados. El total de las operaciones comerciales griegas alcanzó los 27.367 dracmas, cifra récord hasta el último tercio de la centuria decimonónica.

Un año después las importaciones a España practicamente fueron nulas, pasando desde los 23.407 dracmas a los 190; por el contrario aumentaron las exportaciones en más de 5.000 dracmas. En cualquier caso, en el con-

[49] A.M.A.E. Corresp. (Atenas), leg. 1827: Despacho dirigido por el vicecónsul al ministro de Estado, Atenas, 18 septiembre, 1867.

[50] Vicens Vives, J.: (1977): *Historia económica de España.* Ed. Vicens Vives, Barcelona, p. 588; VILAR, J.Bta.: (1970): *El esfuerzo industrializador,* "Historia de España y América", vol. XIV. Ed. Rialp, Madrid; SARDÁ, J.: (1970): *La política monetaria y las fluctuaciones de la economía española en el siglo XIX.* Ed. Ariel, Barcelona, ps. 343-344; BIELZA DE ORY, V.: (1982): *El sector agropecuario y forestal,* "Historia de España y América", vol. XVI-1. Ed. Rialp, Madrid, p. 384.

junto total se registró una disminución de 17.514 dracmas más respecto al año anterior.

Más alarmantes fueron las cifras obtenidas en 1861. Si bien aumentaron sensiblemente las importaciones, cayeron en picado las exportaciones, reduciéndose a 305 dracmas, con lo que el total anual descendió 8.224 dracmas en relación a 1860. Es decir, que el conjunto general de las actividades no pudo rebasar los 700 dracmas, experimentándose una disminución del 39% respecto al primer año.

La causa del precario comercio no sería difícil encontrarla en el principio natural de la antítesis de los productos, razón suficiente de este alejamiento. El comercio, cuya esencia consiste en el cambio, no halla esfera de acción dentro de la misma zona productora. Dotadas Grecia y España -si bien favorecida ésta- con similares condiciones climatológicas, en proporción considerable, los artículos de primera necesidad: cereales, aceite, vino y frutos, siendo en ambas naciones análogos, buscan aquellos mercados que son deficitarios y no los que tienen[51].

Sin embargo, las ulteriores relaciones hubieran podido entrar en una fase de expansión a base de colocarse en Grecia azúcar y café y otros productos coloniales, cuyo precio en ocasiones era el mismo en Barcelona y en La Habana. Igualmente podría haberse exportado sosa, almendras, corcho, pañuelos de seda, paños ligeros, mantas de Segovia, gorros rojos y medias de lana, así como licores y cables de Galicia, en tanto España importase productos agrícolas, pero nada de esto se hizo.

Quizás, el motivo de ello radique en que por aquella época todavía no había sido declarado franco el puerto de Mahón, el cual en mitad del Mediterráneo, podía haberse convertido en centro de todo el comercio de Levante, lo que produciría a España unas ventajas incalculables, pues una vez que las mercancías hubiesen sido descargadas en Grecia, podrían transportarse en los buques catalanes e incluso americanos, trigos y maderas del mar Negro, sebo, pasas de Esmirna, lana, aceite, seda, uvas de Corinto, etc., artículos que serían depositados en Mahón, donde a su vez serían recogidos por barcos franceses, holandeses o americanos, sin tener que ir a aquellos mares, dando con ello un gran impulso al comercio español[52].

[51] CRAWLEI, C.W.: (1978): "El Mediterráneo", en *El cénit del poder europeo*, vol. X de "Historia del Mundo Moderno". Ed. Ramón Sopena, Barcelona, p. 309; BRAUDEL, F.: "El Mediterráneo"...; A.M.A.E. Corresp. (Salónica), leg. 2.042: Despacho dirigido por el cónsul en Salónica al ministro de Estado, Salónica, 10 octubre, 1911; EVELPIDI, C.: (1930): *Les états Balkaniques...*, ps. 302 y sigs.

[52] GANGUTIA ELICEGUI, E.: (1987): "La memoria sobre el reino de Grecia de Sinibaldo de Mas", *Erytheia*, Revista de estudios bizantinos y neogriegos, n.° 2, C.S.I.C., Madrid, ps. 293-314.

[53] CRAWLEY, C. W.: (1978): "El Mediterráneo..., p. 308.

Ante la ausencia de material para estudiar la evolución de la balanza comercial y no queriendo romper la continuidad con el período anterior nos limitaremos a exponer algunas cifras aisladas, pero sobre todo las normativas que regirían los intercambios comerciales hasta finales de la centuria, coincidiendo a su vez no sólo con las crisis agrarias, sino también con las terribles plagas y enfermedades que azotaron a todo el Mediterráneo[53].

No olvidemos que la política arancelaria que predominó durante los reinados de Otón I e Isabel II se caracterizó por la lucha sostenida entre librecambistas y proteccionistas, resolviéndose, tras las caídas de ambos soberanos, en favor de los primeros. Con todo no faltarían iniciativas liberalizadoras antes de 1868. Sirvan de ejemplo las medidas que adoptó el gobierno de Madrid en 1861 para incentivar las precarias relaciones mercantiles con Grecia, concediendo la libre importación de la resina y el algodón por la aduana del Deva, así como la importación de carbón de piedra por el puerto de Fuenterrabía[54].

A partir de 1865 y hasta 1890 el comercio hispano-heleno atravesó una etapa muy difícil, marcada, sobre todo, por la aparición de la filoxera y por las numerosas epidemias que afectaron a gran parte de Europa, incidiendo negativamente sobre el comercio exterior, pues todos los productos quedarían sometidos a cuarentena. No obstante, hacia 1885 comenzaban a ser retiradas las sanciones impuestas a gran número de puertos mediterráneos[55]. Ello suponía un acercamiento entre España y Grecia, que culminó con la firma del tratado de comercio y navegación en París el 23 de septiembre de 1903.

Tal convenio contenía veinte artículos, los diez primeros hacen referencia a las condiciones y claúsulas bajo las cuales se había de efectuar el comercio entre los dos reinos y que nosotros no podemos dejar de recoger. Los restantes aluden a los privilegios, libertades e inmunidades del cuerpo consular hispano-heleno. Aspecto este todavía por estudiar.

El artículo I refería que habría absoluta libertad de comercio y navegación entre los dos estados.

Los súbditos de cada una de las partes contratantes tendrían en los territorios de la otra parte el mismo derecho que los nacionales a poseer toda

[54] A.M.A.E. Corresp. (Atenas), leg. 1.826: Despacho dirigido por el vicecónsul general al ministro de Asuntos Exteriores, Atenas, 9 agosto 1861. El contexto de la política comercial isabelina y la evolución de los intercambios exteriores españoles pueden verse en VILAR, J.Bta.: (1983): *El esfuerzo industrializador...*

[55] LÓPEZ OLIVAR, J.: (1944): *Repertorio diplomático español. Indice de los tratados ajustados por España (1825-1935) y otros documentos internacionales.* Fuentes del Derecho Internacional, n.° 1 C.S.I.C. Madrid, ps. 209-210.

Exmo. Señor:

Muy Señor mio: tengo la honra de participar á V. E. que segun me comunica este Señor Ministro de Negocios Extrangeros, á consecuencia de la epidemia que reina en la ciudad de Barcelona, todas las procedencias de este Puerto serán sometidas á una rigorosa cuarentena, debiendo trasladarse á sufrirla á la Isla de Delos.

Dios guarde á V. E. m.s a.s

Atenas 13 de Octubre de 1870.

Exmo. Señor:

B. L. M. de V. E.

su atento seguro servidor

Luis de la Barrera y Riera

Ministro de Estado

Madrid

LÁMINA V. *Cuarentena a las mercancías españolas procedentes de Barcelona (1870).*

Excmo. Sor.:

Muy señor mio: con esta fecha digo al Sr. Ministro de la Gobernacion lo siguiente:

"Tengo la honra de participar á V.E. que este Gobierno ha levantado por completo la cuarentena de observacion á que aun se hallaban sujetas las procedencias de España."

Dios guarde á V.E. muchos años.

Atenas 14 de Agosto de 1886.

Excmo. Sor.

B. L. M. de V.E. su mas atento y seguro servidor

Angel Ruata

Excmo. Sor.

Ministro de Estado

LÁMINA VI. *Se levanta la cuarentena a los productos de España (1886).*

clase de propiedades muebles e inmuebles, a adquirirlas y a disponer de ellas por venta, cambio, donación, testamento, etc.

En cuanto a la realización del comercio y la industria gozarían de los mismos derechos que los de la nación en cuestión y no estarían sometidos a ningún impuesto más elevado. También quedaban exentos de todo cargo oficial o municipal y de todo servicio personal.

II. Los productos agrícolas e industriales hispano-helénicos gozarían en los dos reinos de todos los beneficios y ventajas aduaneras que se concedían a otros países extranjeros por tratados o convenios de comercio. Ambos gobiernos se comprometían a no entorpecer el comercio recíproco, con ningún tipo de prohibiciones, excepto cuando se tratase de los monopolios del Estado o medidas sanitarias.

III. Quedaba terminantemente prohibido aplicar a los productos de exportación de los dos reinos, derechos más elevados que los que se venían imponiendo a los mismos artículos destinados a cualquier otra nación extranjera.

IV. Los súbditos de cada una de las dos partes estaban exentos, en los territorios y posesiones de la otra, de cualquier derecho de tránsito.

V. Todas las mercancías, cuya importación se realizase en los puertos de España o Grecia podrían ser transportadas en buques españoles y griegos indistintamente, sin que por ello estuviesen sujetos a otros o más elevados derechos de entrada, estancia y salida, que si las mismas mercancías hubiesen sido importadas por buques nacionales. También habría perfecta igualdad en lo concerniente a la exportación. Los productos que legalmente se exportasen de ambos países, pagarían bajo uno y otro pabellón los mismos derechos de exportación y gozarían de los mismos favores que se concedían a la navegación nacional en cada uno de los estados respectivos.

VI. Las sociedades anónimas y otras asociaciones comerciales, industriales y financieras que se hallaban establecidas en el territorio de una de las partes contratantes, en virtud de las leyes vigentes, podrían ejercitar en el otro Estado todos los derechos que tenían concedidos las sociedades análogas del reino más favorecido.

VII. Los súditos de una nación gozarían en el territorio de la otra, de la misma protección que los nacionales en lo referente a la propiedad de marcas de fábrica o de comercio, así como de los dibujos o modelos industriales. El derecho exclusivo de explotar un dibujo o modelo industrial no podía tener en España a favor de los helenos, ni recíprocamente, una duración mayor que la prevista por la ley del país respecto a los nacionales.

VIII. Los viajantes de comercio hispano-griegos serían tratados del mismo modo que eran los de la nación más favorecida en lo concerniente a la patente, importación y exportación.

IX. Se consideraban buques españoles o griegos todos aquellos que fueran reconocidos como tales por las leyes del reino en cuestión.

X. Por último, quedaba establecido recíprocamente que el cabotaje, tanto marítimo como fluvial, así como los diferentes tipos de pesca en aguas territoriales, estaba reservado al pabellón nacional de los estados respectivos.

Dicho Convenio fue ratificado el 14 de noviembre de 1904 en París y publicado en la Gaceta de Madrid el 25 de noviembre del mismo año[56].

Por el presente tratado quedaba establecida la plena libertad de comercio y navegación entre los dos estados. Ahora bien, medidas de este tipo no habían faltado anteriormente para impulsar las precarias relaciones mercantiles, habida cuenta el pobre papel que podían jugar dos naciones mediterráneas con iguales producciones básicas.

En definitiva, las relaciones comerciales entre España y Grecia a lo largo del período objeto de estudio presentaron cuatro etapas bien diferenciadas:

1ª. Desde el inicio de las relaciones diplomáticas -1834- hasta 1858 en que prácticamente fueron inexistentes.

2ª. Durante el trienio 1859-1861, coincidiendo el primer año con abundantes excedentes en la producción cerealística, momento en que las relaciones alcanzaron su punto culminante, para descender bruscamente en 1861, en que el total de las operaciones comerciales pasó casi desapercibido.

3ª. Entre 1862 -derrumbamiento de Otón I y suspensión de relaciones diplomáticas- y 1868 el comercio hispano-heleno entraba en una fase de estancamiento, además de quedar los productos nacionales sujetos a las cuarentenas impuestas por el gobierno de Atenas.

4ª. Durante la última década de la centuria decimonónica, ambas naciones, superadas las crisis anteriores, decidieron concertar tratados de comercio y navegación, culminando con el que firmaron en París en 1903.

A partir de ese momento las relaciones comerciales hispano-griegas entrarían en una fase de desarrollo y expansión hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial[57], en que al igual que con la marina mercante de los dos países, su posición neutral propició, hasta cierto punto, el impulso de los negocios, el comercio y la industria.

56 A.M.A.E. Política (Grecia), leg. 2.516: Despacho dirigido por el cónsul de España al ministro de Estado, Atenas,1904.

57 MORALES LEZCANO, V.: (1989): "Tres intelectuales regeneracionistas ante la guerra y la neutralidad (1914-1918)", en *Las relaciones internacionales en la España Contemporánea*, Ed. J. Vilar. Universidad de Murcia, ps. 235-243; BIELZA DE ORY, V.: (1982): "El comercio y las relaciones exteriores"..., p. 508; GRIJALBA, P.: (1919): "El Oriente comercial", *Hispania*, n.° 1, Salónica , ps. 15-16.

CONCLUSIONES

En general, las relaciones hispano-helénicas durante el primer reinado de la monarquía griega fueron cordiales y amistosas, si bien es verdad coincidieron con un período en el que ambos gobiernos tuvieron que hacer frente a numerosos problemas: España, a una guerra civil primero y a varios cambios de regímenes políticos después; Grecia, a su reconstrucción nacional.

Otro matiz adquirirían bajo la dinastía danesa, propiciadas, en parte, por las revoluciones de 1862 -derrocamiento de Otón I- y 1868 -destronamiento de Isabel II-, condicionando tales acontecimientos su política exterior, en particular la española. Conocidos son los diversos gobiernos ensayados durante el Sexenio democrático, quedando interrumpidas las relaciones diplomáticas. Unas relaciones que desde la caída de Otón I practicamente estaban paralizadas.

Respecto a las relaciones mercantiles entre España y Grecia, cabe señalar que éstas brillaron por su ausencia durante el mandato de la dinastía bávara. Ello no impide reseñar que las primeras normativas para celebrar tratados de comercio entre las dos naciones se dieran en 1838.

No más fluídas serían las ulteriores relaciones. Es decir, que el comercio hispano-griego fue muy precario y en ocasiones inexistente. Otra cuestión es la del papel de los transportistas helenos en el tráfico de España con Rusia y Turquía, asunto este todavía por estudiar.

En suma, poco de importante sucede en el marco de las relaciones diplomáticas y comerciales entre ambos países en el período reseñado, lo que hasta cierto punto resulta lógico, habida cuenta la automarginación de España en la cuestión balcánica, aparte de carecer de intereses políticos y mercantiles específicos en la zona.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

A.M.A.E.: Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid)
A.H.N.: Archivo Histórico Nacional (Madrid).
C.S.I.C.: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid).
leg.: legajo.

MATILDE MORCILLO ROSILLO

Universidad de Castilla-La Mancha

FORMAS DE ESPARCIMIENTO EN GRECIA DURANTE EL PERIODO DE ENTREGUERRAS

El tema es muy general y amplio*. En lo que sigue me limitaré a examinar algunas formas de diversion más representativas, dentro del marco de las profundas mutaciones que suceden en este período en Grecia e intentaré explorar su relación con las nuevas fuerzas sociales que aparecieron en el país.

Antes de comenzar hay que llamar la atención sobre algunos rasgos principales de la evolución cultural de Grecia, y presentar un breve recorrido sobre los acontecimientos más significativos de la historia contemporánea griega que también están ligados a lo que sigue.

En toda la vida moderna y contemporánea de Grecia se observa una alternancia de etapas y de características que se podrían considerar dentro de un espíritu de occidentalismo y otras que se sitúan dentro de un marco orientalista en las costumbres de la sociedad, en la producción artística y literaria, incluso en la ideología, que corresponde a dos tipos de identidad nacional que se forma en el país (y que se mantiene hasta hoy en día), un país que vive y crece en la encrucijada entre Occidente y Medio Oriente. A pesar de que desde el período entre las dos guerras los límites de cada corriente o tendencia son menos claros, es posible distinguir unos momentos en que ocurre esta alteración. Además puede observarse, por un lado, un choque con formas más antiguas de pensamiento y de actuación social, y por otro, una cierta correspondencia entre las corrientes y las distintas clases sociales, aunque esta correspondencia tampoco es directa puesto que la sociedad exhibía una fluidez extraordinaria en cuanto a su estructura social, económica y politica, acentuada por la aparición ya de los fenóme-

* Una primera versión de este trabajo fue presentada como comunicación en las Jornadas Griegas organizadas por la Faculdad de Letras de la Universidad de Granada en mayo de 1991. Quisiera agradecer a la estimada amiga Encarnita Morfakidis quien tuvo la paciencia de leer y revisar mi texto original redactado en español y al Profesor del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y querido amigo, Pedro Bádenas, por su ayuda con el texto final.

nos de masas. Con estas características debe vincularse también la cuestión de la tolerancia social.

Durante este período, Grecia está embarcada en un rápido desarrollo, marcado por un proceso acelerado de industrialización que tiene lugar dentro del marco de su modernización y que se basa en el modelo del desarrollo de los países europeos. Junto a los campesinos (la mayoría) también se opera un crecimiento espectacular del sector terciario. Las ciudades crecen y aunque aparece una clase obrera, su dimensión y su conciencia son todavia débiles y las capas medias urbanizadas (empleados del estado, funcionarios, profesionales, pequeños comerciantes y empresarios) la sobrepasan en cuanto a su influencia social, cultural y política.

Se trata además de un período, de expansión territorial: Grecia, por haber luchado junto a las Potencias Occidentales durante la Gran Guerra, se anexionó toda la región septentrional del país, las provincias de Macedonia y de Tracia, así como las Islas del Egeo Oriental. Al comienzo del período, es decir, poco después de finalizar la primera guerra mundial, hasta el año 1922, el país había logrado su gran proyecto irredentista, con el control provisional de la región de Esmirna en Asia Menor (la costa occidental de Turquía). Sin embargo, éste será un sueño que desaparecerá rápidamente bajo la presión del nacionalismo "neoturco". Desde entonces el "helenismo", renunciando a la *Megali Idea* (Gran Ideal), se identificará con el estado griego y buscará una nueva identidad mas bien occidental dentro de sus fronteras. Sobre el plano político, el período está también marcado por una gran inestabilidad y por repetidas intervenciones del ejército. A pesar de que el cisma (*dijasmós*) entre venizelistas-republicanos y constantinistas monárquicos tuvo su apogeo entre los años 1916 y 1920, durante todo el período que se examina aquí, los signos de la profunda escision que dividió al país en dos no desaparecerán, volviéndose a producir una recaída en los años treinta.

Con el desastre de Asia Menor y la derrota de las fuerzas armadas griegas por Turquia, llegaron a Grecia millón y medio de refugiados y con ellos penetraron nuevos modelos culturales que encontraron su expresión en todos los aspectos de la vida cotidiana, desde la cocina y las costumbres de la mesa hasta las formas de esparcimiento popular —canción, danza, teatro, musica, etc...[1]—. Los numerosos instrumentistas y cantantes reorientaron en cierto modo el esparcimiento popular y divulgaron instrumentos nuevos,

[1] Aunque no siempre en la forma que comunmente llegó a estar asociada con los refugiados. Por ejemplo, los recién llegados al principio no tocaban el busuki, ni tampoco cantaban el rebético, sino sus propias canciones de Asia Menor.

como por ejemplo el *santuri*.[2]. A todo ello se añadió más tarde, con posterioridad a 1925, ya en los años treinta, el canto rebético como forma de expresión de los marginados y que existía ya en Grecia con anterioridad. Con el influjo de los refugiados y la miseria social de las clases obreras adquirió una dimensión más amplia.[3] Los atenienses visitaban los barrios marginales poblados por los refugiados para escuchar sus canciones y ver cómo se divertían los τουρκόσποροι ("semillas turcas"), en pequeñas tabernas sin luz eléctrica, mientras tomaban vino y tapas preparadas a la manera de Esmirna. Con el tiempo los atenienses imitarían estos hábitos.

La derrota y éxodo que tuvo lugar en 1922, no impidió, sin embargo, que el país se abriera más a Europa y recibiese su influencia en varias formas. La penetración económica de tipo capitalista tuvo analogías en el plano cultural. Los empréstitos extranjeros, la importación de tecnología, la creación de un nuevo tipo de grandes empresas, el peso y predominio de grupos internacionales, junto con el fomento de las grandes obras públicas de infraestructura provocaron nuevas demandas. Funcionarios griegos, empresarios, expertos y técnicos empezaron a viajar con más frecuencia por otros países europeos. La élite seguía educando a sus hijos en Francia o en Alemania. Al mismo tiempo, se establecieron en Grecia instituciones culturales poderosas pertenecientes a las grandes potencias europeas, como el British Council, la Alliance Française, el Goethe Institut o la Casa d'Italia.

El esparcimiento, conforme a este desarrollo social, ya desde finales del siglo XIX, superaba los límites de la familia y del pueblo (aldea), y perdía su función principal, que era el mantenimiento de la cohesión de la identidad colectiva, y pasó a depender de las reglas comerciales capitalistas. Se compraba en lugares especiales fuera del hogar, según las preferencias de los clientes, su clase social y su origen. No obstante, ya después de la primera guerra mundial, las capas medias, recién formadas en las ciudades, (desde finales del siglo XIX) y principalmente en Atenas, mantenían aún sus raíces campesinas, mientras que los refugiados de 1922, aunque se establecieron en el campo, no olvidaron su vida anterior, más cosmopolita más urbana que la de sus vecinos autóctonos. La élite también evolucionó, una "nueva generación", en expresión de los autores contemporáneos, alcanzó el poder político y ostentaba el poder económico, mientras las antiguas grandes familias perdían poco a poco su influencia. En el terreno del urbanismo y la arquitectura, los grandes edificios de gusto barroco y neoclásico, típicos del próspero helenismo de la diáspora, contrastaban con las casas

[2] Cf. Γ. Βεϊνόγλου, *Σμυρνεϊκά Τραγούδια.*, Atenas (s.a.).

[3] Cf. Δ. Λιάτσος, *Οι Πρόσφυγες της Μικράς Ασίας και το Ρεμπέτικο Τραγούδι*, Pireo, 1982

menos pretenciosas de la nueva pequeña burguesía, así como con las calles estrechas y tenderetes de los tradicionales mercados populares. Poco a poco, el modelo que se impuso fue el diseño repetido de bloques de apartamentos minúsculos, inspirados por la corriente de la Bauhaus, más apropriados para la sociedad de masas que emergía. Este modelo se traslada gradualmente de la capital hacia la periferia. Atenas empezaba a ofrecer a los visitantes —extranjeros y griegos— la imagen de una ciudad moderna con servicios para los forasteros, con redes de comunicación, bancos, lugares de diversión y otros polos de atracción, una miniatura de Europa que finalmente llegó a atraer desde aquel momento oleadas sucesivas de inmigrantes del interior. No obstante, en esta misma ciudad, seguía habiendo muy pocas bibliotecas (nueve antes de 1940), raras las exposiciones de arte y la música, casi inexistente.

La fluidez en el plano socio-económico se refleja también en el nivel cultural. Junto al repliegue nacional se produjo una afirmacion del poder de la capital, Atenas, cuyas costumbres y hábitos iban a marcar la mentalidad y el modo de vivir de todo el país. La dinámica del proceso se reflejaría en la alteracion de los modelos populares, desde formas y percepciones colectivas, hacia alternativas de cultura urbana y en una producción masiva de cultura de masas (discos, cine, publicidad etc.)[4]. El arte dramático quedó en cambio rezagado. Los escritores preferían temas neutros y conocidos evitando tomar posición frente a acontecimientos trágicos y los problemas conyunturales[5].

En cuanto a las formas de esparcimiento, concurren en este ambiente fluido, formas occidentalistas y formas orientalistas, como por ejemplo la música occidental, preferida principalmente por la clase media, un género muy apreciado fue el llamado *comidilio* (κωμειδύλλιο), mezcla de comedia e idilio- y la opereta, así como la música oriental popular. Hubo un momento en que el *café amán* [6] coincidió con el *café chantant*. El primero nadaba en una atmosfera oriental, exótica, llena de voluptuosidad y misterio, mientras que el segundo imitaba las formas parisinas de distracción ligera. En el *café chantant* se presentaban nuevos valores de emancipación social,

[4] Cf. R. Williams (1981), p.227-228 "...the real dynamics of the socio-cultural process are most evident in the transformations of "popular", which moved not only along a trajectory from late forms of "folk" culture to new and partly self-organising forms of urban popular culture, but also along a trajectory of extended - and finally massively extended - production of "popular" culture by the bourgeois market and by state educational and political systems". Un análisis general del problema de cultura necesitaria otro tipo de trabajo. Sin embargo, nos parece que la tesis de este escritor ayudan a la comprensión de la realidad cultural griega.

[5] Cf. Τ. Γραμματάς (1991)

[6] Cf. Θ. Χατζηπαντατζής (1986)

incluso en el plano sexual. Para un país en vías de desarrollo, todo esto parecía no sólo muy peligroso sino inmoral y encontraba el rechazo de mucha gente hasta el punto de llegar a prohibirse la entrada a las mujeres en estos locales. Se trataba de un choque entre tradición y modernidad que sucedía antes de que ésta dominara en el panorama cultural griego.

Por el contrario, el *café amán* tenía sus raíces en las comunidades locales y atraía con su música folklórica popular tanto a familias enteras de pequeños burgueses e intelectuales que encontraban nuevos estímulos para la inspiracion (por ejemplo Palamás), como a auténticos burgueses. Los grupos artisticos estaban integrados por artistas ambulantes, venidos de Oriente, de Esmirna o de Constantinopla. Sus repertorios no tenían nada que ver con la cancion "rebética" que dominaría posteriormente la distraccion popular, hacia mediados de los años treinta, provocando un choque enorme con esta música oriental inocente y auténtica. Según testimonios de artistas de esta época, dentro de la clientela se incluía gente con influencia y dinero, industriales, negociantes, pero también actores[7], familias con sus hijos, ricos y pobres. Toda la escala social del país pasaba por estos lugares para escuchar su música, tomar tapas y beber *uso* o cerveza. La estratificación social todavía no era muy rígida y los modelos culturales se dejan influir mucho por la vida campesina y el helenismo de la diáspora. Con el tiempo el *café amán* será sustituido en los años treinta por lugares donde se cantan canciones rebéticas que contaban la dura vida de los refugiados y más tarde de los marginados de la sociedad[8].

Con el declive del *café amán*, la diversión, y el arte popular que también estaba relacionado estrechamente con Oriente y el helenismo del exterior, llegó el teatro de sombras de origen turco, el *karagöz* (*caraguiós*), introducido primeramente por actores y compañías de Constantinopla. La división dentro del cuerpo social no era aún completa; así durante la noche, cuando comenzaba la representacion se podía ver a gentes de toda la ciudad riendo con las trampas del prudente, pobre, aunque generoso y al mismo tiempo ingenioso *karagöz* que buscaba defraudar al visir (representación del poder estatal), y comunicaba con una gran cantidad de estereotipos del mundo griego. El público de Atenas veía reflejada sin duda su propia existencia en los personajes del *karagöz* y su *troupe*, deleitándose con sus cantos albaneses, turcos, rumeliotas y judios. Hasta fines de los años treinta el *karagöz*, (con su mezcla heterogénea de elementos de la pintura popular postbizantina, de la música monofónica característica del

7 Cf. Ρ. Σκενάζου (1982)
8 Cf. Δ. Λιάτσος (1982)

Mediterráneo Oriental, y el repertorio de los teatros populares) es la mejor ilustración de la tradición artística popular. Sin embargo, después de 1916, el *karagöz* empezó a atraer a mucho público y se trasladó también a barrios más prestigiosos en el centro, como el de Dexameni, cerca de Colonaki, abandonando su ubicación popular casi permanente, en el barrio del Teseion, y comenzó a atraer a intelectuales y a la gente bien de los salones burgueses[9]. Aquí podemos ver pues otro indicio de la coexistencia y de la permeabilidad cultural de la sociedad griega así como de la fluidez de la estructura social.

Estos ejemplos del carácter interclasista del esparcimiento popular han sido interpretados como expresión de la alianza de clases[10] y de la pretensión irredentista griega, y yo añadiría, de un espíritu de impregnación cultural que existía en todas las comunidades griegas ahora trasladadass principalmente a Atenas y otras grandes ciudades y asimilada en nuevos géneros[11].

Con la desaparición del irredentismo, la búsqueda de la nueva identidad del país se orientó hacia formas más europeas, al mismo tiempo que se rompía este carácter interclasista. Apareció entonces más claramente, por un lado, un tipo de atracción popular, el *karagöz*, la cancion popular, y de otro, formas más influídas por los modelos europeos como el teatro francés ligero, la opereta, la revista musical o *epiceórisi* (επιθεώρηση), la música clásica[12]. Con el tiempo la revista marcaría un hito en el ambiente cultural urbano.

La *epiceórisi* empezó como imitacion y combinacion de un género de teatro griego en prosa con música europea, del *comidilio*, antes señalado, y de la zarzuela española, especialmente influencia tuvo la conocida zarzuela de ambiente madrileño *La Gran Via* [13]. Al contrario de lo que sucedía hasta entonces en muchos otros espectáculos, la revista desde el prin-

9 Cf. Θ. Χατζηπαντατζής, *Ο Καραγκιόζης*.

10 Precisamente también por Θ. Χατζηπαντατζής (1986) p.94.

11 El historiador Paparrigópulos, en el siglo pasado, por ejemplo, hablaba de la μεταλαμπαδεύση (transferencia) de la cultura griega en el oriente y este espiritu todavia estaba vivo en los nuevos proyectos de la *Megali Idea*.

12 Algo parecido tuvo lugar a finales del siglo pasado, en los años 1890, cuando el genero teatral "comidilio" integró elementos de la tradición francesa del género *vaudeville* y otros, griegos, de género dramático. Cf.Θ. Χατζηπαντατζής, (1981). Sobre las influencias europeas cf. también Γ. Σιδέρης, *Το Αρχαίο θέατρο*.

13 Muchos de los elementos que se presentan en este articulo sobre la revista musical griega, proceden de los trabajos de Θ. Χατζηπαντατζής (1977). También, un periodista, Γιάννης Καιροφύλος, trata en sus libros (v. bibliografía) varios aspectos de la vida de la capital, incluídas las formas de esparcimiento.

cipio estuvo impregnada por la profesionalidad[14] y también por el afán de lucro, pues la cartelera de montajes a veces muy costosos se renovaba continuamente. La revista encontró el apoyo incondicional de amplias capas sociales que aspiraban por un rato a ser burgueses euoropeizados. Al teatro de variedades acudían tanto quienes votaban al Partido Liberal, es decir a Veniselos, como los monárquiocos más acérrimos. Este público es el que hizo que actrices como Kiveli y Marica Cotópuli, llegaran a ser verdaderas "business women" de la época representando obras extranjeras con una frecuencia asombrosa (un montaje por semana) y con presupuestos altísimos. El nuevo valor de la competitividad conquistó el teatro y proliferaron todo tipo de compañías de espectáculos. El auge de esta febril actividad artística tuvo lugar entre 1907 y 1922 y consolidó en Grecia al espectáculo teatral-musical como forma puramente europea. Al mismo tiempo introdujo una cierta tendencia a adaptar estereotipos griegos que el público pudiera aceptar con facilidad. Hay que señalar que hasta entonces, el público se habia mostrado ávido de comedias, farsas y piezas dramáticas del repertorio del teatro ligero europeo que se traducian al griego, principalmente del francés o del italiano, y que suscitaban una crítica feroz por parte de muchos intelectuales. El escritor Pavlos Nirvanas, por ejemplo, se refería a ese tipo de teatro como una fuente de prostitución y de corrupcion del verdadero arte. Esta xenofobia obligaba a que los autores griegos adaptasen sus piezas al modelo europeo presentando así, por supuesto, las costumbres de la burguesía francesa ofreciendo nuevos modelos de vida y de comportamiento para estas capas neoburguesas griegas. Sin embargo, la influencia del arte dramático antiguo estaba también presente y se usaba como vehículo de las tendencias modernas. Desde 1920, las dos actrices ya mencionadas, Kiveli y Marica Cotópuli, representaban también tragedia, alineándose al mismo tiempo con el movimiento demoticista, mientras que Aristófanes inspiraba a la revista.[15] Incluso obras patrióticas como el *Vaptisticós*, una opereta, se apropiaron de libretos franceses adaptándolos a las demandas del público griego. Con frecuencia la música de la *epiceórisi* venía del mundo de los *cafés chantans* [16], a la vez que se empezaba a imitar al teatro de varieda-

[14] El profesionalismo empezó primero por los autores que en ese momento dominaban el género del *comidilio* , en los años '90 y más tarde con los actores que empleaba la Νέα Σκήνη (Nueva Escena) del empresario C. Jristomanos. cf. Σιδέρης (1981) p. 429. En la revista griega un elemento constante es el recurso a la comedia aristofanesca.

[15] Por ejemplo, en las *Panateneas* , de 1915, el movimiento de liberación feminista se reflejaba en un número inspirado en la *Lisistrata*. Las reivindicaciones modernas se identificaban así con la antigua democracia griega.

[16] Cf. Θ. Χατζηπανατζής (1977). se refiere al compositor Σακελλαρίδης que por la noche copiaba la música para adaptarla al teatro, p. 107

des con la introducción de una serie de diferentes *sketches* o números sin relación entre sí. Este nuevo género teatral se convirtió en un poderoso instrumento ideológico pues conquistó tanto la afición del público burgués, como la del popular y de clase media. Seguía de cerca la vida cotidiana, la opinión pública y la actualidad en general y a veces llegó a provocar serios altercados entre partidarios de cada uno de los dos bloques politicos de la época, por ejemplo, durante los años 1917-20 y más tarde en los años treinta cuando resurgió el *Dijasmós*. En general, evitaba los análisis políticos limitándose a la sátira superficial, no exenta de demagogia, de las personalidades políticas en liza. Otras veces se transformaba en una especie de noticiario cuando se presentaban noticias, por ejemplo, durante la Gran Guerra. Al presentar la realidad, inducía a la afición por el periodismo y la actualidad, transmitía una atmósfera cosmopolita, introducía nuevas costumbres y cambiaba, en suma, la moralidad con los nuevos modelos de comportamiento que, mediante el entretenimiento, ponía al alcance del público. El noventa por ciento de los teatros llegaron a represtar espectáculos de *epiceórisi*. Es importante señalar que con la revista, el teatro dejó de ser forma de entretenimiento reducida para unos pocos y se abrió al gran público inaugurando una comunicación directa con el espectador, como indican los detalles de algunas representaciones cuando el público coreaba a los actores o les tiraba huevos y hortalizas. Este género forjó a la vez, por lo menos durante su período de mayor aceptación, modelos de comportamiento griego que no fueron simplemente copias de los europeos. Estos modelos procedían principalmente de la capital y pasaban luego a provincias, transfiriendo pautas de comportamiento urbano al resto del país, así como la percepción de la realidad que se tenía en la ciudad, se contribuía por tanto a un proceso de progresivo dominio del campo por parte de la capital, que en aquella época se encontraba en su apogeo en lo que se refiere a peso de la Administración y del poder económico (industrial, financiero y comercial). Paulatinamente, el teatro musical fue derivando hacia un tipo de esparcimiento escapista, imitando más a las revistas francesas, en las que la trama desaparecía junto con los estereotipos griegos y el diálogo, mientras que aumentaban los efectos fantásticos, como por ejemplo presentar en el escenario el fondo del mar, un planeta desconocido, París, el Olimpo con los dioses de la antigüedad y todo tipo de efectos grandilocuentes.

En cuanto a la temática, ya se ha señalado que aparecía gran cantidad de elementos genuinamente griegos, principalmente el recurso de poner en escena las andanzas de un paleto o de un provinciano en Atenas, lo cual ofrecía la oportunidad de ridiculizar todo, desde los políticos hasta la economía etc. A comienzos de la vida de la *epiceórisi* y al hilo de los acontecimientos nacionales e internacionales se solía sublimar, por un lado, el

heroismo de los soldados griegos y, por otro se ridiculizaban los comportamientos de los enemigos exteriores de Grecia, alemanes, búlgaros, turcos. El énfasis que se ponía en esta dimensión de la vida nacional servía para evitar los temas difíciles y peligrosos de la división política entre los principales partidos políticos nacionales. Este patriotismo continuaba una larga tradición que venía del siglo pasado y que junto con el teatro musical pudo unir los temas de la antigüedad con los de la grandeza bizantina, los éxitos de la revolución y el Gran Ideal (*Megali Idea*) del siglo XX. Cuanto más negaban los acontecimientos la nostalgia por el pasado histórico, más grandiosa llegaba a ser su representacion en el escenario con recreaciones de la historia griega. Por ejemplo, la figura del rey Constantino se consideró, en 1916, como una vuelta del "emperador de mármol" bizantino, es decir, de Constantino XII, el ultimo emperador de Constantinopla; en una *epiceórisi* de 1921 la aviación griega —hay que precisar que en 1921 las fuerzas armadas griegas no tenían ningún avión— efectuaba con éxito un ataque aéreo contra Constantinopla y una mujer-piloto reconquistaba así la ciudad. Con el tiempo, desde luego después de 1923, el patriotismo fue sustituido por temas más reales.

Como consecuencia de la primera guerra mundial se produjo una liberalización de las costumbres que llevó rápidamente a la aparición del erotismo en el teatro, con el consiguiente uso del lenguaje obsceno, las faldas cortas, el mostrar las piernas sin medias, etc. A finales de los años veinte, el erotismo sería el motivo central, si no único, de la *epiceórisi*, induciendo al público al sueño erótico[17].

Sin embargo, el valor supremo fue el modernismo. El público aprovechando la estrecha relación entre periodismo y arte, veía en la escena lo que no tenía en su vida real, pero a lo cual aspiraba, es decir, máquinas modernas: teléfonos, aviones, coches, cine, incluso submarinos (p.e. en la *epiceórisi* "*Panacinea*" 1915-1916), aparecían pilotos, cantantes vienesas, mujeres emancipadas (sin medias y fumando). Seguían la última moda en vestidos, en bailes, en deportes. Sobre todo la *epiceórisi* desplazó a la música popular. Solamente después de su declive, y con el flujo de los refugiados, la canción popular llamada *rebética* se presentaría como la resurrección del arte orientalista en la sociedad griega. Otro valor que vino con la *epiceórisi* fue el comercial, que provocó una actitud crítica muy hostil por parte de los intelectuales. La *epiceórisi* , aunque comenzó a perder su dinamismo después del desastre de Asia Menor, siguió dominando las formas de diversión hasta finales de los años treinta. El vigor de este nuevo género fue tan

[17] Hay que señalar que en esta misma época y al cabo de batallas feroces entre los "emancipados" y las autoridades gubernamentales se autorizaron los baños mixtos en la playa.

poderoso que los grupos más conservadores de la sociedad griega, por ejemplo la iglesia ortodoxa, respondieron con vehemencia prohibiendo que los fieles fuesen al teatro.

La *epiceórisi*, con los abundantes beneficios que ofreció a sus promotores permitió una acelerada diversificación de los productos de esparcimiento así como la invasión de los valores económicos en el mundo cultural. Los actores (más bien actrices como Marica Cotópouli) forman empresas[18]. Hacia mediados de los años treinta, el esparcimiento, por lo menos teatral, parece estar en camino convertirse en el "big business". En 1937, mientras que la Cotópouli convertía su antiguo teatro en cine con empréstitos del Banco Nacional de Grecia, inauguraba un nuevo y grandioso local en pleno centro de la capital. El hecho fue considerado por la prensa de la época como el foco del movimiento cultural del momento. El nuevo teatro, situado en un recién construido edificio de estilo americano en la avenida Panepistimíu, fue descrito como "el primer centro sistemático de espectáculos de Atenas"[19]. Tenía modernos medios mecanizados, un escenario giratorio, posibilidad de producir numerosos efectos especiales y tenía una capacidad para casi un millar de espectadores.

Casi al mismo tiempo en que surgía la *epiceórisi* apareció también el cine, otra forma de entretenimiento masiva que atraía al gran público y recibía las críticas feroces de algunos intelectuales. El mundo del teatro acusó la competencia que representaba el nuevo espectáculo del cinematógrafo, hasta el punto de que la *epiceórisi* muchas veces tuvo que integrarse en las salas cinematográficas dentro de su programación para poder sobrevivir[20].

El cine, más que la revista, estuvo influido por los nuevos valores que venían de Europa[21]. Primeramente por causa de su propia tecnología, aunque también por el hecho de que la mayoría de las películas proyectadas venían de Europa, y también la música que las acompañaba era europea[22].

[18] Marica Cotópouli fue ayudada en su carrera empresarial por su marido, G. Jelmi, empresario originario de Egipto, que poseía contactos importantes con banqueros y políticos.

[19] Diario *Cacimerini* 2.2.1937. Lo que se destacaba era su carácter polivalente, puesto que combinaba un teatro, un cine para adultos y otro cine para niños en los distintas plantas del edificio.

[20] En la literatura especializada, cf. p.e.Χατζηπαντατζής o.c., este proceso se interpreta como muestra de vitalidad de la *epiceórisi* más que como resultado de la rivalidad con la cultura de masas. Sin embargo, la consideración del desarrollo del arte cinematográfico en Grecia y lo nuevos factores económicos parecen apoyar la tesis contraria.

[21] El examen exhaustivo de esta forma de diversion queda fuera del ámbito de este artículo. La bibliografía griega es reducida, para las características generales Μητρόπουλος (1968).

[22] Entre 1911 y 1915 había en Atenas tres salas de proyección con capacidad para dos mil espectadores, orquesta y piano. Los técnicos solían ser extranjeros, húngaros, italianos, incluso noruegos.

A las escasas películas propiamente griegas, acudía el público por curiosidad. La producción griega no aparecería hasta mucho más tarde, y fue de bajo nivel artístico; se limitaba principalmente a documentales o adaptaciones de operetas. En el período que nos interesa aquí el cine empezaba a conquistar al gran publico que, sin embargo, permanecía también fiel a la *epiceórisi*, al *karagöz*, o al teatro de variedades adaptándose obras de "*boulevard* internacional". El progreso del cine en los años veinte se refleja en el numero de salas. Así, a las tres salas que había en Atenas entre 1915 y 1920, se añadieron otras dos; quince años más tarde, en 1936, el número inicial se habia duplicado,[23] asegurándose la posibilidad de disfrutar del nuevo arte a 12.500 espectadores. Por otro lado, a los empresarios se les ofrecían pingües beneficios, alcanzándose hasta los 3.000.000 de dracmas al año[24].

Para terminar, debemos subrayar la gran influencia que tuvo el teatro musical como nueva forma de entretenimiento en la vida y la mentalidad de los griegos, más que como medio de diversión o forma de escapar de la realidad. Este nuevo género de teatro fue asimismo un medio ideológico vigoroso que encontró toda su fuerza en manos de empresarios con ambiciones. Junto al teatro musical, se desarrollaron otras formas de arte, originadas también fuera de Grecia pero que rápidamente se asimilaron en la cultura local.

Finalmente, el período entre las dos guerras mundiales ofreció la coyuntura apropriada para que varias formas de cultura, tanto importadas como autóctonas, orientales y occidentales se concurrieran y llegaran a mezclarse, preparando a la sociedad griega para una ósmosis social y cultural que tuvo una forma plenamente articulada en el período de postguerra.

MARGARITA DRITSAS

Dervenion, 43
GR-106 81 Atenas

[23] Existian ya once salas, sin contar los cines de verano y algunos muy populares. Datos procedentes de un estudio del Banco Nacional de Grecia sobre la conversión del antiguo teatro Cotópuli en cine, en 1936. Banco Nacional de Grecia, Archivo Histórico, serie XXXIV, ficha 0-0032.

[24] Renta calculada por el Banco Nacional para un cine céntrico de carácter semipopular, especializado en peliculas de aventuras, BNG AH, XXXIV, 0-0032.

BIBLIOGRAFÍA

Γ. Βεϊνόγλου, *Σμυρνεϊκά Τραγούδια*, Atenas (s.a.).
Τ. Γραμματάς "Αστικός Μετασχηματισμός και Θεατρική Δημιουργία" *Β' Συμπόσιο Ιστορίας Θεάτρου*, Atenas 26-27.4.1991.
Ρ. Εσκενάζυ *Αυτά που Θυμάμαι*. Atenas 1982.
Ι. Καιροφύλας *Οι Αθηναίοι*, Atenas (s.a).
— *Η Αθηναϊκή Αποκριά*, Atenas 1991.
Δ. Λιάτσος *Οι Πρόσφυγες της Μικράς Ασίας και το Ρεμπέτικο Τραγούδι*, Pireo 1982.
A. Mitropoulos *Découverte du Cinéma Grec*, Cinéma Club, Seghers 1968.
Γ. Σιδερης *Το Αρχαίο Θέατρο στη Νέα Ελληνική Σκηνή 1817-1932*, Atenas 1976.
R. Willimas *Culture*, Glasgow 1981.
Θ. Χατζηπαντατζής *Η Αθηναϊκή Επιθεώρηση*, Atenas 1977.
— *Το Κωμειδύλλιο*, Atenas 1981.
— *Ο Καραγκιόζης*, Atenas 1981.
— *Της Ασιάτιδος Μούσης Ερασταί*, Atenas 1986.
Banco Nacional de Grecia, Archivo Histórico, Serie XXXIV "Crédito Industrial". Estudios.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE COSTANTINOS URANIS[1]

«Viajar a España,
es como volver a tiempos pasados».
K. Uranis[2]

"Nació en Constantinopla en 1890, -su familia era de Leonidio en Arcadia,- y cursó sus estudios de secundaria en el Colegio Americano Robert College. Después los completó en Suiza, en Bélgica y en París. Viajó muchísimo y su trabajo era el periodismo. Se casó dos veces: en 1918 con la portuguesa Manuela Santiago y en 1930 con Eleni Negroponti. Su primer matrimonio le dio una hija: la actual señora M.-A. Wild. Publicó las colecciones poéticas *Como sueños*, *Spleen* y *Nostalgias*, el estudio crítico *C. Baudelaire*, *Ajileas Parasjos*, una biografía, y los libros de viajes *Sol y Sombra*, *Caminos azules*, *Viajes a Grecia*, y *Sinaí, la montaña por la que caminó Dios*. Murió en el sanatorio Papanicolau de Melissa (en Penteli), el 12 de Julio de 1953."[3]

Costas Uranis está profundamente vinculado a la península Ibérica, a la que dedica buena parte de su producción literaria, tanto en el campo de la poesía como el de la prosa. Precisamente en esta última, fuertemente marcada por el género de la literatura de viajes, dedica su *Sol y Sombra* al tema de España, que es sin duda una de sus obras más laureada por la crítica de su tiempo, y que actualmente está considerada, junto con la *España* de Cazantzakis, como la mejor muestra de este género en la literatura neohelénica.

1 Este artículo es un avance de nuestra investigación sobre la obra de Costas Uranis referente a España y Portugal, que ha sido posible gracias a la beca que nos ha concedido la Fundación Costas y Eleni Uranis de la Academia de Atenas, a la que desde aquí deseamos expresar nuestro agradecimiento.

2 K. Uranis, *Sol y Sombra*, Atenas, 1934, p. 9.

3 *Nea Estía*, 1-11-1953, p. 1627.

En el presente artículo nos referiremos a cuestiones bibliográficas relacionadas con la obra de C. Uranis. Sin embargo, creímos conveniente comenzar con esta breve reseña biográfica, publicada en 1953 al final del tomo homenaje dedicado a K. Uranis en la revista *Nea Estía*, ya que las noticias que tenemos en España sobre este autor son bastante pobres.

El 7 de Abril de 1934, su amigo D. Miguel de Unamuno publicó en el periódico *Ahora* de Madrid un artículo en el que hace una reseña crítica de *Sol y Sombra*.

En 1966, J. Alsina y C. Miralles mencionan al autor como poeta con las siguientes palabras:

> "Melancólica es asimismo la poesía de Costas Uranis (1980-1953) cuyo libro de poemas *Nostalgia* (1920) nos ofrece la imagen de un poeta intimista, de tonos crepusculares que muchas veces culminan en el llanto o la oración."[4]

Desde entonces, tenemos que esperar al año 1978, para ver la breve reseña biográfica que hace José Ruiz Luque sobre nuestro autor en la *Enciclopedia Universal Espasa-Calpe*:

> "Costas Uranis (Constantinopla, 1890-Atenas, 1953) era, a la vez, periodista y poeta de inspiración nostálgica y romántica: *Spleen, Nostalgias, Canciones*. También escribió impresiones viajeras, como *España, sol y sombra* y *Rutas azules*, pero, al contrario de *España*, de Cazantzakis, donde se estudia el problema de la guerra civil o se profundiza sobre el carácter de los españoles, en Uranis los viajes son más bien una evasión de su vida, y en su libro se describe una España romántica más preconcebida en lecturas de otros autores que vista y sentida por el escritor. Su estilo es fluido y colorista y su exposición interesante y pintoresca.[5]

En 1989, Román Bermejo López-Muñiz nos ofrece un artículo en la revista *Erytheia*[6] que versa sobre el tema de su principal libro en prosa, *Sol y Sombra*. Bermejo más que analizar esta obra lo que hace es intentar reivindicar la mala posición en que queda Castilla en la misma:

> "... así que nos costaría mucho disentir de la opinión de Unamuno de que Uranis era un autor "agudo y poético" pero no muy bien informado;

[4] J. ALSINA y C. MIRALLES, *La literatura griega medieval y moderna*, Barcelona, 1966, p.179.

[5] JOSÉ RUIZ LUQUE, *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, Espasa Calpe. Suplemento 1971-1972, p. 956.

[6] ROMÁN BERMEJO LÓPEZ-MUÑIZ, "Castilla en el *Sol y Sombra* de Costas Uranis", *Erytheia*, 10.1 (1989), pp. 173-176.

aunque lo que le informa peor no son los "guías españoles no siempre seguros", sino su propia imaginación."[7]

No pretendemos aquí ni mucho menos criticar el juicio que tiene Bermejo sobre esta parte de la obra de Uranis, pero no olvidemos que se trata de literatura de viajes, y que, por ser literatura, la ficción literaria explica el que posiblemente la Castilla que refleja Uranis en su obra no fuera un fiel reflejo de la realidad. *Sol y Sombra* está construido sobre una estructura dualista, Andalucía y Castilla. Como aclararemos más abajo, el libro es una estudiada selección de artículos que Uranis publicó en periódicos griegos en el año 1931. El título ya nos marca la estructura; nos va a presentar algunos lugares de España, sus gentes, costumbres, bellezas, pero desde la dualidad del "sol" de Andalucía y la "sombra" castellana. Esta "división simplificadora"[8] debemos mejor entenderla como división personalizada. Pero no creemos que la referencia de "sombra" a Castilla sea en sentido negativo, sino que ésta provoca en Uranis otro tipo de sentimientos muy diferentes a los de Andalucía.

Mosjos Morfakidis y Andrés Pociña[9] nos ofrecen otra faceta literaria de Uranis y tal vez la más conocida, la de poeta; se trata de una magistral traducción, a la magia de la lengua gallega, de tres poemas de Uranis, representativos de su más marcado carácter, el de viajero.

Y por último, en la obra de Linos Politis, recientemente traducida al Español por Goyita Núñez[10], los datos que se nos proporcionan sobre Uranis son más bien sucintos por el carácter compilador de la misma:

> "Es análogo el clima intelectual en Costas Uranis (Κόστας Οὐράνης) (1890-1953), que influyó mucho en sus contemporáneos y en los más jóvenes (la generación denominada de 1920) con su única colección, *Nostalgias* (Νοσταλγίες) (1920). Había publicado anteriormente dos colecciones, y una tercera con el título *Viajes al extranjero* (Ἀποδημίες) no vio la luz hasta después de su muerte. Los títulos son característicos: Uranis busca en los viajes y en la huida la liberación del tedio diario y falta de fe -*"spleen"*- es una palabra a la que recurre con frecuencia en sus poemas. Es natural que tal poesía permaneciese siempre en los mismos tonos, sin ningún cambio. Uranis viajó mucho, y el espíritu cosmopolita que llevó a la literatura es quizás su más marcada característica. Sus impresiones de

7 *Ibidem*, p.176.

8 *Ibidem*, p. 175.

9 Mosjos Morfakidis - Andrés Pociña, *Poesía Greca do século XX*, Santiago de Compostela, 1994, pp. 45-53.

10 Linos Politis, *Historia de la Literatura Griega Moderna*, Trad.: Goyita Núñez, Ed. Cátedra, Madrid, 1994.

viaje son ciertamente sus mejores obras: *Sol y Sombra*, sobre España, *Caminos azules* (Γλαυκοὶ Δρόμοι) sobre el Mediterráneo, etc., y describen con una gran sensibilidad lírica los lugares que visita."[11]

Pero, si en España la información sobre nuestro autor ha sido escasa, en otros países donde este personaje cosmopolita residió largas temporadas y lógicamente dejó su impronta literaria, el panorama es bien distinto. Empecemos por Portugal. En 1918 se casó con Manuela Santiago, "joven y de buena familia"[12], y vivió en Lisboa y Coimbra, desde 1919 hasta 1924[13]. Durante este tiempo, aparte de su actividad política mantuvo unas intensas relaciones con lo más representativo de la juventud literaria lusa. Su interés por la literatura portuguesa le llevó a traducir al griego numerosos poemas y estudios de Joao De Barros, Antonio Nobre, Guerra Jungeiro, Joao de Deus, Eugenio de Castro, Virginia Victorino, Américo Durao, Aquilino Ribeiro, Manuel Da Sousa Pinto, Carmen Dolores, Trinidad Coelio... Paralelamente en los periódicos[14] *El diario de Lisboa, O Mondo, O Seculo*, etc... aparecían numerosas referencias a su propia obra y sobre todo a su interés por la poesía lusa.

Uranis residió algunas temporadas en París, sobre todo a partir de su segundo matrimonio con Eleni Negroponti, renombrada crítico y escritora griega con el pseudónimo Alkis Zrilos, aunque sin un domicilio concreto, ya que en su correspondencia con Petros Jaris[15] siempre le comunica su nueva dirección, que suele ser un hotel. Las referencias a su obra en francés, en revistas de Francia, Grecia o Egipto, son ahora mucho más abundantes y concretas[16]. Éstas se refieren sobre todo a la dimensión de Uranis

11 *Ibidem*, p. 206.

12 "εὐκατάστατη κι' ἀπὸ καλὴν οἰκογένειαν" D. BEKIROS, *Anécdotas biográficas de Costas Uranis*, Atenas, 1979, p. 36.

13 Primero ejerció como Cónsul, y durante el primer gobierno republicano de A. Papanastasíu (1924-1935) como Representante Comercial.

14 PETROS MARCAKIS, *Costas Uranis I. Bibliografía (1908-1961)*, 1962. Como botón de muestra, citaremos los artículos de los periódicos *Diario de Lisboa* (18-08-1922), *O Mondo* (29-10-1922) y *O Seculo* (8-06-1923).

15 PETROS JARIS, *Anécdotas biográficas de Costas Uranis*, Atenas, 1979, p. 64.

16 Los artículos en francés que hacen referencia a la obra de Uranis se multiplican, por lo que tan sólo citaremos los nombres de algunas de las revistas y periódicos en los que se publicaron:

— *Journal del Hellènes.*
— *Le Progrés des Athènes.*
— *Figaró.*
— *Semaine Égyptienne.*
— *Libre.*
— *Messager d' Athènes.*

como poeta y especialmente al análisis de su principal obra en prosa *Sol y Sombra.*

Asimismo, el interés por nuestro autor se verá reflejado en revistas de Italia, EE.UU, Rumanía, Yugoslavia y Alemania[17].

Si las demarcaciones generacionales pueden ser un método muy lícito de hacer la historia literaria, sin embargo, es también cierto que en muchos autores los resultados no son siempre los idóneos. Y K. Uranis es, precisamente, uno de los que difícilmente se pueden enmarcar en un -tiempo-, en una corriente, en un género literario. Pues su vida se caracteriza fundamentalmente por eso, por abarcarlo todo, por conocerlo todo, por escribirlo todo. K. A. Tripanis[18] le enmarca dentro del grupo de los "poetas cosmopolitas" (1915-1925), que realmente conocieron este tipo de vida, y no de los de "cafetería". Ad. D. Papadimas[19] nos dice que el romanticismo griego comenzó con Ajileas Parasjos y terminó con el neorromanticismo de K. Uranis.

Sin embargo, una rápida visión de la crítica literaria sobre Uranis, nos lleva a reconocer muchos más aspectos de su obra, como los que señala Petros Jaris:

> "Lógicamente, Uranis trajo con su verso un algo, un, incontestable tono personal a nuestra poesía. Pero, ¿acaso con su páginas de viajes, que tienen también los elementos de una oferta personal y única, acaso no deja algo como lo más inamovible y lo más firme?"[20]

"La influencia en sus contemporáneos y en los más jóvenes", como nos informaba más arriba L. Politis, también se demuestra por su inmensa producción de crítica literaria, tanto de autores griegos como extranjeros, como veremos más abajo; pero también por su participación activa por el fomento de la literatura neogriega. En 1931 propuso al gobierno la creación de

— *Liberté.*
— *Revue Internationale des Études Balkaniques.*
— *Nouvelles Littéraires.*
— *Hellénisme Contemporain.*
— *France-Grèce.*
— *Bulletin Analytique de Bibliographie Hellénique.*

17 En Italia: *Fiera Letteraria, Cronica di Calabria.* En EE.UU: *Athene,* Chicago; *Who´s Who, Washington Evening Star.* En Rumanía: *Adevârul Literat,* Bucarest; *Knjizeoni Glansik,* Bucarest; *Luceafarul,* Timisoara; *Moment.* Bucarest; *Universul,* Bucarest. En Yugoslavia: *Echo de Belgrade.* En Alemania: *Deutsche Allgemeine zeitung, Europaïsche Lyric der Gegenw, Völkischer Beobachter.*

18 K.A. Tripanis, *Poesía Griega,* 1986, pp. 398-399.

19 *El Romanticismo europeo y griego,* Atenas, 1938, pp. 130-131.

20 Petros Jaris, *Prosistas Griegos,* (3ª Ed.) Atenas, 1979, p. 253.

premios literarios[21], hecho que más tarde secundaron los autores más conocidos de Grecia[22], entre ellos Petros Jaris. Más tarde, en Mayo de 1933, fundó junto con X. Lefkoparidis el P.E.N Clubs[23] en Grecia, organización que no dudamos ayudó a extender la literatura neogriega fuera de los límites de su país. En 1943 es elegido vicepresidente de la Sociedad de Autores Griegos, y en 1948 es nombrado su presidente. Aunque en 1950 renuncia a su cargo, ese mismo año funda con otros once autores[24] el "Grupo de los 12", organización que se dedica, en un principio, a la concesión de premios a obras narrativas, más tarde también a otros géneros literarios. A partir de 1953, año de la muerte de C. Uranis, el premio de narrativa pasa a llamarse Premio C. Uranis, en honor suyo. Podemos imaginarnos que toda esta trayectoria a través de distintas organizaciones en pro de la literatura neogriega tuvo que influir en "sus contemporáneos y en los más jóvenes", como de hecho nos confirma Tasos Pappás[25], cuando a la hora de recibir el premio de poesía del Grupo de los 12 (Premio C. Jatsipatera) el 21/03/1961, se confesó doblemente agradecido por recibirlo en la propia casa de un poeta que tanto admiró, C. Uranis.

Pasemos a, sin embargo, analizar algunos aspectos que nos aclaren mejor el carácter peculiar de este autor, que ya en vida, tuvo tantos seguidores como detractores.

1. *Su carácter viajero.* Aunque, Linos Politis nos decía arriba que viene marcado principalmente por "su huida del tedio diario, por su falta de fe...", creemos más que huir, Uranis lo que hace es buscar. En un artículo publicado en el periódico *Eléfzeron Vima*[26], nos cuenta cómo decide partir hacia Madrid nada más enterarse de las elecciones del 14 de Abril de 1931, y de la proclamación de la II República en España. Allí intenta vivir en directo los acontecimientos que él cree decisivos y definitivos en la marcha de la vida política y social de España. Una actitud, sin duda, que no parece res-

21 Según nos informa un artículo del periódico ateniense *Elefzeron Vima* del 17/01/1931.

22 PETROS JARIS, *Anécdotas biográficas de Costas Uranis*, Atenas, 1979, p. 66.

23 Como el mismo Uranis nos informa en su libro *Instantáneas*, Atenas, 1958, p. 91, el P.E.N Clubs es una organización que reúne a poetas, ensayistas y novelistas de la Europa de después de la Primera Guerra Mundial.

24 MIJ. PERANZIS, "Noticias literarias" periódico *Eznos*, 6/07/1950, p. 2, nos informa de la fundación del "Grupo de los 12", que lo forman C. Uranis, Alkis Zrilos, Il. Venesis, Y. Zeotokás, Ang. Tersakis, M. Caragatsis, Petros Jaris, L. Acritas, I. M. Panayiotópulos, St. Xefludas, Yian. Jatsinis y T. Azanasiadis.

25 PETROS MARCAKIS, *C. Uranis I. Bibliografía (1908-1961)*, Atenas, 1962, p. 472.

26 "Corriendo a ochenta kilómetros por hora hacia los acontecimientos españoles", 29/4/1931.

ponder a una mera huida o búsqueda de su propia identidad, como tampoco confirma que sus impresiones de España son fundamentalmente tomadas de lecturas de otros autores. Otro ejemplo. Su amigo y biógrafo D. Bekiros[27], nos cuenta que a los 2-3 años de vivir en Portugal, y tras aprender la lengua del país, enseguida se mezcló en el mundo literario de este país, tradujo, dio conferencias, etc...

Aclarado el carácter viajero de C. Uranis, pasamos a matizar otro aspecto de este carácter, su cosmopolitismo. Estudió en Suiza, Francia e Italia; pero toda su vida fue un continuo viajar por toda Europa, América, África, Asia, que resultaría demasiado extenso detallar aquí. La producción literaria resultante de estos viajes es ingente. El proceso que solía seguir Uranis para la publicación de sus libros de viajes es un tanto peculiar. Las impresiones de sus viajes, que iban desde las sociales, históricas, artísticas, de crítica literaria, hasta incluso las paisajísticas, eran publicadas, primeramente, en revistas y periódicos de la época. Después, tras un proceso de selección y estructuración de estos artículos, publicaba sus libros de viajes. En vida tan sólo publicó algunos de estos libros; esta tarea la continuó su esposa Eleni Uranis. Su bibliografía de este tema es la siguiente:

a) Libros de viajes de C. Uranis, publicados en vida:

- *Sol y Sombra. Imágenes y paisajes de España*[28], Atenas, 1934.
- *Sinaí, la montaña por la que caminó Dios*, Atenas, 1944.
- *Caminos azules. (El Adriático, el Mediterráneo, Egipto-Palestina)*, Atenas, 1947.
- *Viajes a Grecia*, Atenas, 1949.

b) Libros de viajes de C. Uranis, publicados después de su muerte, bajo la dirección de Eleni Uranis:

- *Viajes. "Italia"*[29], Atenas, 1953.
- *Viajes. "España"*[30], Atenas, 1954.
- *Viajes. "Caminos azules. Mares del Norte"*, Atenas, 1955.
- *Viajes. "Grecia"*, Atenas, 1956.
- *Desde el Atlántico al Mar Negro*, Atenas, 1957.

Como podemos comprobar el corpus de Uranis relacionado con la literatura de viajes es bien extenso, pero todavía hay una larga lista de

27 PETROS JARIS, *Anécdotas biográficas de Costas Uranis*, Atenas, 1979, p. 41.

28 Este libro, cuya primera edición se publicó en la Ed. Flamma, se reeditó, con el mismo título, en el año 1942, ahora en la Ed. Aetós.

29 Se reeditó con el mismo título y en la misma editorial (Estía), en Atenas, el año 1956.

30 Se reeditó con el mismo título y en la misma editorial (Estía), en Atenas, el año 1954.

artículos, que por un motivo u otro, no encontraron lugar en ninguno de estos libros. Sin embargo, no pensamos que aquellos no merecieran incluirse en alguno de éstos, sino que las intenciones de sus dos recopiladores, en primer lugar, Costas Uranis, y más tarde, su esposa Eleni, eran bien distintas[31].

Por último, Yiorgos Zeotokás nos menciona otro aspecto de su carácter viajero, su europeismo:

> "Era un buen griego; amó y sufrió por su país, pero sintió a Grecia como parte de un conjunto mayor -parte no sólo geográfica, sino histórica, espiritual y sentimental. Era, sobre todo, un ciudadano de Europa, vivió la diversidad de sus formas y experimentó una superior unidad que salía del interior de ella. Su naturaleza era lírica y sentimental; por esto la unidad de Europa no la concibió como reflexión política, o como síntesis económica y social, sino como una armonía artística."[32]

2. *Su producción literaria.* Aunque, como ya hemos visto, los libros que publicó en vida no fueron muchos, sin embargo, sus colaboraciones con revistas y periódicos lo convierten en uno de los escritores griegos más prolíficos. Como dijimos más arriba, ya en vida se propuso alguna vez el publicar sus obras completas, que según sus propias palabras[33], decía que superarían los cincuenta voluminosos volúmenes. Pero nunca llegó ni tan siquiera a intentarlo. A su muerte, su segunda esposa, Eleni Uranis, se propuso publicar las obras completas de su marido. Ella organizó sus artículos en diferentes temas y decidió publicarlos en 12 tomos, donde aparecería una selección de tan sólo aquellos que a su juicio estaban dentro de la línea "literaria" del autor[34]. A su vez, encomendó a Petros Marcakis la elaboración de una bibliografía de todo el corpus de Costas Uranis[35]. Tras 8 años de recopilación de material, este bibliógrafo sacó a la luz, en 1962, *Costas Uranis I, Bibliografía (1908-1961)*, ingente obra que consta de 4.126 entra-

[31] Costas Uranis, aunque alguna vez se planteó la publicación de sus "Obras Completas", no acometió esta empresa, y tan sólo publicó una pequeña muestra de su producción. Por el contrario, tras su muerte, su esposa Eleni Uranis afronta la tarea de publicar las "Obras Completas" de su marido, aunque, como veremos más abajo, intenta respetar la línea "literaria" de éste.

[32] YIORGOS ZEOTOCÁS, "Ciudadano de Europa", revista *Nea Estía*, 1/01/1953, pp. 1505-1506.

[33] Según nos informa PETROS MARCAKIS, *Costas Uranis I. Bibliografía (1908-1961)*, Atenas, 1962, p. XXXV.

[34] Más abajo hablaremos de este problema, y de cuales fueron sus resultados.

[35] PETROS MARCAKIS nos refiere esta anécdota en el prólogo de su libro ya citado, *Costas Uranis I. op. cit.*, p. XI.

das[36] [libros: 29; publicaciones: 2.889; traducciones de su obra: 59; traducciones que realizó C. Uranis: 185; publicaciones sobre su vida y su obra: 835; fotografías y fotocopias: 113; sin clasificar: 16].

3. *Sus géneros literarios*. Prácticamente cultivó todos los géneros literarios: la poesía, narrativa, libros de viajes, crítica literaria, crítica de arte, ensayos históricos, teatro, traducciones, etc... Por motivos obvios de espacio citaremos aquí tan sólo sus libros, y remitimos a la ingente obra de Marcakis para una información más detallada del resto de sus publicaciones. Ya vimos arriba sus libros de viajes y continuamos con sus libros de poemas:

- *Como sueños*, Atenas, 1909.
- *Spleen*, Atenas, 1912.
- *Nostalgias*, Atenas, 1920.
- *Poemas. Spleen, Nostalgias, Migraciones, Juegos, Últimos Bocetos, Canciones*, Atenas, 1953.[37]

Sus libros de crítica y narrativa son los siguientes:

a) Publicados por Costas Uranis:

- *C. Baudelaire*, Alejandría, 1918.
- *Ajileas Parasjos*, Atenas, 1944.

b) Publicados por Eleni Uranis:

- *Nuestros y Extranjeros. I. Baudelaire, Chateaubriand, Byron, poetas portugueses*, Atenas, 1954.
- *Vuelta a la vida. Narraciones*, Atenas, 1955.
- *Nuestros y Extranjeros. II. Ajileas Parasjos, Cavafis, Retratos y Comentarios*, Atenas, 1955.
- *Matices*, Atenas, 1956.
- *Nuestros y Extranjeros. III*, Atenas, 1956.
- *Instantáneas*, Atenas, 1958.

Por último, veremos sus libros de traducciones:

- Benjamín Constan, *Adolfo*, Atenas.
- Mark Twain, *Narraciones humorísticas*, Atenas.
- *Cartas eróticas de una monja portuguesa*, Atenas, 1921.

36 En esta bibliografía se recogen todos los libros publicados por Costas Uranis, o bajo su nombre, así como, según nos dice P. Marcakis en la p. XLIII, el 80% de los artículos que publicó el mismo, u otros autores publicaron sobre él o sobre su obra.

37 Esta colección de sus poemas fue publicada por su esposa Eleni Uranis.

– Pierre Louis, *Afrodita*, Atenas, 1921.
– Paul Boursé, *Fisiología de un amor contemporáneo*, Atenas.

Dentro de sus abundantes textos relativos a diversos países de Europa, destaca, sin duda, el tema de España, a la que conoció en los viajes que realizó Uranis a nuestro país. A partir de 1918, año de su primer matrimonio y de su establecimiento en Lisboa, como funcionario de la embajada griega, aparece ya una nutrido número de artículos con temas hispanos. Pero, tal vez el viaje más importante a España fue el que realizó con motivo del resultado de las elecciones del 14 de Abril de 1931, junto con su segunda esposa Eleni Uranis. Llegó deseando vivir intensamente unas gloriosas jornadas que celebraran la recién instaurada república, aunque al parecer la forma pacífica en que se desarrollaron los hechos, el resultado de las elecciones, la huida de Alfonso XIII, no le proporcionaron las emociones suficientes; así, que, durante los dos meses siguientes se dedicó a viajar por todo el país y a escribir una cantidad ingente de artículos pictóricos sobre Andalucía y Castilla, que fue publicando en el periódico ateniense *Elefzeron Vima*[38]. En ellos destacan:

a) La cuestión política de la República[39].

b) Sus impresiones como viajero[40].

Esta segunda parte, plasmada más tarde en un libro sería su obra de viajes que más resonancia tuvo en la crítica, que por lo general ha sido calificada como la mejor muestra, junto con el *Viaje a España* de Cazantzakis, de la narrativa de viajes de la literatura neogriega. Estos artículos darían lugar al *Sol y Sombra. Imágenes y paisajes de España*, publicado por la editorial Flamma en 1934. Según nos informa Petros Jaris[41], la edición definitiva la preparó en Inglaterra, aunque basándose en sus artículos del *Eléfzeron Vima*, y en algún otro que editó con anterioridad. En las anécdotas biográficas que nos da P. Jaris sobre la creación de *Sol y Sombra*, Uranis aparece confesando que éste fue para él un tiempo de una gran creatividad literaria, ya que, prácticamente, sentía la necesidad de escribir a diario un artículo sobre las impresiones que le causaba su viaje a la joven España republicana. El hecho puede llevar a la impresión de que el libro padece de los defectos de las lógicas premuras periodísticas. Sin embargo, su evidente ela-

38 Todos estos artículos se publicaron desde el día 21/04/1931 hasta el 30/11/1931.
39 Los artículos que van del 21/04/1931 hasta el 22/05/1931.
40 Los artículos que van del 25/07/1931 hasta el 30/11/1931.
41 "Un viaje y un libro", Revista *Nea Estía*, 1/11/1953, pp. 1617-1623.

boración literaria le valió una favorable aceptación en la crítica de su tiempo. Realmente, provocó una riada de artículos en revistas y periódicos de Grecia, Italia, Francia, Alemania, España, EE.UU., que alaban sus habilidades narrativas, y el torrente de idas que revela su lectura. De hecho Louis Roussel, dedicó varios artículos en la revista *Libre* para analizar el origen del pintoresco título del libro de nuestro autor. No pasaremos aquí a examinar los motivos por los que el autor francés sostuvo que Uranis plagió el título, primero de un periódico español y, tras la contestación de Uranis, de un libro de tauromaquia de Joseph Peyré. Si citamos esta anécdota es para dar una muestra de la resonancia que pudo tener en la crítica un libro capaz de provocar una amplia discusión, pero también un gran interés como muestra el extenso número de artículos críticos en los que la valoración global de la obra fue, por lo general, bastante positiva. Valga, como muestra de esto que decimos, la calificación de "un bello poema" que el propio Cazantzakis[42] hizo de este libro.

Hasta su muerte *Sol y Sombra* fue publicado dos veces: una en 1934 en la editorial Flamma, y otra en 1942 por la editorial Aetós A.E., en Atenas. A su muerte, como ya dijimos arriba, su segunda esposa Eleni Uranis se hizo cargo de la publicación de las obras completas de su marido. La reedición del *Sol y Sombra* se hizo incorporando una selección de otros artículos, basada en el criterio que ella misma expone en un breve prólogo:

> "De los artículos que fueron escritos después que el Régimen cayó en España y se estableció la república, aparté cuantos no tienen, sobre todo, un carácter informativo y puntual. Este carácter, Uranis no lo quiso incluir en sus libros. Decía: `Escribo subjetivamente y no objetivamente´. Los artículos que he omitido, porque lo que sobresalía en éstos era los sucesos y no la intención con la que los afrontó su autor, fueron publicados, así como aquellos que son incluidos también en esta parte *Eléfzeron Vima* la primavera y verano del 1931."[43]

La nueva edición de *Sol y Sombra* se edita ahora con el título de *Viajes. España*, y se estructura en cuatro partes:

1. Sol y Sombra.
2. Una revolución pacífica en España.
3. De otros viajes a España.
4. Formas de un mundo espiritual.

[42] Tomado de una reseña que aparece en la revista *Critikés Selides*, tomos 7 - 9 (1938), p. 587.

[43] *Viajes. España*, Atenas, 1954, p. 195.

Eleni Uranis añade aquí 21 artículos nuevos. Los 7 primeros pertenecen al apartado a) del conjunto de artículos que publicó en 1931, durante su viaje a España, con el fin de vivir en directo el nacimiento de la II República. La segunda parte está formada por 8 nuevos artículos publicados con anterioridad a aquellas fechas. La última parte está formada por 6 artículos que tratan sobre el arte y la literatura española: el Greco, El *Don Juan Tenorio* de Zorrilla[44] y su amigo Unamuno son, sin duda, sus temas preferidos. Según la bibliografía general de Petros Marcakis los artículos de Uranis sobre España son aproximadamente 156, publicados en diversos periódicos, revistas y enciclopedias, sin contar las reediciones:

-Periódicos:

* *Azinaikí* (Atenas), año 1958.
* *Dimocratía* (Atenas), año 1924.
* *Eznicós Kírix* (New York), años 1917-1931.
* *Eléfzeron Vima* (Atenas), años 1929-1932.
* *Eléfzeros Logos* (Atenas), años 1923-1925.
* *Eléfzeros Tipos* (Atenas), años 1920-1926.
* *Embrós* (Atenas), año 1947.
* *Cazimeriní* (Atenas), año 1950.
* *Néa Helás* (Atenas), años 1918-1920.
* *Proía* (Atenas), año 1934.
* *Sálpinx* (Mitilene), año 1918.

– Revistas:

* *Eznicós Kírix. Kiriacáticos* (New York), años 1917-1931.
* *Eznicós Kírix. Miniéos Ikonografimenos.* (New York), años 1917-1932.
* *Ecloguí* (Atenas), año 1956.
* *Hellás* (Atenas), año 1909.
* *Zeatís* (Atenas), año: 1939
* *Buketo* (Atenas), año 1926.
* *Nea Estía* (Atenas), años 1934-1954.
* *Numás* (Atenas), año 1920.
* *Panazínea* (New York), años 1920-1925.
* *Pizarjía* (Atenas), año 1930.
* *Faros* (Alejandría), año 1922.

44 Uranis tradujo esta obra a la lengua griega en la revista *Nea Estía* y promovió su representación en el Teatro Nacional en el año 1950.

– Enciclopedias:

* *Enkiclopedicón Imerológuion* (Atenas).
* *Enkiclopedicón Lexicón Elefzerudaki* (Atenas).

Eleni Uranis en el prólogo, ya citado, nos dice que hace una selección de entre aquellos artículos que publicó en 1931. Y como hemos podido comprobar, Costas Uranis publicó, además, más de 100 artículos en otros años y en otros periódicos y revistas. No pasamos a enjuiciar la validez o no del criterio de Eleni Uranis, aunque esa intención "subjetiva" se puede circunscribir prácticamente a todos sus artículos; pero sí nos vemos obligados a reivindicar que las obras completas de Uranis sobre el tema de España están incompletas en su mayor parte.

Francisco ANDÚJAR CÓRDOBA

José Luis Caro, 43, 1º D
41960 GINÉS (Sevilla)

LA COMPLEJA PERSONALIDAD DE N. KASANTSAKIS. SUS RAÍCES

Cuando uno se acerca por primera vez a la figura de N. Kasantsakis llama la atención la controversia que suscitó el escritor y su obra durante su vida y años después de su muerte; todavía en la actualidad, la proyección cinematográfica de alguna de sus obras ha ido acompañada de una gran polémica. Efectivamente, N. Kasantsakis, autor de una extensa y variada producción literaria, poesías, novelas, obras dramáticas, ensayos, traducciones, fue un escritor polémico, objeto de grandes admiraciones y de enconadas críticas; un hombre dominado por un profundo, inquieto y doloroso sentimiento religioso cuya obra, sin embargo, fue duramente criticada por la Iglesia, lo que inevitablemente nos hace recordar a nuestro Unamuno; fue también un enamorado y ardiente paladín de la *dimotikí,* pero acusado, sin embargo, de escribir en una lengua difícilmente comprensible para el pueblo; un hombre tachado de comunista por unos y acusado de disidente por otros; un autor conocido ya y admirado en el extranjero mientras que era incomprensiblemente ignorado por gran parte de sus compatriotas y que murió en el exilio después de vivir durante once años en Francia.

Todas éstas son circunstancias que se dan en la vida de un hombre contradictorio, con una personalidad lo suficientemente rica e interesante como para ahondar en ella. Contamos para ello con una inestimable fuente de información en los recuerdos volcados por el autor en su última obra, especie de testamento espiritual, el "balance de su vida", como se ha titulado su traducción en algún país, en la que N. Kasantsakis habla con el corazón en la mano sobre su infancia y su andadura posterior, sobre sus héroes de niño y los profetas que iluminaron su vida después, sobre sus traumas infantiles y sus frustraciones de hombre. Nos referimos a su obra *Αναφορά στον Γκρέκο* que, en nuestra opinión, es el mejor de sus libros pues en él ha dejado a un lado los modelos, a veces estereotipados, de los héroes de sus tragedias y se nos descubre como protagonista de su propia vida dejando

al descubierto los problemas religiosos, éticos y políticos que llenaron su existencia[1].

Otra fuente de información directa que poseemos para profundizar en la personalidad de N. Kasantsakis es la copiosísima correspondencia que mantuvo a lo largo de su vida; poseemos cartas familiares: las escritas a sus padres cuando, terminada su primera enseñanza en Creta, fue a estudiar Leyes a Atenas y luego a París[2]; las cartas a su primera mujer Galatea, que cubren un período decisivo y crítico en la vida del autor, desde 1920 hasta 1924, años que vivió en Austria y Alemania[3] y contamos, además, con una larga correspondencia con su segunda mujer Eleni[4].

Tenemos, asimismo, más de cuatrocientas cartas dirigidas a su amigo, hermano y confidente P. Prevelákis que abarcan desde el año 1926 hasta la muerte del autor, cartas que constituyen un verdadero panorama de su vida, de sus inquietudes, de su quehacer como escritor y de su amargura por la incomprensión de que es objeto por parte de sus compatriotas al final de su vida[5]. Prevelakis es el cordón umbilical que, hasta la muerte del escritor, une a Kasantsakis con su país después de salir de él como exiliado.

Unamos a esta correspondencia un gran número de cartas a amigos y colaboradores: al sueco Borje Knöss, al profesor Kakridis, a Max Tau, a Jurmúsio, así como innumerables apuntes de sus diarios, sus conversaciones con Renaud de Jouvenel, con Manolis Yalurákis etc. etc., todo lo cual nos da un importante acervo documental para el estudio de la personalidad del escritor.

En este sentido, también puede obtenerse una interesante información a través del testimonio que proporcionan las personas directamente allegadas a él, como su primera mujer, la también escritora, Galátia Alexíu. En una de sus obras escrita después de la separación matrimonial presenta bajo nombres supuestos unos personajes tras los que se descubre a sí misma y a Kasantsakis y en ella se da una visión, quizá con cierta parcialidad, de los años de adolescencia del autor que tan fundamentales fueron en la formación de su personalidad[6]. Asimismo, resultan interesantes dos obras de Eli Alexíou, hermana de Galatia, en las que desvela los recuerdos de sus años de convivencia con Kasantsakis, durante la infancia de ambos en Creta y

1 *Cf. Αναφορά στον Γκρέκο*, Atenas 1961.
2 *Cf.* la revista *Καινούρια Εποχή*, Άνοιξη 1978, pp. 18-28.
3 *Cf. Επιστολές στη Γαλάτεια*, Atenas 1958.
4 *Cf. Kazantzaki el Disidente*, Barcelona 1974.
5 *Cf. Τετρακόσια γράμματα του Καζαντζάκη στον Πρεβελάκη*, Atenas 1984 (2).
6 *Cf. Άνθρωποι και υπεράνθρωποι*, Tesalónica *s/d*

posteriormente cuando convivió cierto tiempo con la pareja establecida ya en Atenas[7].

A través de las fuentes citadas, y sin olvidar a los héroes de sus obras que no son sino una proyección de sí mismo, se refleja la compleja personalidad de N. Kasantsakis, que no resulta fácil definir. Hay muchos adjetivos que se nos ocurren para expresar distintos aspectos de ella: la de un hombre luchador, sensible, egocéntrico, frustrado, idealista, mesiánico, místico, utópico, y, sobre todo, un hombre atormentado.

El origen y la causa de esas facetas tan diferentes habrá que buscarlos tanto en el ambiente familiar de sus primeros años como en los mitos que iluminaron su vida posteriormente. Quizá parezca aventurado decir que las circunstancias en las que se desarrolla su infancia influyeron decisivamente en la personalidad del autor, pero nos parece que es ahí donde pueden encontrarse las raíces últimas de ciertos aspectos dominantes de su carácter. La existencia de una figura paterna con una personalidad extraordinariamente dominante, una educación religiosa represiva y un sentimiento patriótico exaltado son, en nuestra opinión, tres fuertes condicionantes de los primeros años de su vida.

Hay que admitir, desde luego, que existieron otras influencias y circunstancias posteriores también fundamentales, sobre todo la de los mitos que le guiaron en su madurez, Cristo, Nietzsche, Buda o Lenin, de las que no nos ocuparemos aquí, pero parece claro que las circunstancias expuestas modelaron ya en cierto modo su personalidad dejando un campo abonado y predispueso para recibir el impacto posterior de ciertas ideas religiosas, filosóficas y políticas.

Así pues, nos detendremos a analizar aquellas raíces a través de las propias palabras del autor. Ahondando en la primera parte de su vida, lo que llama la atención como elemento distorsionante que deja en él una huella más clara, es la relación con su padre, un tipo de relación basada en sentimientos profundos y contradictorios de miedo, de admiración, de amor y de odio y, en gran parte, de envidia a un modelo a quien le será imposible imitar[8].

Efectivamente, la figura paterna domina el entorno familiar durante la infancia de N. Kasantsakis; su desmesurado autoritarismo pesa sobre la madre y los hijos anulando sin duda la personalidad del autor. Si tenemos en cuenta sus propias palabras recordando las impresiones que quedaron

7 *Cf. Για να γίνει μεγάλος*, Atenas 1981 y *Γεννήθηκε για την δόξα*, Atenas 1983.

8 En esa idea coincidimos con uno de su críticos, la escritora Lili Sográfos, quien afirma que el trauma paterno aflora en casi todas las facetas de su carácter y de su obra. *Cf.* su libro *Νίκος Καζαντζάκις, ένας τραγικός*, Atenas 1959.

grabadas en su infancia, hay que pensar que la influencia de su padre fue decisivamente traumática en aquellos primeros años y perduró hasta su muerte."En mi vida sólo he temido a un hombre: a mi padre. Cuando era niño, levantaba los ojos, le miraba y me parecía un gigante; cuando me hice mayor, todas las cosas a mi alrededor se empequeñecieron: hombres, casas, árboles; sólo él permanecía como un gigante, tal como lo veía de niño; se alzaba ante mí como una torre ocultándome el sol; no me sirvió de nada escapar de la casa paterna, de la cueva del león; viajé, me lancé a difíciles empresas espirituales, pero, siempre, entre la luz y yo estaba su sombra. Siempre he caminado bajo un continuo eclipse de sol"[9].

En sus recuerdos aparece intensamente grabado el ambiente familiar tenso y sombrío, el carácter hosco, adusto, tiránico del padre, un verdadero δράκος, incapaz de una palabra tierna con el hijo o con su mujer; frente a eso, se manifiesta el amor y la admiración por su madre, una figura silenciosa y sumisa, una verdadera santa en palabras del autor,."Mi infancia estuvo llena de un ambiente amargo, porque mi padre, que tuvo una gran influencia sobre mí, no era hombre, era una fiera"[10]. En otro pasaje leemos: "Mi madre era una santa mujer; ¿cómo pudo durante cincuenta años sentir junto a ella la respiración y el aliento del león sin que se le partiera el corazón?"[11].

Así pues, tenemos que admitir que la figura del padre marcó una huella profunda en la vida del autor. Cuando N. Kasantsakis, precisamente en una de sus estancias en España, recibe la noticia de su muerte, sufre una fuerte impresión que le empuja a viajar sin descanso de un lado a otro sin sosiego. En una carta que escribe a Prevelakis unos días después leemos: "Recibí tu telegrama; inmediatamente huí presa de un impulso inexplicable; necesitaba cansarme, agotar mi cuerpo para liberarme un poco. No era amor, algo más profundo, más primitivo, como si se hundiera en la tierra un gran pedazo de mi cuerpo, como si unas raíces profundas me arrastraran a tierra antes de tiempo"[12].

En nuestra opinión, la problemática relación entre N. Kasantsakis y su padre ha quedado claramente proyectada en su producción literaria, sobre todo, en algunas de sus obras dramáticas; el enfrentamiento entre el tirano Periandro y su hijo Licofrón en la tragedia *Melisa,* donde se mezclan sentimientos de amor y rivalidad, o entre el anciano Chang y su hijo en la tragedia *Buda,* por citar sólo aquellas en las que se manifiesta más eviden-

9 *Cf. Αναφορά, o.c.* p. 572.
10 *Cf. Τετρακόσια, o.c.* nº 361.
11 *Cf. Αναφορά, o.c.*p.40.
12 *Cf. Τετρακόσια, o.c.*, nº 169.

tentemente, parecen ser un reflejo de las propias vivencias del autor. Nos parece muy significativo el hecho de que en el desenlace de ambas tragedias se da la misma actitud de desprecio y el comportamiento cruel y en cierto modo revanchista del hijo frente al autoritarismo paterno.

Otra circunstancia que marcó seguramente desde niño la personalidad del autor, debió de ser la situación particular en la que se encontraba Creta, ocupada aún por los turcos. El ambiente de constante peligro en el que vivían, la lucha por la libertad que alentaba en los cretenses y que tan fielmente dejó plasmada el autor en su novela *Ο Καπετάν Μιχάλης* cuya figura protagonista estaba inspirada en su propio padre, debió de quedar profundamente grabada en la infancia de N.Kasantsakis: "Sin aquella lucha", dice, "mi vida habría tomado otro camino y Dios, estoy seguro, habría tenido otro rostro"[13].

Efectivamente, aquella lucha debió de producir en el niño una exaltación del sentimiento de orgullo por su tierra que mantuvo el autor hasta el final de su vida. N. Kasantsakis es cretense por encima de todo, antes que griego. "Nosotros somos cretenses", le dice a su amigo y compatriota Prevelakis, "diferentes de algún modo a europeos y griegos; somos africanos, tenemos un alma que es toda ella una llama, toda ella es Greco" dice haciendo referencia a la pintura de su compatriota con la que se sentía tan identificado.

Creta es para nuestro autor el crisol donde se fundieron Oriente, Occidente y Africa."Mi cerebro", dice, "es occidental, el impulso que me empuja hacia arriba es la llama oriental y mi corazón es africano"[14]. A veces le gusta hablar de sus posibles ancestros árabes, cuando explica que el nombre de su pueblo paterno "Varvaros" explicaría su origen, por ser probablemente un reducto de los árabes que, procedentes de España, ocuparon la isla y fueron luego expulsados por el emperador Nicéforo Focas en el siglo X.

Pues bien, la lucha contra la ocupación turca que soporta la isla parece que imprime en N. Kasantsakis la exaltación del sentimiento de libertad que mantuvo siempre bajo cualquier faceta. "En el mundo, dice, existe un bien más valioso que la vida, más dulce que la felicidad: la libertad"[15]. Asimismo, el ser cretense le crea un acusado sentido de responsabilidad en la vida; efectivamente, la palabra *χρέος* la encontramos constantemente repetida como norma de su propia vida y en boca de los héroes de sus obras. Este sentimiento, a juzgar por sus palabras, fue inculcado también por su padre.

13 *Cf. Αναφορά, o.c.* p. 81.
14 *Cf.* Conversación con Renaud de Jouvenel en la revista *Νέα Εστία* nº 848, p. 1578.
15 *Cf.* Conversación con Renaud de Jouvenel en la revista *Νέα Εστία* nº 848, p. 1583.

Recuerda el autor que, cuando en la última insurrección de Creta contra los turcos decide aquél sacar a su familia de la isla y a él lo lleva a Naxos para dejarlo en un colegio católico, se despide con estas palabras: "Tengo fe en la sangre que corre por tus venas, es la sangre cretense". Es lástima que no sirvas para las armas, estás destinado para las letras, qué le vamos a hacer, ése es tu camino, síguelo, aprende letras para que ayudes a Creta en su liberación; ése es tu objetivo"[16]. "No olvides que eres cretense y que tu cerebro no es tuyo sino de Creta; úsalo cuanto puedas para que ayudes tú también un día a Creta a liberarse; no me avergüences"[17].

Todas estas exhortaciones que Kasantsakis pone en boca de su padre en sus recuerdos, debieron de desarrollar una conciencia de responsabilidad extraordinaria en un muchacho de catorce años; "Sentí sobre mis hombros todo el peso de Creta", dice recordando su estancia en aquel colegio; "si no aprendía bien una lección, si no entendía bien un problema de matemáticas, si no era el número uno en un examen, Creta quedaba en vergüenza. No tuve nunca la despreocupación, la inconsciencia, la irresponsabilidad de un niño; miraba a mis compañeros jugar y reir y los envidiaba; yo también quería reir y jugar, pero Creta estaba en guerra y corría peligro.Y lo más terrible, era que los profesores y compañeros no me llamaban ya por mi nombre, me llamaban"el cretense", y aquello me recordaba aún más fuertemente en cada momento mi responsabilidad"[18].

El orgullo y la responsabilidad por ser cretense lo encontramos en N. Kasantsakis durante toda su vida. En una carta a Markidis, leemos palabras exaltadas de amor a Creta "Bendigo a Dios por haberme hecho nacer cretense; creo que no amo nada en el mundo como a Creta; cuando pienso en ella, juro no cometer nunca en mi vida ninguna acción baja para no avergonzarla"[19].

Otro condicionante fundamental en la formación de la personalidad de N. Kasantsakis puede ser también la estricta formación religiosa que recibió, primeramente junto a sus padres durante su infancia y posteriormente en el colegio católico de Naxos en su adolescencia. La religión que impresiona su sensibilidad de niño es rígida y represora, religión de dogmas, prohibiciones, martirios e Infierno que, en nuestra opinión, debió de provocar en él un sentimiento de temor al pecado y al castigo que éste lleva consigo, sentimiento que constituye una preocupación obsesiva en sus obras.

16 *Cf. Αναφορά, o.c.*, p. 114.
17 *Cf. Αναφορά, o.c.* p.119.
18 *Cf. Αναφορά, o.c.* p.119.
19 *Cf. Καινούρια Εποχή,* Άνοιξη 1978, p.80.

Hay alguna anécdota que el propio autor cuenta de entre sus recuerdos de niño y que puede ser indicativa de esa visión religiosa un tanto deformada :"un día en que, hablando con mi madre, me enteré de que, siendo niño, había mamado en miércoles y viernes, de que había bebido leche en aquellos días santos, rompí a llorar"[20].

La vida de los mártires, de los santos, de los eremitas, que oía o leía siendo niño dejaron profunda huella en su corazón; los iconos que contemplaba en la iglesia donde aparecen representados los tormentos a los que eran sometidos aquellos parece que se le quedaron grabados y desarrollaron en él un ansia de imitación y de aspiración a la santidad. En su último libro dice al respecto: "Mi ansia primera fue la libertad; la segunda, que quizá todavía se mantiene oculta dentro de mí y me tortura, es la sed de santidad"[21].

Posteriormente fueron otro tipo de santos los que atrajeron al escritor, aquellos que luchaban contra los infieles, montados a caballo y con la cruz como estandarte personificando el ideal de heroísmo y santidad unidos."Héroe y santo al mismo tiempo, he ahí el más alto ideal del hombre; desde niño había fijado sobre mí en el azul del cielo ese ideal"[22]. Y leyendo el teatro de N. Kasantsákis observamos que, efectivamente, los héroes que busca como protagonistas de gran parte de sus obras reunen aquellas cualidades. Nicéforo Focás, Constantino Paleólogo, Juliano o Cristóbal Colón son un exponente de la personificación de los propios ideales de heroísmo y santidad a los que aspiraba el autor.

La visión del cristianismo reflejada en las palabras de N. Kasantsakis como una religión que llena al hombre de represiones, le anula la alegría de vivir y condena los goces del amor, debió de condicionar la vida personal del autor y posiblemente también su relación con las mujeres a las que amó, a juzgar por lo que se desprende de alguna de sus obras[23]. Son muy significativas sus palabras con referencia a este tema: "El Cristianismo, al estigmatizar como pecado la unión de un hombre y de una mujer, la envileció y, mientras que antes era una acción santa, una alegre aceptación de la voluntad divina, se convirtió en pecado para el alma atemorizada del cristiano. El amor era una roja manzana antes de Cristo; vino Cristo y un gusano se metió en la manzana y se la está comiendo[24].

Así pues, de las circunstancias en las que se desarrolla la infancia y la adolescencia de N. Kasantsakis, creemos que son los tres aspectos analiza-

20 *Cf. Αναφορά, o.c.*, p.86
21 *Cf. Τετρακόσια, o.c.*Introducción p. κδ.
22 *Cf. Τετρακόσια, o.c.*Introducción p. κδ.
23 Nos referimos a su primera novelita *Όφις και κρίνο,* Atenas 1906.
24 *Cf. Αναφορά, o.c.* p. 444.

dos hasta aquí los que afloran de modo evidente en distintos aspectos del carácter del escritor. Nos referimos a su misantropía, a su ascetismo, el sentimiento trágico de la vida del hombre "un odre lleno de sudor y lágrimas atrapado en las redes de la fatalidad", como dice en su tragedia *Buda*. Nos referimos también a su mesianismo, su admiración por los líderes y su entusiasmo por la acción, aspectos que presentan como contrapartida la frustración e insatisfacción del autor por ser hombre de letras y no ser capaz de emularlos.

Aquellos condicionantes podrían explicar también actitudes aparentemente contradictorias en diferentes circunstancias de su vida; porque N.Kasantsakis ama al hombre y, sin embargo, parece en ocasiones despreciar a los hombres; ama la soledad pero ansía continuamente viajar; ama a las mujeres pero su relación con aquellas que estuvieron más cerca de él fue extraña y traumática. Por otro lado, desde el punto de vista de su actitud ante la ideología política, es clara su exaltada admiración por Lenin, uno de los mitos que iluminaron cierto período de su vida pero, sorprendentemente, también leemos palabras de admiración por Musolini y no encontramos en sus escritos ninguna condena del fascismo; se siente entusiasmado por la Revolución rusa, pero no admite la dictadura del proletariado.

Analizaremos, aunque sea someramente, algunas manifestaciones de esa interesante personalidad basándonos sobre todo en las palabras y las actitudes del autor. En su aspecto externo, Nikos Kasantsakis se nos muestra como un hombre sombrío, callado, taciturno en opinión de quienes lo trataron. Y el propio autor parece que se siente identificado con esta imagen, pues en una carta que escribe a Prevelakis desde España leemos: "Dos o tres veces por semana voy al Prado, miro y remiro despacio lo que me gusta. No me canso de contemplar el "Carlos V" de Tiziano; tal como aparece destacando sobre el fondo oscuro, pálido, cansado, rígido, me recuerda mucho a "El Soldado" de Rembrandt. Aquella figura está muy honda dentro de mí, como si contemplara mi alma. Esas son mis dos personificaciones secretas; cuando los miro, siento un escalofrío como si viera mi verdadero rostro en unas aguas profundas y recónditas"[25].

En cuanto a su carácter, el autor lo considera como una mezcla de elementos contradictorios: dureza, obstinación, aspereza por un lado; bondad, comprensión y tolerancia por otro. Ello es producto, en su opinión, de los elementos tan diferentes que conformaban la personalidad de padres: "En mi sangre, mis dos progenitores; el uno amargo, duro, adusto: mi madre tierna, buena, santa, ...durante toda mi vida ésta sería mi lucha: reconci-

[25] *Cf. Τετρακόσια* , *o.c.* p. 162

liarlos para que uno me diera su fuerza y el otro su ternura y para que la discordia entre ellos, que estalla sin cesar dentro de mí, se convirtiera en armonía en el corazón de su hijo.[26]

Esa contradicción que encuentra Nikos Kasantsankis en su interior parece proyectarse en una lucha entre lo apolíneo y lo dionisíaco; el autor tiene una visión del mundo y de la vida desde dos polos opuestos: acción y contemplación, lo heroico y lo picaresco, el gozo y el ascetismo. Nikos Kasantsakis es un alma inquierta incendiada por una llama que, según él, le devora y le quema y no le permite reposo. El propio autor confiesa la profunda lucha interior que fue la constante de su vida: "Desde mi juventud, la principal lucha de donde partirían todas mis alegrías y todas mis amarguras es esta, la lucha incesante y despiadada entre el espíritu y la carne..... Una lucha terrible; amaba a mi cuerpo y no quería que se desperdiciara; amaba a mi alma y no quería que se envileciera; luchaba por hermanar aquellas dos fuerzas cosmogónicas para que comprendieran que no son enemigas sino compañeras, y que gozaran, y yo con ellas, de la armonía[27].

Esa lucha que le domina es expresada por el autor con el término *ανήφορος,* que representa la ascensión continua del hombre para convertir la carne en espíritu. "Una sola palabra me tiranizó siempre y me torturó toda mi vida: la palabra *ανήφορος*. Cada hombre que se considere digno hijo del hombre, levanta su cruz y asciende a su Gólgota, quiero decir, hasta la cima de su responsabilidad, para ser crucificado, para resucitar y salvar así su alma[28]. Esa será también la lucha que se repetirá constantemente en los héroes de sus obras dramáticas tiranizando también a sus protagonistas.

En una carta a Prevelakis vuelve a expresar lo que esa lucha torturadora significa en su vida: "para poder soportarla y no enfermar o quitarme la vida, he intentado hasta ahora muchos trucos en mi vida, porque siempre me pareció que el bien más alto y más digno era la heroica y disciplinada continuidad en la lucha. Mantuve en tensión mi cuerpo todo cuanto pudo aguantar, lo convertí en sumisa cabalgadura de lo que le exigiera el jinete; después, eché unos cuantos huesos en la boca inferior del alma para saciarla y me dejara escuchar con claridad a la parte más elevada y silenciosa de mí; a estos huesos los hombres los llaman: amor, orgullo, moral, estudios, viajes, arte. Así he podido resistir hasta ahora"[29].

26 *Cf. Αναφορά, o.c.* p.59
27 *Cf. Αναφορά, o.c.* p. 347.
28 *Cf. Αναφορά, o.c.* p. 15.
29 *Cf. Τετρακόσια, o.c.* , nº123

N. Kasantsakis es, pues, un espíriru en combate "La vida es lucha", dice, "la tierra es el campo de batalla, la victoria es tu única obligación; no duermas, no rías, no hables, tu único objetivo es la lucha"[30]. Pero lo que llama la atención en este concepto, es que parece que no es relevante el objetivo; lo importante es la lucha en sí misma, concepto discutible y causa de frecuentes críticas contra lo que parecía una ambigüedad ideológica en el escritor.

En uno de los artículos que escribe desde España como corresponsal de guerra, leemos algo que expresa muy bien esta idea: "Permita Dios, es decir, la Fatalidad y la Casualidad, que muchos de estos jóvenes se conviertan en fervientes revolucionarios y otros en fanáticos conservadores; así será posible que ambos campos se organicen a sí mismos con fe de modo que la batalla estalle con el máximo de fuerza"[31]; y un poco más adelante dice: "La Idea, ¡qué cosa más insignificante ante estos ojos españoles negros y enloquecidos! Una vez más comprendí que lo que cuenta no es el "qué", sino el "cómo", sólo esto merece consideración"[32]. Es evidente que lo que atrae a nuestro autor son las almas ardientes, sean del signo que sean; es la rebeldía en sí misma la causa de su admiración; está claramente expresado en sus palabras: "Todos los hombres ardientes, virtuosos o malvados, entrarían en mi Paraíso. Todos los fríos, virtuosos o malvados, irían a mi Infierno. Y los fríos y virtuosos estarían en el mismísimo fondo del Infierno"[33].

Otro aspecto que llama la atención en N. Kasantsakis es su mesianismo. "Fui destinado como un nuevo Sócrates", dice en el epílogo de su último libro, "a salvar a los hombres de la rutina y la mediocridad; les empujé hacia adelante sin hacer caso de su oposición; eran gorriones y yo quería convertirlos en águilas"[34] En otro pasaje de la misma obra dice: "Toda mi vida luché para elaborar una gran idea que pudiera dar nuevo sentido a la vida, nuevo sentido a la muerte y proporcionara consuelo a los hombres"[35].

Las inquietudes mesiánicas de N. Kasantsakis tienen su primera manifestación cuando en el viaje que realizó al Monte Atos con Anguelos Sikelianós, se despertó en él el deseo de dar al mundo una nueva visión del cristianismo librándolo de represiones y fanatismos. Posteriormente, tuvieron su eclosión durante su estancia en Berlín donde entró en contacto con los primeros movimientos de protesta social que estallan tras la revolución

30 *Cf. Αναφορά, o.c.*, p. 189.
31 *Cf.* N. Kasantsakis, *España y viva la muerte*, Madrid 1977, p. 74.
32 *Cf. España, o.c.*, p. 75.
33 *Cf. España, o.c.* p. 74.
34 *Cf. Αναφορά o.c.* p. 595.
35 *Cf. Αναφορά, o.c.* p. 570.

rusa y que despertaron su entusiasmo. Allí se sintió llamado a participar en la acción despertando la conciencia de los rusos con su palabra; pensó que aquel era el campo abonado para inflamar al hombre con la llama que a él le abrasaba.

En las cartas de esa época existen abundantes testimonios de aquella inquietud: "¿Qué podría hacer? El mundo se ha podrido, hay que sembrar de nuevo. Nunca ha estado la tierra tan honda, tan dolorosamente labrada como hoy; todo está a punto, ¿qué falta? ¡La simiente! Siento que tengo entre mis manos la simiente como si fuera una granada. Ay, si yo pudiera, rompiendo los límites de la lógica, lanzarla sobre la tierra del hombre!"[36].

Junto a su afán mesiánico encontramos como contrapunto frecuentemente el sentimiento de frustración por no poder llevar a término aquellas ansias. Kasantsakis parece estar lleno de una tremenda angustia e insatisfacción de sí mismo y de su propia vida por no lograr ser el hombre de acción que deseaba. El, que admira a esos líderes capaces de transmitir su entusiasmo y su fuego interior a las masas, es consciente de su incapacidad para vencer su timidez y ponerse frente a un público. Sobre este sentimiento de frustración leemos en una carta: "Todas las ideas las tengo claras en mi mente, pero me falta la fuerza necesaria para dar el paso y vencer el sentido del ridículo, ¿Es que no voy a poder nunca? Si es así, mi vida será profundamente amarga"[37].

En otra carta, también dirigida a Galatea, leemos más reflexiones del autor al respecto: "No soy un hombre valioso todavía. Digo "todavía" no por cobardía, sino porque lucho por vencer mi incapacidad. Soy muy capaz de encontrar lo que conviene, de inflamar algunas almas, de iluminar algunos cerebros. Pero soy incapaz yo solo de entrar en contacto con los hombres, de luchar con la indiferencia, con el sentimiento del ridículo, con las pequeñas cosas de todos los días"[38].

N. Kasantsakis se siente frustrado por tener que resignarse a ser escritor en lugar de un hombre de acción, de trabajar con palabras y no con hombres. En su último libro manifiesta claramente cierto desprecio por su quehacer en la vida: "He hecho lo que más despreciaba: saciar mi hambre con papel como las cabras".[39] Y vuelve a sus traumas infantiles cuando dice: "He ahí, por qué, en lugar de ser un gran luchador en la acción, me vi obli-

36 *Cf.* Carta a su amigo Papastefánu en L. Sográfu. *N. Καζαντζάκης, ένας τραγικός*, Atenas 1981 (4º), p. 195.

37 *Cf. Επιστολές στη Γαλάτεια, o. c.* nº 51.

38 *Cf. Επιστολές, o.c* nº 41.

39 *Cf. Αναφορά, o.c.* p. 463.

gado, por miedo a mi padre, a escribir sobre aquello que habría querido hacer; mi sangre me la había convertido en tinta".[40]

Es sobre todo en sus años de estancia en Alemania donde encontramos numerosas expresiones de esta angustia, de insatisfacción por el quehacer de su vida, por su lucha entre su deseo de escribir y su sentido de responsabilidad hacia el mundo que le empuja a actuar: "Me avergüenzo de mi vida tan burguesa, tan cómoda, de mi habitación caliente, de mi ropa. Me siento avergonzado de que, en este momento horrible en que el alma del mundo está en peligro, yo cojo la pluma y enjareto palabras"[41]. Y en otra carta a su mujer le dice: "Quizá cuando haya escrito obras y me haya liberado de las imágenes poéticas que me pesan, podré estar listo para cumplir con mi obligación: sumergirme en la inquietud y la esperanza y trabajar entonces no con palabras sino con hombres"[42].

Hay numerosos testimonios que evidencian estos sentimientos del escritor. Cuando tenía treinta y cinco años contesta a los reproches de Galatea " A menudo me dices que soy mayor y que aún no he hecho nada.... Sí, veo claramente que tienes razón..... me pierdo en la búsqueda, en trabajos efímeros, derrocho mi alma en pequeñeces y, cuando muera, nadie adivinará por mi vida y mis pobres escritos la amargura y las altas aspiraciones de mi alma"[43] El escritor no acaba de encontrar su camino en aquellos críticos años de Alemania: "Lucho, miro hacia adelante como Odiseo, sin saber si llegaré alguna vez a Itaca; ni siquiera sé si Itaca es el objetivo de mi viaje.[44]

En una carta a su amigo Jurmusio se duele del mismo sentimiento de insatisfacción unos años después: "Un extraño lamento me abruma en este momento en el que te escribo. Vuelvo la cabeza atrás y miro la vida y me apena la que se ha perdido, cuántas fuerzas se echaron a perder, todo lo que pude hacer y no hice nada.... Miro hacia adelante, ¿podré decir algo que tenga algún sentido antes de morir?"[45]Y continúa con la misma angustia cuando escribe a Prevelakis desde Rusia: "Terribles interrogantes de dudas y de amargura desgarran mis entrañas; mi vida está echada a perder; no he respondido con nada de lo que podía y era necesario; estoy perdido entre filas de letras del alfabeto; doy papel a mi corazón para que se alimente como si fuera una cabra..... No estoy hecho para la poesía ni para

40 *Cf. Αναφορά, o.c.*, p. 572.
41 *Cf. Επιστολές, o.c.*, nº 45.
42 *Cf. Επιστολές, o.c.*, nº 41.
43 *Cf. Επιστολές, o.c.* p. 79.
44 *Cf. Επιστολές, o.c.* p. 150.
45 *Cf. Θεώρηση του Νίκου Καζαντζάκη,* Τετράδια Ευθύνης, p. 181.

la meditación; reflexiones, palabras, belleza, me ahogan. Anoche, durante un momento en que logré armonizar unos versos, me sentí feliz; pero, inmediatamente, la repugnancia y el desprecio se apoderaron no de mi mente o de mi alma, sino de algo más fuerte que está dentro de mi corazón y me devora".[46]

Otro aspecto llamativo de la personalidad de N. Kasantsakis es su misantropía, su amor a la soledad y su dificultad de relacionarse con la gente. Así lo leemos en repetidas ocasiones: "Siempre me produjo malestar el contacto con los hombres; estaba dispuesto a ayudarles con gusto en todo lo que podía desde lejos; a todos los amé y sufrí con ellos, pero de lejos. Cuando me acercaba a ellos, no podía aguantarlos durante mucho tiempo y ellos no podían soportarme; nos separábamos. Amo apasionadamente la soledad y el silencio y contemplar durante horas el fuego y el mar y no tener necesidad de ninguna otra compañía".[47]

Existen continuas referencias en sus cartas a su deseo de apartarse en busca de soledad: "Si faltara Eleni, ahora mismo tomaría ya la decisión; no necesito en absoluto las ciudades, las conversaciones, los esfuerzos con los hombres y para los hombres. Soledad, soledad, pureza"[48]. En otro pasaje leemos: "Algunas veces me domina la idea obsesiva de subir a un monte y no bajar más. No tenemos nada en común con los hombres; no los necesitamos, no nos necesitan".[49]

Sin embargo, Nikos Kasantsakis manifiesta un ansia continua de recorrer países y conocer gentes. A lo largo de su vida viajó en varias ocasiones a España, Inglaterra, Francia, Alemania, Rusia, China, Japón, Palestina. Su ideal de vida lo expresa en una carta a Prevelakis: "Si pudiera vivir durante nueve meses en soledad y viajar durante otros tres, creo que sería exactamente lo que necesito. El contacto con los hombres, la vida en común no me enriquecen, son cosas inútiles y que envilecen. Mucha soledad, un rápido torbellino y de nuevo soledad; ése es mi ritmo".[50]

En la misantropía de N. Kasantsakis puede apreciarse no sólo ansia de soledad sino otro aspecto de su personalidad que ha sido objeto de crítica: nos referimos a un cierto sentimiento de superioridad con respecto al común de los hombres, sentimiento que, por otro lado, se manifiesta claramente en los protagonistas de sus tragedias. En el epílogo de su último libro, en sus consideraciones finales, escribe: "Durante mi vida, mi relación

46 *Cf. Τετρακόσια, o.c.* nº 66
47 *Cf. Αναφορά, o.c.*, p. 459.
48 *Cf. Τετρακόσια, o.c.* nº 169.
49 *Cf. Τετρακόσια, o.c.* nº 162.
50 *Cf. Τετρακόσια, o.c.*, nº 171.

con los hombres no fue de grandes entusiasmos; no amé a muchos, ya porque no los comprendí, ya porque los desprecié, ya porque no llegué a conocer a muchos a quienes mereciera la pena amar"[51]. Existe una mezcla de superioridad y paternalismo en sus palabras cuando dice: "No quiero a los hombres, me cuesta hablar con ellos, no soporto su ritmo indolente, perezoso; sin embargo amo al Hombre y respeto su oscuro y sangriento esfuerzo."[52]

Y en diferentes cartas a Prevelakis se expresa del mismo modo: "Salud, tenacidad, rumbo espiritual, no quiero nada más, y éso no lo encontramos desde luego en los hombres. No les odio, me dan lástima y rechazo físico; son desgraciados e infelices más que malos. Son pobres víctimas de oscuras fuerzas independientes de ellos[53]. Más duramente se expresa refiriéndose a la apatía y pereza de sus compatriotas: "Los hombres son indolentes, perezosos, cobardes, no tienen fuego dentro. El tiempo es para ellos una ciénaga en donde se regodean con el gozo de los puercos. Todo contacto con ellos me ensucia"[54].

Kasantsakis es consciente de no ser aceptado, de no ser comprendido por mucha gente: "Me es difícil", dice desde Moscú, "hablar y escribir aquí porque los hombres son simples; sólo necesitan unos pocos dogmas rudimentarios y la lucha de mi alma les resulta odiosa"[55]. Y ya en la última parte de su vida, escribe desde Francia: "He visto aquí a antiguos amigos; no tengo ya ninguna relación con ellos; me fastidian; les resulto molesto. ¿Qué hago con ellos? Mejor estar solo"[56].

Hay que decir, sin embargo, que tuvo a lo largo de su vida amistades profundas, al margen de ciertas diferencias ideológicas: Stavridakis, Sikelianós, Panait Istrati y, sobre todo, Prevelakis de cuya larga y honda amistad tenemos testimonio en numerosas cartas en las que sus expresiones de afecto delatan un corazón capaz de sentimientos de profunda ternura.

Hacia el final de su vida hay una gran amargura en el escritor por el aislamiento, la indiferencia y los ataques de que es objeto por parte de sus compatriotas. A propósito de su candidatura al premio Nobel dice a Prevelakis: " Cada año llueven cartas contra mí a la Academia Sueca (tengo copias), y ningún amigo griego se atrevió a enviar una carta para decir que

51 *Cf. Αναφορά, o.c.*, p. 595.
52 *Cf. Επιστολές, o.c.*, nº 75.
53 *Cf. Τετρακόσια, o.c.* nº 172.
54 *Cf. Τετρακόσια, o.c.* nº 195.
55 *Cf. Τετρακόσια, o.c.* nº 61.
56 *Cf. Τετρακόσια, o.c.* nº 104.

soy un hombre digno y que mi obra no se compara con ninguna otra", y termina diciendo "No me preocupan los enemigos, me preocupan los amigos; creo que durante muchos años permanecerá la vergüenza intelectual para los griegos"[57]. Se duele, sobre todo, de no serle permitido volver a Creta hasta después de su muerte.

Allí, en la muralla que rodea su Iraklio natal, en la soledad que siempre anheló y mirando a lo lejos el mar por el que tanta fascinación sintió, reposan los restos de N. Kasantsakis, el "ακροβάτης πάνω από το χάος", como él mismo se definió, el "θερμός ατάραχος", como le califica Galatea, el hombre trágico, insatisfecho y atormentado por su propio yo, por su naturaleza, por sus ideales. Sobre su tumba, como epitafio, la *summa* del ideal de libertad al que aspiró su espíritu.

δεν ελπίζω τίποτα
δεν φοβούμαι τίποτα
είμαι λεύθερος

OLGA OMATOS

Universidad del País Vasco
c/ Marqués de Urquijo, s/n.
01006 Vitoria - Gasteiz

57 *Cf. Τετρακόσια, o.c.* nº 380.

RESEÑAS

Les apophtegmes des Pères. Collection systématique, chapitres I-IX. Introducción, edición crítica, traducción francesa y notas de †Jean Claude GUY (S.J.), Sources Chrétiennes, Nº 387, París, 1993; 452 pp.

Las colonias de anacoretas surgidas en los siglos IV y V en la desértica región de Nitria (Wādī Naṭrūn), al Oeste del delta del Nilo, se encuentran en los orígenes del monacato. La vida ascética del eremita, plagada de dificultades materiales y riesgos de índole espiritual, no se improvisa, sino que es el resultado de un aprendizaje, de una enseñanza transmitida de maestro a discípulo. El joven que quiere iniciarse en esa vida de renuncia acude a un asceta veterano —un *abbâ* o un anciano que desprende santidad— y al que consulta todas sus dudas. La palabra inspirada del anciano y venerable preceptor es el apotegma que informa las sentencias, consejos y pequeños apólogos que reflejan una espiritualidad viva, variopinta y a veces paradójica, lejana y sobre todo distinta de la gran exposición dogmática o apologética. Los apotegmas de los Padres del desierto egipcio, una vez pasada la época dorada de la Scete (Σκήτη) se compilaron a finales del siglo V en dos grandes tipos de colección: una alfabética, según el nombre de los monjes a quienes se atribuían, y otra sistemática, en función de las virtudes que se ilustran. Los apotegmas, bajo ambas formas de repertorios ejercieron una influencia decisiva en la espiritualidad monástica de la Iglesia oriental.

La oscuridad más completa rodea al momento y a quién o quiénes pudieran organizar estas colecciones, ni siquiera se puede pensar en una forma canónica, más o menos inmutable, de lo que pudo haber sido la primera colección. Las dos modalidades señaladas tampoco tienen nada de normativo; sencillamente permiten designar dos modalidades primarias de ordenación de un conglomerado de fuentes particulares. En el estado actual de la documentación sólo pueden adelantarse hipótesis aproximativas. La traducción latina de la colección sistemática constituye un punto de refe-

rencia. Los primeros dieciocho capítulos fueron traducidos por Pelagio (más tarde papa Pelagio I) en 555/6 y el resto por Juan (sucesor del anterior como Juan III) en torno a 560. Es muy probable que Pelagio en alguna de sus legaciones a Oriente, entre 538 y 555, llevara a Occidente los correspondientes materiales en griego, posteriormente traducidos al latín. Así pues no es difícil postular que tenía que existir ya en griego una versión de la colección sistemática (y, *a fortiori* , otra de la alfabético-anónima, sin duda algo anterior) anterior a 530. Otros datos, como el hecho de que los *lógoi* de Isaías (†488) no se recojan en la colección alfabética, ni aparezcan en el primer estadio de la colección sistemática y del que no se conserva nada más que la traducción latina de Pelagio y Juan (posterior a 530), pueden llevar quizá a finales del siglo v como fecha para las colecciones "normalizadas". Por otra parte, los materiales fragmentarios de la versión copta-sahidica, si bien no son de suficiente utilidad para el establecimiento crítico del texto griego, parecen también corroborar la hipótesis de finales del v para el momento de composición de las colecciones normales.

En cuanto a la autoría de la compilación de las colecciones de apotegmas, resulta significativa la abundancia de enseñanzas atribuidas al *abbâ* Pimen (Ποιμήν), casi la cuarta parte de la serie alfabética. Lo cual induce a pensar a que la colección pudo surgir en el círculo de sus discípulos y esto nos lleva asimismo a los últimos decenios del siglo v.

A diferencia de la colección alfabético-anónima, en gran parte accesible en el vol. 65 de la *Patrologia Græca* de Migne y en los vols. 8 y 11 de la *Patrologia Orientalis* (ed. de Nau), la colección sistemática en griego, transmitida por un gran número de manuscritos, había permanecido totalmente inédita hasta que ha visto la luz la presente edición, fruto de un largo tiempo de dedicación. La edición se encontraba prácticamente terminada antes del fallecimiento del padre Guy (enero de 1986), quien consciente de la necesidad de una última revisión, y ante la imposibilidad de proseguir esta labor, se la encomendó al profesor Bernard Flusin con autorización para que interviniera con total libertad. El resultado, como bien explica Flusin en el Prefacio, ha sido editar la edición de Jean-Claude Guy, con la preciosa ayuda de Marie-Ange Calvet. Tarea esta nada fácil pues siempre es grande la tentación de seguir las propias preferencias en materia de crítica textual e interpretación. Por eso la intervención de Bernard Flusin es digna de todo elogio y, aunque por modestia y generosidad no lo haya hecho, esta magnífica edición debería de llevar su nombre junto al del padre Guy. Los aciertos editoriales de Flusin mejoran sustancialmente el texto establecido, por ejemplo, la tendencia —lógica— de J.C. Guy a privilegiar el ms. más antiguo (Y= Atos, *Protaton* 86, s. IX), se corrige con la preferencia por las correspondencias con la traducción latina que refleja un estadio anterior al

de la tradición manusrita griega conservada. Los fundamentos de la edición que ahora se nos ofrece se hallan en el estudio de la transmisión publicado por el padre Guy en 1962 (*Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruselas; la segunda edición, de 1984, contiene importantes complementos).

La traducción es la de Guy pero con las correspondientes modificaciones en función de la lecturas establecidas por Flusin. En este terreno es donde Flusin ha sido más respetuoso ya que no armoniza las traducciones ni altera el nivel de lengua escogido por el autor en aras de una opción consciente del mismo. Lo mismo cabe decir de las notas, que al lector pueden resultarle algo exiguas. La razón es muy sencilla, pues en la exhaustiva introducción —toda ella de la pluma del padre Guy— anunciaba (p. 87) la publicación por separado de un detenido comentario teológico, así como el imprescindible *index verborum* y tablas de concordancias que habrían de aparecer en el tercer volumen con que se cerraría la totalidad de la colección sistemática. Para facilitar la utilización de la obra, Flusin con buen criterio indica en el margen la fuente de cada apotegma. Aun cuando todavía hayamos de esperar a la aparición de los otros dos volúmenes previstos hasta completar los veintiun capítulos de que consta la colección, esta *editio princeps* de los nueve primeros es una obra filológica fundamental para la lengua y literatura griegas cristiana.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

Costas N. CONSTANTINIDES-Robert BROWNING, *Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the year 1570,* D.O. Research Library and Collection, Washington D.C.-Cyprus Research Center (Nicosia 1993), pp.XXXVI + 449 + 240 Lam.

La obra de Constantinides-Browning ha de ser entendida como continuación, tras un intervalo de trece años, de los volúmenes sobre manuscritos datados de los siglos XIII y XIV que dedicó Alexander Turyn a los fondos de la Biblioteca Vaticana (1964), las bibliotecas de Italia (1972) y de Gran Bretaña (1980); pero, dentro de este tipo de acercamiento a los códices griegos, el volumen reseñado introduce la gran novedad de agrupar los códices datados no por su localización actual sino por su procedencia o la de sus copistas, en este caso, la isla de Chipre. Las ventajas de este tipo de investigación —no siempre posible, por la escasez de testimonios localiza-

dos con precisión— se desprenden de la lectura del volumen, que permite una comprensión global del nivel de la producción manuscrita chipriota, de los textos que circulaban en la isla del siglo X al XVI, del material escriturario utilizado y de los distintos estilos paleográficos.

El núcleo de la obra es la presentación de cada volumen manuscrito, organizada en los siguientes epígrafes: 1) contenido, 2) material escriturario y estado del manuscrito, 3) descripción codicológica (en la que se echa en falta la indicación del pautado y la distribución en cuadernos, detalles de los que los autores han prescindido por la imposibilidad de estudiar todos los códices directamente), 4) contenido detallado, 5) suscripción, 6) descripción de la escritura (poco sistemática e incompleta en algunos casos), 7) iluminación, 8) encuadernación, 9) signaturas de los cuadernos, 10) anotaciones del códice (éste es el apartado en el que los autores han puesto mayor énfasis y su interés es notable), 11) historia del códice, 12) bibliografía.

La descripción está ilustrada por la inclusión de facsímiles; a pie de página se indica el nombre del ms., año de copia, escriba (aquí los autores deberían haber distinguido los códices firmados por su copista de aquéllos en los que la escritura ha sido identificada) y la relación entre las dimensiones del facsímil y del original. En una segunda serie de láminas aparecen los colofones de los manuscritos. En todo ello, la deuda con la obra de A. Turyn es clara y el punto de referencia es superado también claramente. La selección de facsímiles es, no obstante, reprobable, porque no hace una presentación sistemática de todas las manos de cada códice: de las innumerables manos del *Vat.gr.* 1455 (nº 20), sólo dos son dadas a conocer (Pl.31-32); de éstas, la de Juan Hieraces (la única datada, a.1299) ya era conocida por el Repertorium vaticano de A. Turyn. El *Vat.* 1455, que, a decir de los autores, podría haber sido copiado en un monasterio armenio de Chipre, merece un estudio aparte: son rastreables en él hasta veintiséis manos distintas, que ejemplifican todos los estilos de escritura conocidos en la isla. Del *Par.gr.* 234 (nº 28), copiado por cinco escribas, el volumen sólo presenta facsímiles de tres (Pl.40-42). Esta selección de reproducciones estaría justificada por problemas de espacio o de coste, pero los autores no siempre han evitado el derroche: la mano de Romano Anagnostes cuenta con ocho facsímiles (Pl.47, 49, 50, 52, 54, 57, 60, 61!); la de Demetrio Romanites con tres (Pl.71, 78, 79).

Constantinides y Browning han redactado tres capítulos introductorios de gran interés. El primero ("Manuscripts and Learning in Mediaeval Cyprus") presenta una breve historia cultural de la isla, basada no exclusivamente en los testimonios manuscritos; el segundo está dedicado a la dispersión de los códices chipriotas, de los que una parte significativa (300 mss.) se encuen-

tra en la Bibliothèque Nationale de París. El tercero repasa brevemente los estudios consagrados en los dos últimos siglos a los manuscritos de Chipre.

El éxito culmina estos planteamientos metodológicos impecables: el volumen constituye un riquísimo compendio de informaciones y los códices estudiados se erigen en testimonio material de una compleja red de influencias que llegan a Chipre desde Constantinopla, el monte Atos, Asia menor, Cilicia y Palestina. Aparecen reconstruidas y contextualizadas las carreras de eruditos (Jorge Lapites), copistas (Constantino y Romano Anagnostes, Demetrio Romanites, Ambrosio abad de *tôn Andreíôn,* Filoteo abad de Hierax y Jerónimo Tragudistís) y los *scriptoria* monásticos (*tôn Andreíôn, tôn Hieréôn, Enkleistra*). Salen a la luz los códices chipriotas conservados en fondos manuscritos marginales como Lesbos, Jerusalén, el Sinaí y la propia Chipre. Se constituyen los rasgos característicos que permiten reconocer un manuscrito chipriota: en las suscripciones, la utilización del término ἐνχρονία (sic, por ἐν χρονίᾳ), la no mención del milenio en el *annus domini;* en los códices de la primera mitad del s.XIV, la utilización de un papel bombicino producido seguramente en la isla y, por supuesto, la presencia dominante de un estilo de escritura cancilleresco que fue bautizado por Paul Canart como "chypriote bouclée".

Hasta aquí algunas de las valiosas aportaciones de la investigación de Constantinides y Browning, que nos animan a formular unas correcciones de detalle y una serie de reflexiones sobre la codicología y la paleografía de los códices estudiados. En primer lugar, la codicología.

Resulta sorprendente constatar la amplia utilización de bombicino durante el s.XIV en Chipre (el primer ejemplo datado es el *Vat.* 1455, de 1299; el último es el *Paphos Metropolis* 6, de 1472), cuando en el Imperio desde 1325 se generaliza la utilización de papel italiano. La razón ha de ser buscada en el dominio francés de los Lusignan y en un relativo alejamiento de la órbita de influencia de genoveses y venecianos; Chipre mantuvo, pues, una producción propia de papel (p.12 n.65), en la que quizá hablar de "factories" (p.204 n.3) resulte un poco desmedido. Los autores no han intentado un análisis de la morfología de este papel, que se limitan a describir como "thick bombycine paper of excellent quality". De una investigación limitada a los códices chipriotas de la Biblioteca Vaticana se desprende que el formato y las características del bombicino chipriota (de color prevalentemente crema y consistente) tienen cierta homogeneidad: se adapta al esquema del papel árabe oriental de formato pequeño (320/370 x 235/280 mm.; cf. P. Canart et al., "Une enquête sur le papier de type "arabe occidental" ou "espagnol non filigrané", *Ancient and Medieval Book Materials and Techniques, (Erice, 18-25 September 1992),* edd. M. Maniaci- P.F. Munafò, Studi e Testi, 357-358 (Vaticano 1993), p.327), plegado normal-

mente in-folio (240/50 x 170/80 mm.) o in-quarto (182 x 130 mm., *Reg.gr.* 54). La morfología del papel chipriota también lo caracteriza dentro del grupo árabe oriental, donde destaca la presencia de puntizones dobles, triples o cuádruples (cf. J. Irigoin, "Les papiers non filigranés. État présent des recherches et perspectives d'avenir", *ibidem,* p.299). Dentro de este grupo, la peculiaridad del papel chipriota estaría en la combinación de puntizones (en ocasiones muy inclinados) triples y dobles, alternando con hojas en las que sólo aparecen puntizones triples.

El *Vat.gr.* 1455 (nº 20) es un códice misceláneo y el tipo de papel varía; no obstante, domina un bombicino de puntizones triples separados por 12/15 mm. en el grupo y ca.40 entre grupos; veinte corondeles, cuando pueden ser apreciados, miden ca. 25 mm. (ff.1-8 y 17-24, 25-176, 177-182, 225-234, 259-260, 261-268, 269-291, 294-302, 303-308, 317-342, 356-57, 358-63); entre estos folios están los copiados por Juan Hieraces (ff.25-176) y por un escriba en "chypriote bouclée" (ff.317-342), mientras que la mano reproducida en Pl.32 utiliza sistemáticamente un papel fuerte y blanco muy pulido, donde ha sido borrada la huella de corondeles y puntizones (ff.183-190, 201-224, 235-242, 292-3 y 343-355).

En el papel del *Vat.Palat.gr.* 367 (nº 31, ca. 1317-1320), encontramos la combinación de puntizones triples y dobles, o la presencia única de puntizones triples; la distancia entre los grupos es de 50 mm., la de los puntizones de cada grupo entre sí es de 12/15 mm. 20 corondeles ocupan casi 30 mm.

En el *Vat.Reg.gr.* 54 (nº 35, ca.1320), alternan los puntizones dobles y triples; la distancia entre los grupos es de ca.40-45 mm., la de los puntizones de cada grupo entre sí es de 12/15 mm. 20 corondeles ocupan 25 mm.

En el*Vat.gr.* 569 (nº 49, a.1348-1352), encontramos puntizones triples y dobles torcidos y con distribución heterogénea (ca. 10-18 mm. entre ellos y 40-50 mm. entre grupos). 20 corondeles ocupan 25 mm.

En el *Vat.gr.* 212 (nº 50, ca. 1350), alternan los puntizones dobles y triples con sólo triples; la distancia entre grupos es de 50 mm., entre puntizones de ca.10-15 mm. 20 corondeles ocupan 30 mm.

En el *Vat.gr.* 2194, no incluido en el repertorio por no poder ser datado sino genéricamente en el s.XIV, el bombicino chipriota mide 257 x 185 mm. (plegado in folio), de nuevo aparecen alternando los puntizones dobles y triples; la distancia entre grupos es de 40-50 mm., entre puntizones de 10/12 mm. 20 corondeles ocupan 25 mm.

En segundo lugar, algunas consideraciones sobre los ejemplos de escrituras consignados, que presentaremos siguiendo el orden original.

cod. nº 20 (*Vat.gr.* 1455, a.1299). La escritura de Juan Hieraces es calificada de "forerunner of the chypriote bouclée" (p.125). Aunque presenta

algunos rasgos chipriotas (Pl.31, l.11 πρὸς), la mano de Hieraces muestra una combinación de formas tradicionales con elementos de la cursiva de finales del s.XIII. Por su parte, el copista de ff.183v-190v, 201-215v, 217-221v, 235-242v, cursiva de módulo muy alargado-ancho y presentación descuidada (Pl.32), recuerda a la mano del *Vat.* 106 (A. Turyn, *Codices Graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi,* (Vaticano 1964), Tab.13), copiado seguramente en Nicea en 1251.

cod. nº 30 (Nicosia Archb. coll. 21, a.1319). No conserva ningún indicio de su origen chipriota. Su escritura representa el único ejemplo recogido de una *Fettaugen* de tintes provinciales (Pl.44). Los autores ven un rasgo chipriota en la escritura, el guión que sustituye el acento sobre δὲ, μὴ etc. (p.152), pero en aquélla es horizontal y aquí está inclinado; la mano de Filagres se aproxima mucho, en realidad, a un estilo de escritura cultivado en el Monte Galesion (en las proximidades de Efeso) y señalado por A. Turyn (*Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Great Britain,* Dumbarton Oaks Studies, 17 (Washington D.C. 1980), p.35 y Pl.12, 24). En base a la similitud de la mano de Filagres con la de los copistas del Roe 7 y 13 podemos considerar al códice o al escriba de origen minorasiático y no chipriota. Lo mismo sucede con el *Par.gr.* 1131 (nº 38), cuyo origen chipriota estaría indicado por una anotación del f.166 en la que el annus domini carece del número de milenio. En el s.XVI fue adquirido por el monasterio de Agria. La escritura (Pl.58) es una típica cursiva de la primera mitad del s.XIV y recuerda la de Mateo de Efeso.

nº 34 (Patmos 304, ca.1320). El escriba B (Pl.50), que ha copiado los ff.303-308bis (v vac.) es considerado contemporáneo del escriba A (Romano Anagnostes). Una fecha correcta de la labor del cop. B es el s.XVI.

nº 45 (*Bodleianus* Auct. E.5.10, a.1336/7). La escritura de Demetrio Romanites (Pl.71, = nº 48 Pl.78 y nº 49, Pl.79) es puesta en relación con la de los tres escribas del B.L. Add. 19993, de 1334/5 (Pl.64-67) para definir un "estilo Romanites" (p.213). El único rasgo en común entre las manos reunidas bajo tal epígrafe son las epsilon semilunares muy anchas y la peculiaridad de la mano de Romanites (el predominio de grandes líneas horizontales y la falta de vuelo de las verticales que achatan la escritura) no reaparece en las manos tradicionales del B.L. Add. 19993.

nº 47 (Iviron 374, a.1345). Los autores distinguen en el códice tres manos: A (el monje Agatón, Pl.75), B (Pl.76) y C (Pl.77). El escriba llamado C es también Agatón, que exhibe una escritura de gran elegancia y aire capitalino.

Inmaculada PÉREZ MARTÍN

Filocàlia. Introducciones de P. Deseille. Traducción catalana del griego por M. Ambròs, M. Balasch, M. Camps i Gaset, S. Janeras, E. Marcos, A. Pérez i Mir, P. I. Rojas y J. Vives. Barcelona, Edicions Proa, 1994. 2 vols. (*Clàssics del Cristianisme,* 50).

Clàssics del cristianisme es una colección que acoge obras y autores de toda la tradición cristiana, traducidos directamente de las lenguas originales al catalán. En ella están representadas las diversas confesiones cristianas y las diferentes escuelas de pensamiento. Surgida en el seno de la *Facultat de Teologia de Catalunya* y de la *Fundació Enciclopèdia Catalana,* está dirigida por el Dr. Sebastià Janeras, autor de diversos estudios sobre la liturgia y la espiritualidad ortodoxa, entre los que destacan *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (Roma 1988, *Studia Anselmiana* 99) y su edición, estudio y traducción catalana de *Peregrinatio ad loca sancta* (Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1986). A él, en gran parte, hay que atribuir el acierto de que esta colección incluya, junto a autores como Basilio de Cesarea (vol. 19), Juan Crisóstomo (vol. 14) o Juan Damasceno (vol. 30), otros menos conocidos entre nosotros, pero de gran importancia en la espiritualidad ortodoxa, como Nicolás Cabásilas (vol. 42) o algunos de los representados en esta amplia antología de la *Filocalia.*

La *Filocalia* (Φιλοκαλία, término que de 'amor a la belleza' pasó a significar 'antología') es una colección de textos ascéticos escritos por los representantes más destacados de la espiritualidad ortodoxa bizantina entre los siglos IV y XIV. Compilada por Nicodemo, monje del monte Atos (1749-1809), y por Macario, obispo de Corinto (1731-1805), fue publicada en Venecia en 1782 por primera vez. Paisi Velichkovski, "uno de los grandes ascetas" rusos, como le llama Dostoievski en *Los hermanos Karamázov,* la tradujo con extraordinario éxito al eslavo eclesiástico en 1793 con el título de *Dobrotoliúbie.* En Occidente no ha salido de los círculos de los especialistas hasta una fecha muy reciente. Hubo de publicarse antes, en 1943, la traducción francesa de los célebres *Relatos de un peregrino ruso* (cuyo protagonista no se separa jamás de un viejo ejemplar de la *Filocalia*), para que se captara más ampliamente la importancia de esta obra. Durante toda la segunda mitad del siglo XX se han multiplicado las traducciones de la *Filocalia* a las lenguas occidentales y los estudios sobre la doctrina espiritual que transmite, denominada generalmente 'hesicasmo'. Pero en España esta obra -y gran parte de los autores representados en ella, incluso Gregorio Palamás- ha pasado desapercibida durante mucho tiempo. A. Bravo ha señalado que P. Sáinz Rodríguez, en su conocida *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España* (Madrid 1984, reed. ampliada de la

ed. de 1927), con un amplio capítulo dedicado a la mística en general (p. 72-172), no menciona para nada "las ideas palamitas, ni sus fuentes próximas o lejanas". Y eso que la comparación entre una obra como *Los ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola y el Palamismo -con la tradición espiritual bizantina de que se nutre, reflejada en la *Filocalia*- resulta del mayor interés, como el propio A. Bravo ha demostrado (cf. su artículo "El Monte Atos, faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental", *Erytheia* 10.2 [1989] 255 ss.). En Grecia la tradición filocálica, bajo la influencia de los padres espirituales del Monte Atos, no ha dejado de crecer en las dos últimas décadas, como muchos lectores habrán podido comprobar por sí mismos en los monasterios atonitas. En cuanto a Rusia, el monasterio de Optina ha vuelto a recoger la herencia de Paisi Velichkovski y su *Dobrotoliúbie* tras los últimos acontecimientos políticos, como durante todo el siglo XIX y comienzos del XX. A propósito de la actual actividad editorial de este importante centro de la espiritualidad ortodoxa rusa, cf. *Erytheia* 15, 1994, 315 (¡100.000 ejemplares en 1991 de una versión rusa del siglo XIX del *Prado espiritual,* de Juan Mosco!).

La *Filocàlia* de *Clàssics del Cristianisme* es la primera versión de esta obra traducida directamente del original a una de nuestras lenguas oficiales, ya que la versión castellana de *Textos de espiritualidad oriental* (Madrid 1960) está basada en la *Kleine Philocalie* de M. Dietz (1956) y la catalana de E. Humet (Barcelona 1979) es una adaptación de la *Petite Philocalie de la Prière du Coeur* de J. Gouillard (1953). Como en los demás volúmenes de *Clàssics del Cristianisme,* la introducción (o más exactamente, la introducción general, p. 7-39, y las introducciones parciales a cada autor) ha sido encomendada a un especialista, en este caso Placide Deseille, sobradamente conocido por sus estudios sobre la espiritualidad monástica oriental. P. Deseille aborda con el rigor y la claridad que le caracterizan la historia, la doctrina y la influencia de la *Filocalia* en los países de tradición ortodoxa (sobre todo, Grecia, Rusia y Rumania) y de tradición católica. Dado que una de las aspiraciones de *Clàssics del Cristianisme* es contribuir también "al procés de normalització lingüística del món cristià de casa nostra", algunos conceptos definidos por P. Deseille merecerían tener cabida en el *Diccionari de la llengua catalana* de la *Enciclopèdia* que patrocina esta colección; por ejemplo, el neologismo *hesíquia,* que, a diferencia de *hesicasme,* no consta entre los lemas de este diccionario: "en un primer sentit, significa la solitud i el silenci materials que afavoreixen el recolliment de l'ànima. En un segon sentit, designa la calma interior que procura la *nepsis.* Finalment, expressa la pau de l'ànima recollida en si mateixa sota l'acció de l'Esperit Sant" (p. 7-8 y glosario, p. 739).

La introducción general de P. Deseille está seguida de la relación de textos y autores que componen la *Filocalia* griega (p. 41-44) y de una selección bibliográfica que incluye estudios muy recientes sobre esta obra (p. 45-49). Los autores y textos representados total o parcialmente en esta amplia antología de la *Filocalia* son los siguientes (indico entre paréntesis el nombre del traductor): Evagrio Póntico (J. Vives), Nilo el Asceta (J. Vives), Isaías el Anacoreta (S. Janeras), Macario de Egipto (M. Balasch), Diádoco de Fótice (J. Vives), Marcos el Asceta (J. Vives), *Discurso de gran utilidad sobre aba Filemón* (J. Vives), Talasio de Libia (A. Pérez i Mir), Filoteo el Sinaíta (M. Balasch), Nicetas Estetatos (M. Balasch), Teolepto de Filadelfia (P. I. Rojas), Gregorio el Sinaíta (M. Ambròs), Gregorio Palamás (E. Marcos), Calisto Patriarca (M. Camps i Gaset) y Marcos de Éfeso (E. Marcos). Un breve glosario (p. 737-40) y el índice general de los dos tomos (742-3) ponen fin a esta obra.

Como se subrayó en el acto de presentación de la *Filocàlia,* celebrado el 12 de enero de 1995 en la *Facultat de Teologia de Catalunya,* la publicación de esta antología tiene un significado muy especial en el marco de *Clàssics del Cristianisme.* Con ella la citada colección, un *corpus* inédito en la cultura catalana, llega a su ecuador, al volumen 50 de los 100 de que constará, a un ritmo de 8 por año. Pero, independientemente de esta circunstancia, la aparición de la *Filocàlia* supone por sí misma todo un acontecimiento cultural, al poner a disposición del público catalán y español gran parte de una obra monumental que es considerada como la síntesis de la espiritualidad monástica oriental y de la que no existía hasta ahora ninguna traducción directa a ninguna de nuestras lenguas oficiales.

José Simón Palmer

Barlaam y Josafat. Redacción bizantina anónima. Introducción, traducción del griego y notas de Pedro Bádenas de la Peña. Madrid, ediciones Siruela, 1993. LIX + 8 hs. con 32 láms. + 347 págs. (*Selección de lecturas medievales,* 40).

La "historia edificante" de Barlaam y Josafat describe el triunfo del cristianismo en la lejana India a través de la conversión del príncipe de este país, Josafat, quien, adoctrinado secretamente por el eremita Barlaam, abraza la fe cristiana, convierte a su propio padre, el rey Abener, y difunde la doctrina de Cristo por todo el país, para retirarse después al desierto con su padre espiritual. La narración, que entronca con la creencia de la segunda

conversión de la India al cristianismo, tras el fracaso de la primera evangelización atribuida al apóstol Tomás, es en realidad una versión cristianizada de diferentes episodios de la vida de Buda y fue una de las obras más leídas durante la Edad Media, tanto en Oriente como en Occidente. Teniendo en cuenta que Buda, bajo el disfraz de San Josafat, ha sido venerado por los cristianos durante casi mil años, podemos afirmar con S. Ronchey y P. Cesaretti[1] que estamos ante una historia sagrada para más de veinte pueblos de diez confesiones diversas y de cerca de treinta lenguas distintas. Autores como Shakespeare, Lope y Calderón se nutrieron de ella.

P. Bádenas nos ofrece en este libro la primera traducción española del *Barlaam* griego, de máxima importancia por ser el núcleo difusor de esta leyenda por toda la cristiandad, primero en el entorno dependiente culturalmente de Bizancio, mundo eslavo y armenio, y poco después por Europa occidental.

La versión de P. Bádenas, que ha obtenido el Premio Nacional de Traducción Literaria 1994 del Ministerio de Cultura, va precedida por una introducción (I-XLV) que se centra en los siguientes puntos: I/ *El trasfondo oriental: componentes búdicos y maniqueos* . II/*La mediación persa y árabe.* III/*El problema de la primera versión cristiana.* IV/*La versión georgiana.* V/*La redacción bizantina.* VI/ *La difusión de* Barlaam y Josafat *en Occidente.* VII/*La leyenda de* Barlaam y Josafat *en la Península Ibérica.* Este estudio tiene la difícil virtud de ser accesible a un público amplio y, al mismo tiempo, constituir para el lector especializado un valioso complemento del prólogo que D. M. Lang escribiera para la edición de la Loeb en 1967. En efecto, P. Bádenas revisa las aportaciones de las investigaciones posteriores a esta fecha (cf. LI-LVII para la bibliografía), dedica mayor atención a la transmisión de la leyenda en Occidente y traza las líneas generales de su difusión en la Península Ibérica, donde, además de las versiones latinas, se da el inlujo directo de los modelos orientales a través de Al-Ándalus.

La controvertida cuestión sobre la fecha, el lugar de composición y la autoría de la versión (cf. el expresivo título del artículo de A. Kazhdan: "Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Iosaph not Written"[2]), es abordada por P. Bádenas con gran rigor y claridad expositiva. Basándose sobre todo en las características y datos de la transmisión manuscrita, rechaza la teoría de Franz Dölger ("la extraña hipótesis de unos erráticos monjes budistas recitando en sánscrito la vida de Buda ante San Juan

[1] *Vita bizantina di Barlaam e Joasaf.* Introd. y trad. de S. Ronchey y P. Cesaretti. Milán 1980, p.7.

[2] Publicado en *Zu Alexander d. Gr.: Festchrift G. Wirth,* t. 2, Amsterdam 1988, pp. 1187-1209. Reimpreso en *Texts and Authors in Byzantium,* Londres, *Variorum Reprints,* 1993 [IX].

Damasceno", p. XXIX) y la atribución tradicional de la versión bizantina al Damasceno, sostenida todavía hoy por algunos estudiosos, como R. Volk, cuya edición del texto griego de *Barlaam* publicará en 1996 el Instituto de Bizantinística de la abadía benedictina de Scheyern como tomo VI de las obras completas de este autor[3]. P. Bádenas, como otros especialistas[4], defiende la tesis de que la primera versión cristiana de la leyenda de Buda debió de ser el *Balavariani* georgiano, probablemente del siglo IX, del que derivaría el texto griego[5]. La redacción bizantina que conocemos podría haber sido elaborada en el círculo de Simeón Metafrastes, a partir de una traducción griega realizada dos o tres décadas antes.

La versión castellana de P. Bádenas supera con admirable facilidad las muchas dificultades que ofrece un texto como éste, sin una edición crítica en condiciones, rico en sutiles disertaciones morales y dogmáticas y claro ejemplo de la técnica compilatoria de la literatura bizantina. Traducir esta obra significa traducir también el supuesto opúsculo de Aristides en defensa del cristianismo (la célebre *Apología,* inserta en el texto), autores como Agapeto (a quien se cita directamente[6]), citas o paráfrasis de la literatura patrística, e innumerables fragmentos de la *Septuaginta* y del Nuevo Testamento. A este respecto, hay que destacar que en la versión castellana de *Barlaam* encontramos vertidos al castellano por primera vez numerosos pasajes de la Biblia griega. La identificación de todas estas citas, insertas en el texto bien de forma literal o adaptada, se suministra en nota después de la traducción (p. 305-337; las citas indirectas van precedidas de Cf.). Al final hay también una Tabla de Pasajes Bíblicos (p. 339-347).

Esta esmerada edición -sólo he hallado una errata: 'verrsiones' (p. LIX)- incluye, además, una muestra de la iconografía de la historia: una selección de 32 bellísimas láminas correspondientes a las miniaturas del códice 463 del monasterio de Iviron (Atos), de finales del siglo XII. En ellas observamos edificios, muebles, prendas de vestir y otros objetos supuestamente indios representados como si fuesen bizantinos, con la presencia ocasional del turbante sobre la cabeza de algunos personajes.

Las siguientes observaciones son fruto de un examen muy minucioso de esta traducción. Advierto por adelantado que afectan sólo a cuestiones de detalle en un texto que ocupa más de 300 páginas y que, además, han

[3] Cf. R. Volk, "Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuausgabe", *BZ* 86/87, 2 (1993/4) 442-61.

[4] Pero cf., por ejemplo, A. Kazhdan, *art. cit.* y R. Volk, *art. cit.,* 460-1.

[5] Cf. la reciente traducción francesa de la versión breve georgiana, *La sagesse de Balahvar,* por A. y J.-P. Mahé, Saint-Amand, Éditions Gallimard, 1993.

[6] Cf. I. Ševčenko, "Agapetus East and West: The Fate of a Byzantine *Mirror of Princes*", *Révue des Études du Sud-Este Européen* 16 (1978) 5.

de tomarse con gran prudencia, puesto que, como se ha indicado, todavía no ha visto la luz la que será la primera edición científica del texto griego, la de R. Volk. Confieso que si he leído con tanta atención la traducción de P. Bádenas ha sido tanto por el interés que tiene como por el afán de aprender de uno de los mejores traductores del griego (en todas sus fases) de nuestro país. Mis citas se refieren a la edición de Woodward y Mattingly de la coleccion Loeb, que reproduce con leves correcciones la única edición disponible, la de los *Anecdota Graeca* de Boissonade.

-I,6 (*sc.* Ἀβεννήρ) τῆς ἑλληνικῆς ὑπάρχων μοίρας....: "porque en parte era pagano" (p. 9). Propongo: "porque era de la facción pagana", dando a μοῖρα el significado que tiene en *Lampe, s.u.,* 2, 'party'.

-(I,6) ...(*sc.* Ἀβεννήρ) ἔρημος γὰρ ὑπάρχων παιδίων....: "Por tanto no tenía hijos..." (p. 9) debe cambiarse por: "En efecto, no tenía hijos".

-(II,14) Ἐπεὶ δὲ καὶ αὐτὸ τῶν καλῶν τὸ κεφάλαιον ἀφελέσθαι ἐφιλονείκησας ἡμᾶς, τὴν εὐσέβειαν, καὶ τὸν θεὸν ζημιῶσαι τὴν ἐσχάτην ταύτην ζημίαν...: "Pero ya que te has empeñado en arrebatarnos el bien más capital, la religión y a Dios, e infligirnos el peor castigo..." (p.15). El texto de Boissonade, como en tantos lugares, está mal puntuado y tiene lagunas. A pesar de ello, el traductor da pruebas de su buena intuición (Cf. R. Volk, *art. cit.* p. 447) .

-(IV,24) ...ἡ δὲ τῶν παρόντων ἀπόλαυσις... ἀλλὰ καλὸν αὐτὴν ἀπώσασθαι: "El disfrute del presente... se escapa" (p. 23). Yo sustituiría "se escapa" por "es bueno rechazarlo".

-(XIX, 169) ...ὡς ἀρτιγέννητον βρέφος... αὐξηθῇς: "como un niño recién nacido apetece beber la ... leche de las virtudes para crecer" (I *Ep. Petr.* 2.2; p.142). Me parece más adecuado cambiar "apetece" por "ansía" (ἐπιπόθησον), poniendo una coma después de "recién nacido".

-(XXII, 192) ...μελέτην ἐποιοῦντο: "...se puso a considerar el asunto" (p. 162). Cámbiese el número del verbo (el sujeto está compuesto por el rey y Araques).

-(XXIV, 210) ...οὐκ ἀπέστη πάντα ποιῶν πρὸς τὴν ἀρχαίαν βουλόμενος ἐπαναγαγεῖν τιμήν: "...y el demonio no dejó de hacer todo lo posible para recuperar su antiguo honor" (p. 176). Tomando como sujeto de ἀπέστη el mismo que el de ἐνεφύσησε y ἔθετο (ὅς, referido a Dios) propongo la traducción: "no dejó de hacer todo lo posible para restituirle (*sc.* al hombre) su antiguo honor".

-(XXXVI, 329) εἰς τὸν ἑαυτοῦ κοιτῶνα τὸν χάρτην ἐν ᾧ ἡ ἐπιστολὴ καταλιπών....: "Josafat dejó en su cuarto un papiro con una carta" (p. 273). Se trata de la carta cuyo contenido se acaba de explicar. Sería preferible: "el papiro con la carta".

-(XL, 361) ἀξιοῦν δὲ... ξεναγῆσαι: "Entonces Josafat creyó pedir a Barlaam que lo llevara a su casa, y que éste lo guiaría amablemente". En mi opinión, debe cambiarse "que éste lo guiaría amablemente" por: "y que lo guiara amablemente", quitando la coma que hay después de "casa".

Las únicas omisiones que he encontrado en todo el texto se reducen a tres: τὰς ἀνομίας (IX,76; añádase "sus faltas" a: "una yunta", p. 67); ἐν ἕξει γινομένη (XIX, 172; añádase "por irse acostumbrando a ellos" a: "...menos en cuenta los tiene", p. 144); βιαίως (XXXVIII, 349; añádase "de forma violenta" a: "si moría", p. 289).

En cuanto a la traducción de palabras aisladas: πολιτείαις (VIII,66), en plural, designa las "prácticas ascéticas" (Cf. *Lampe, s.u.,* G, con cita de este pasaje) más que el "comportamiento" (p. 59); βιβλίον (XXV,229), para mayor claridad, podría traducirse por 'rollo de papiro', mejor que por 'volumen' (p. 189): "el cielo se enrollará como un rollo de papiro"; por la misma razón, ἔλθωμεν (XXVII,241) 'vayamos', mejor que 'vengamos" (p. 198): "Vayamos...a los elementos mismos"; para φοβεροί (XXX, 280; XL, 360), referido los ángeles, creo que la traducción "prodigiosos, maravillosos, extraordinarios" o incluso "tremendos", es mejor que la de "espantosos" (p. 231), "terribles" (p. 300) o "terribilísimo" (φοβεροτάτου, XL, 360).

Respecto a las notas, sólo echo dos de menos, de carácter explicativo (aunque no ignoro que las características de la edición imponen la mayor concisión posible): a) II,6, "...me lo enseñó mi teólogo" (p. 16): se trata de un epíteto que suele acompañar a Juan evangelista en la literatura bizantina, cf. XII,100: "Juan el evangelista y teólogo" (p. 86); b) XXX, 269, "espatario" (p. 224), título bizantino muy apreciado en los siglos VIII y IX (lo que podría tener su importancia para la datación del *Barlaam* griego[7], pero eso ya es otra cuestión). Finalmente, en p. 329, n. 2 del cap. XXIX, añadir a Habacuc: 2.15.

La conclusión a la que he llegado, después de haber leído la versión castellana del *Barlaam* griego con tanto detenimiento como placer, no puede ser más satisfactoria: Se trata de una traducción excelente, de gran elegancia y extremadamente fiel al original griego, cuyo sentido y expresión refleja de la manera más literal posible. No queda sino felicitar al profesor P. Bádenas por su merecido galardón y, sobre todo, por haber conseguido que una de las joyas de la literatura universal de todos los tiempos sea accesible por primera vez al público español y, además, en una traducción modélica.

José Simón Palmer

[7] Cf. A. Kazhdan, *art. cit.,* 1197.

Ἡ ἅλωση τῆς Πόλης (La conquista de la Ciudad). Ed. E. Jrisós. Atenas, Acritas, 1994. 389 págs. con ilustr.

Este libro se compone de 14 artículos en griego moderno sobre distintos aspectos de la conquista de Constantinopla por los turcos. Todos ellos son inéditos, salvo el primero, y han sido escritos por otros tantos autores de distintas nacionalidades y de reconocido prestigio científico. Les precede una introducción del editor, E. Jrisós (11-17; una observación: Ramon Llull no era precisamente "portugués", como afirma en p. 354, n.6), y les siguen dos antologías sobre el tema del libro: la primera, de textos históricos (331-343); la segunda, de canciones populares y trenos (345-350). Los autores abordan este acontecimiento histórico trascendental desde diversas perspectivas, con diferentes planteamientos y siempre con gran rigor. El contenido de esta obra colectiva, que habrá de ser tenida en cuenta a partir de ahora en cualquier estudio sobre la caída de Constantinopla, es el siguiente:

En *La destrucción de una imagen* (19-60; traducción de *Constantinople. The iconography of a sacred city.* Oxford 1965, p. 111-130) Ph. Sherrard muestra cómo la imagen de Constantinopla-Nueva Jerusalén (en otras palabras, la *pax christiana*) estaba indisolublemente unida a la de Constantinopla-Nueva Roma (la *pax romana*) o, lo que es lo mismo, la idea de la Iglesia a la idea del reino terrenal y, en último término, la idea del fin de Constantinopla a la del fin del mundo y a la del Segundo Advenimiento.

En *Los historiadores de la Conquista* (63-97) Y. Prínzipas examina la obra y la personalidad de los cuatro grandes historiadores de este acontecimiento, destacando sus diferencias desde el punto de vista político, religioso y cultural. Frente al carácter de memorias de la obra de Sfrantzés, el patriotismo de la de Ducas y la helenidad de la de Calcocondilas, es probablemente la *Historia* de Miguel Critobulo, escrita a partir de 1467, la que ofrece mayor contraste, por defender el compromiso con el ocupante como única salida posible para los griegos.

La contribución de A. Anguelu consiste en un análisis de las ideas y de la obra de Genadio Escolario a partir de su papel como escritor e intelectual preocupado por el principal problema de su época: el futuro y la salvación de Constantinopla en vísperas de la Conquista y el destino, tras ésta, de los griegos -del "γένος griego", como él los llamaba-. A. Angelu se interesa no tanto por la actuación del polémico patriarca como por su actitud personal respecto a la toma de la Ciudad, antes y después de 1453, y por las enseñanzas que extrajo de su trágica experiencia para el γένος (*Genadio Escolario y la Conquista,* 99-133).

C. Constandinidis analiza la influencia de los refugiados de Constantinopla en la vida religiosa y en la producción bibliográfica de Chipre, hasta

la conquista de esta isla por los turcos (1570). Tanto en un aspecto como en otro fue decisiva la refundación del monasterio de S. Jorge de Mangana por Helena Paleologuina. A la actividad copista del mismo está vinculado el tipo de escritura llamado τῶν ὁδηγῶν, ('de los guías'), procedente de Constantinopla, que se extendió por todo el mundo ortodoxo en el siglo XVII (*Refugiados de Constantinopla en Chipre después de la conquista de 1453*; 135-141).

En *Los hebreos de Bizancio y la caída de la Ciudad Reina* (143-53) M. Efcimíu señala que bajo los Paleólogos el estado y la Iglesia, forzados por las circunstancias, comienzan a dar muestras de tolerancia hacia los hebreos. Como súbditos del Imperio otomano, éstos se benefician desde el principio de la actividad económica y comercial impulsada por los turcos. Ya en la segunda mitad del siglo XIV Adrianópolis, la nueva capital del estado otomano, alberga una floreciente comunidad hebrea. En cuanto a su actitud durante la conquista de Constantinopla, hoy por hoy resulta imposible saber con exactitud, por falta de fuentes, si colaboraron o no con la población local en la defensa de la ciudad.

La trascendencia histórica de la toma de Constantinopla por los turcos es equiparada por E. Meuthen a la aparición del diálogo del Nicolás Cusano (1401-1464) *De pace fidei,* escrito a raíz de este acontecimiento. Para E. Meuthen la obra del célebre humanista alemán supone el nacimiento de una gran idea que permanece viva hoy todavía y que tiene un gran futuro: la defensa de una *religio in rituum varietate,* presidida por la *concordantia* entre todos los seres humanos y basada en la tolerancia mutua, independientemente de la nacionalidad, lengua y religión (*La conquista de Constantinopla y la obra de Nicolás Cusano* De pace fidei, 155-164).

W. Brandmüller defiende en *La reacción de Roma ante la caída de Constantinopla* (167-190) que el papa Nicolás V intentó proteger el último bastión del cristianismo oriental mediante todos los recursos de que disponía: en el terreno diplomático, buscando la ayuda de Francia, de las ciudades italianas, de la Corona catalano-aragonesa, incluso de los albaneses; en el militar y en el económico, recurriendo, por ejemplo, a la concesión de diferentes tipos de indulgencia en el Año Santo de 1450, como fuente de financiación para una cruzada contra los turcos. Después de la Conquista, el papa se distanció del egoísmo de las potencias occidentales y agotó todos los medios a su alcance para ayudar a Constantinopla, contribuyendo a la paz entre Venecia y la Corona catalano-aragonesa por un lado y entre Milán y Florencia por otro. La paz de Lodi (1454) llegó tarde para Constantinopla, pero sirvió de base para la decidida política antiotomana de Calixto III. En la actuación del papado jugó un papel importante el instinto de supervivencia de Occidente, pero también la firme convicción de Nicolás V de que

Oriente y Occidente debían unirse en una sola Iglesia. A este respecto, la Bula *Et si ecclesia* (30-IX-1453) pone de manifiesto que el papado de Roma no compartía la extendida creencia de que el fin de Bizancio había sido un castigo divino contra los griegos, acusados de cismáticos, antiunionistas y pecadores.

J. Kalić analiza en *Serbia y la Caída de Constantinopla* (193-206) las relaciones entre Bizancio y Serbia antes, durante y después de 1453. La autora se remonta primero a la época en que Serbia se convirtió en feudo de Turquía (1390), para detenerse después en los vaivenes de la política exterior del déspota serbio Jorge Branković, ausente en el bando cristiano en las batallas de Varna (1444) y de la llanura de Kósovo (1448). La participación de 1500 jinetes serbios en la toma de la Ciudad y la actitud de Serbia ante los bizantinos de 1453 a 1459, en que concluye la conquista del despotado serbio por Mahomet II, son otros puntos abordados por J. Kalić, que describe a continuación la reacción del pueblo serbio ante la Conquista. La autora se basa en la obra de Constantino Mihaílović (escrita a finales del siglo XV), quien, a pesar de combatir como jenízaro con los turcos, muestra admiración por Constantinopla y simpatía por los cristianos; en las crónicas serbias, que consideran 1453 como una fecha decisiva en la historia de Serbia, y en el testimonio de aproximadamente 15.000 manuscritos de autores anónimos serbios (s. XV-XVIII).

En *La conquista de la Ciudad y la literatura historico-apocalíptica de Bulgaria* (209-218) las profesoras V. Tăpkova-Zaimova y A. Miltenova señalan que ya en el período anterior a la conquista de Tirnovo (1393) se desarrolló en la literatura histórico-apocalíptica de Bulgaria el motivo de 'la conquista o caída del reino'; en él, la capital es el símbolo del reino, de forma que cualquier progreso o amenaza que acompañe a aquella repercute en éste. Este motivo o esquema histórico, en que pueden distinguirse diversos elementos secundarios (el pájaro que anuncia la caída de la ciudad, el último rey, la serpiente) es precisamente el que sirvió para alimentar la fantasía de los búlgaros en relación con la conquista de Constantinopla, la gran capital cristiana, en la literatura histórico-apocalíptica búlgara de los siglos posteriores.

D. Afinogenov advierte en *El acontecimiento de la Conquista en las crónicas rusas* (221-246) que, si bien los rusos de la segunda mitad del siglo XV tenían, en general, conocimiento de este suceso, no estaban todavía en condiciones de evaluar sus consecuencias profundas. Desde finales del s. XV comenzaron a circular en Rusia numerosos escritos con amplia información al respecto -en parte, noticias de testigos oculares de la Conquista-, pero no fueron incorporados por las crónicas, donde, en cambio, abundan las leyendas sobre este tema. Hubo de desarrollarse primero la conciencia

nacional del pueblo ruso y tuvieron que ensancharse antes los horizontes para que los intelectuales de este país comenzaran a comprender la importancia de la caída de la Ciudad. Los rusos siempre interpretaron ésta como un castigo por los pecados de *todos* los ortodoxos (Así, la "Cronografía" de 1512 o la llamada "Edición ruso-occidental del Cronista", objeto ambas de un interesante estudio por D. Afinogenov). Es digno de mención que, en contra de una creencia muy extendida entre los cristianos orientales, las primeras fuentes rusas no mencionan ni una vez entre los pecados que causaron la ira divina la traición a la Ortodoxia por el Emperador y el Patriarca en el concilio de Florencia (1439). D. Afinogenov examina aparte la fuente rusa más importante sobre el asedio de Constantinopla, "La leyenda de Tsargrad" ('Ciudad del emperador', Constantinopla), de Néstor Iskander, compuesta probablemente en el último cuarto del s. XV, o quizás antes. Y ello por los graves problemas relativos a la autoría (hoy se piensa que Néstor escribió una especie de diario del asedio, que después sería usado en Rusia como material de primera mano por un magnífico escritor), la historicidad de la obra (escasa para los acontecimientos ocurridos en el interior de Constantinopla, pero de vital importancia para conocer los movimientos de los turcos fuera de ella) y el contraste de su información con la que suministran los historiadores bizantinos.

La visión de los historiadores turcos está representada por S. Aksin (*El punto de vista otomano sobre la Conquista de la Ciudad,* 249-267). Tras hacer algunas consideraciones sobre la privilegiada situación estratégica de Constantinopla, S. Aksin destaca el éxito militar que supuso para los turcos, a pesar de su abrumadura mayoría numérica, la conquista de una ciudad casi inexpugnable que era el último bastión del cristianismo en Oriente. Los otomanos, como los bizantinos, se consideraron a sí mismos herederos del Imperio romano. El propio Mehmet II estuvo a punto de seguir los pasos de Justiniano en Occidente tras la conquista de Otranto (1480). El prestigio que tenían los territorios de Rumelia para los otomanos se veía reflejado incluso en los sueldos de los oficiales destinados allí, que cobraban más que sus homólogos de Anatolia. S. Aksin critica la visión de algunos historiadores occidentales, que ven en los acontecimientos de 1453 el origen inmediato del Renacimiento italiano (la influencia de los intelectuales griegos en Italia es muy anterior) y no perciben más huella que la bizantina en la cultura y civilización otomanas. Ya el historiador turco Fuat Köppulu señaló la triple vía de la influencia islámica: A través de los pueblos islámicos más desarrollados de la periferia; a través de los selyúcidas de Asia Menor, influidos a su vez por los mongoles, bajo cuya órbita estuvieron desde 1243; y a través de los Abbasidas (sirviendo los selyúcidas como intermediarios), cuya cultura acusaba, a su vez, influencias iraníes y bizantinas. Entre los factores

que contribuyeron decisivamente a la transformación del pequeño estado o *beylik* de los otomanos en un gran imperio, S. Aksin cita los siguientes: 1º. La fundación de una capital permanente en la antigua Constantinopla y el desarrollo de su vida ciudadana (política demográfica y urbanística de Mahomet II); 2º. El reforzamiento del poder político del sultán mediante el desarrollo de la llamada 'institución de la Esclavitud'. El sultán deja de elegir a sus visires entre los aristócratas turcos; para cubrir este cargo recurre ahora a los 'esclavos de la Puerta' (*kapi kullari,* guardia personal del sultán) o a la institución llamada *devşirme* (leva periódica de muchachos cristianos procedentes de los territorios del sultán y destinados a ingresar, tras un entrenamiento adecuado, en el cuerpo de jenízaros primero y en el de funcionarios del sultán después); 3º. Promulgación de dos códigos de leyes por Mehmet II. Finalmente, he aquí algunas de las causas de la longevidad del Imperio otomano, según S. Aksin: Aparte de su poder militar, el respaldo de los propios pueblos ortodoxos a las autoridades otomanas por su tolerancia en materia religiosa; la abolición del yugo de la explotación feudal y, paradójicamente, la adopción de determinadas medidas puestas ya en práctica por el estado bizantino.

El hecho de la conquista de Constantinopla en el folklore griego (269-292), de M. G. Varvunis, trata sobre las ideas y creencias relacionadas con este acontecimiento, según aparecen reflejadas en las tradiciones, relatos y canciones populares griegas. El autor hace un estudio tipológico, diacrónico y geográfico de los temas principales, entre los que destacan: la confirmación de la terrible noticia mediante fenómenos sobrenaturales; las profecías sobre la reconquista de Constantinopla por el propio Constantino IX -o su hijo Yanakis- y sobre la liberación del γένος, asociada a la recuperación de la Ciudad; las manifestaciones de la protección divina de Constantinopla y de Santa Sofía, etc. M. G. Varvunis destaca que en la conciencia popular Constantinopla (y Santa Sofía) funcionaba -y, en parte, todavía sigue funcionando- como un símbolo nacional y religioso, y muestra cómo la desesperación de los trenos versificados y de las monodias en prosa de los primeros años fue dando paso a una tenue esperanza, conservada y alimentada por otras tradiciones que anunciaban con optimismo la recuperación de Constantinopla por los griegos y el renacer de la helenidad. Dichas tradiciones gozaron de gran aceptación y difusión y contribuyeron a la consolidación del cuerpo ideológico del Gran Ideal *(Megali Idea).*

En *El tema de la Conquista en la dramaturgia europea y neogriega* (295-307), W. Puchner señala que el teatro occidental aborda el mencionado tema sobre todo durante los siglos XVII y XVIII, en numerosas obras dramáticas tituladas "La bella Irene", basadas en un relato de Bandello (1554). Para W. Puchner, -que no menciona el teatro español ni, por tanto, una

obra como la "Tragedia de la destruyción de Constantinopla", de Gabriel Lasso de la Vega (1587)-, el tema de la Conquista no adquiere una dimensión política hasta el "Bisanz" del húngaro Ferenc Herczeg (1904). En la dramaturgia neogriega no se conoce ninguna obra dramática sobre los sucesos de 1453 hasta el año -no menos histórico- de 1821, en que se estrena clandestinamente, en la propia Estambul, el "Constantino Paleólogo", de Ioannis Sambelios. Las circunstancias del estreno convirtieron esta obra en todo un símbolo; fue, además, la primera pieza teatral representada en la Grecia libre (1836). W. Puchner da cuenta de las numerosas obras homónimas que comenzaron a invadir la cartelera griega desde entonces, hasta llegar a nuestros días (1980, Tanos Cotsópulos). La tragedia patriótica florece todavía durante las dos primeras décadas del siglo XX, a la luz de los acontecimientos políticos, pero el tema de la Conquista no es tan frecuente. La catástrofe de Asia Menor supone el comienzo de una nueva etapa en el aprovechamiento de la temática bizantina, usada hasta entonces como instrumento político al servicio del Gran Ideal. En esta nueva fase, en la que asistimos a la presentación dramática y a la profundización psicológica de los grandes personajes históricos bizantinos, Nikos Casandsakis y Margarita Limberaki ocupan las cimas más altas.

Y. D. Metalinós comienza por señalar en *La continuación del γένος después de la Conquista* (309-329) la importancia de la Romania bizantina y posbizantina como marco en que se consolidó la identidad neogriega. Tras mostrar el contraste entre la decadencia política del γένος y el vigor de la tradición hesicasta, quintaesencia de la Ortodoxia, en 1453, el autor pasa a analizar la nueva realidad posterior a esta fecha. La población ortodoxa de la península balcánica, salvo los serbios de 1557 a 1766, pasó a depender de la jurisdicción de un centro religioso-político, el Patriarcado Ecuménico de la antigua Constantinopla. Este fue un factor de la mayor importancia para la conservación de la identidad y unidad del pueblo griego, cuyo patriarca era *millet-basi* o 'etnarca' de los *rûm*. G. D. Metalinós traza las líneas generales del desarrollo social y económico de los griegos, en el que la 'clase dirigente' de los fanariotas, desempeñó un papel trascendental desde el siglo XVI; examina las actitudes de los griegos respecto a otomanos y europeos occidentales (en general, la defensa del compromiso con el turco iba unida al antiunionismo y antioccidentalismo, y viceversa), y señala las diferentes formas de resistencia al poder otomano (*cleftes, armatolí,* neomártires, etc.). A continuación, el autor pone de relieve el papel decisivo de la Iglesia en la vida política, religiosa, económica y cultural del pueblo griego, destacando el hecho paradójico de que el estado helénico surgido de la Revolución de 1821 se organiza de acuerdo con el espíritu y la ideología de la Ilustración europea. Finalmente, Y. D. Metalinós se pregun-

ta si, ahora que la occidentalización de Grecia ha culminado con su ingreso en la Europa unificada, la Iglesia ortodoxa griega sabrá reasumir su papel de 'etnarca' y salvar al γένος de lo que él considera una nueva versión de la conquista latina de 1204.

José Simón Palmer

Dějiny Byzance [Historia de Bizancio]. Escrito bajo la dirección de Bohumila Zástěrová por el colectivo de autores Alexander Avenarius, Růžena Dostálová, Vladimír Fiala, Věra Hrochová, Milan Loos (†), Oldřich Tůma, Vladimír Vavřínek, Bohumila Zástěrová (†). Academia Checoslovaca de Ciencias. Instituto de Estudios Clásicos. Academia, Praga 1992. 532 pp. + 40 pp. de ilustraciones + 6 mapas.

Aunque ya en el siglo pasado los ilustres nombres de Konstantin Jireček (1854-1918) y Karel Škorpil (1859-1944) alcanzaron un alto nivel en la bizantinística, lo cierto es que, al haber trabajado fuera de las tierras checas (aquél en Viena y en Hungría, éste en Bulgaria) hizo que no influyeran directamente en la futura Checoslovaquia. Sin embargo, a comienzos del siglo XX Jaroslav Bidlo (1868-1937), profesor de historia de Europa oriental y de la península Balcánica en la Universidad Carolina de Praga, fundó los estudios bizantinos como disciplina histórico-filológica independiente; tras la I Guerra Mundial dos factores desarrollaron la bizantinística en la recién fundada Checoslovaquia: el establecimiento en Praga del ruso Nikodim P. Kondakov (1844-1925), con cuyo nombre se editaron más tarde los volúmenes del *Seminarium Kondakovianum*, y la fundación en 1928, por iniciativa del propio presidente checoslovaco T. G. Masaryk, del «Slovanský ústav» («Instituto Eslavo») (abolido en 1963 y restaurado en 1992), donde desde 1929 se publica la revista *Byzantinoslavica*. Su primer editor fue el célebre eslavista y bizantinista bohemio Miloš Weingart (1890-1839), también primer paleoslavista de la Universidad Comeniana de Bratislava (fundada en 1919), que, junto con el moravo František Dvorník (1893-1975), en uno de los máximos representantes de la generación a la que brillantemente emulan los autores de este libro.

A pesar de la obra de los bizantinistas citados y de sus sucesores, y con alguna excepción que se remonta a los años de entreguerras, el libro que reseñamos pretende ser el primer intento de síntesis de la historia de la civilización bizantina escrito en checo, pues no había una obra de con-

sulta que proporcionara, desde el punto de vista de la historiografía moderna, una visión general de la evolución histórica del imperio bizantino, ese complejo estatal que desde el siglo IV al XV enlazó Europa y el Oriente. Pues bien, en el último año de la existencia conjunta del estado checoslovaco apareció el extenso volumen colectivo *Historia de Bizancio,* editado por la Academia de Ciencias Checoslovaca, obra de ocho destacados bizantinólogos checos y eslovacos bajo la dirección de B. Zástěrovă.

El libro se articula en tres partes: I. Precedida de una introducción (pp. 5-19), de V. Vavřínek, se expone cronológicamente la historia política de Bizancio en ocho capítulos (pp. 20-337): 1. «El imperio romano de Oriente» (pp. 20-74), de V. Vavřínek, abarca desde la crisis social del siglo III con la tetrarquía de Diocleciano hasta la muerte de Justiniano I el Grande (565), pasando por la aceptación del cristianismo como religión oficial, la reacción pagana de Juliano, la división del imperio y el surgimiento del imperio romano de oriente y los intentos restauradores de Justiniano.

2. «El nacimiento del Bizancio medieval» (pp. 75-105), de B. Zástěrová, expone desde Justiniano I hasta finales del siglo VII, época del surgimiento, ascenso y expansión del Islam, y de las luchas de un Bizancio agitado con los árabes y eslavos.

3. «Época de la crisis iconoclasta y de las luchas con los árabes» (pp. 106-134), de A. Avenarius: Desde el acceso al poder de Filípico Bardanes por medio de una insurrección militar en 711 hasta la muerte de Teófilo en 842, época en la que se producen tres movimientos iconoclastas, con renovaciones intermedias del culto a las imágenes, luchas con los árabes y búlgaros y establecimiento de una paz duradera con éstos, insurrección de Tomás el Eslavo, etc.

4. «Bizancio en la cumbre del poder» (pp. 135-202), de V. Vavřínek: Desde los comienzos del nuevo apogeo con el gobierno de Miguel III (842-862) hasta la muerte del fautor de la «culminación de la epopeya bizantina», Basilio II Bulgaróctono, en 1025; son los años de la misión a la Gran Moravia y de las luchas con los búlgaros y eslavos, las disputas durante el reinado de León VI el Sabio, el crecimiento del poder de la aristocracia militar y el establecimiento de leyes agrarias.

5. «La sociedad bizantina en la ruptura de su evolución» (pp. 203-250), de M. Loos (completado a su muerte por O. Tůma) (1025-1081): Con el gobierno de los sucesores de Basilio II cesa la expansión bizantina, con Constantino IX Monómaco llega al gobierno de la aristocracia civil bizantina y se efectuan reformas militares y administrativas. Se pierde para Bizancio gran parte de Asia Menor y toda Italia.

6. «Bizancio en la época de las primeras cruzadas» (pp. 251-273), de V. Hrochová: Se dedica al gobierno de la dinastía de los Comnenos (1081-1185), durante el que suceden las tres primeras cruzadas.

7. «El gobierno de los Ángeles y la cuarta cruzada» (pp. 274-296), de V. Hrochová: Desde el acceso de los Ángeles (1185) hasta la renovación del imperio bizantino en Constantinopla (1261), pasando por el surgimiento del imperio latino, el imperio de Nicea, el despotado del Epiro y el imperio de Trebisonda.

8. «Epílogo del imperio bizantino» (pp. 297-337), de V. Hrochová, trata de los dos últimos siglos del imperio bizantino, con el acceso al poder de la dinastía de los Paleólogos (Miguel VIII, 1261), renovando el imperio bizantino tras el imperio latino hasta la caída de Constantinopla en 1453 ante el ataque del sultán Mehmed Fatih, Mohamed II el Conquistador; en este período se producen las guerras civiles entre los dos Andronicos y entre Juan V y Juan Cantacuzeno, y otras revueltas, como la insurrección de los zelotes en Salónica, las conquistas de los osmanlíes en Asia Menor y los primeros intentos de tomar Constantinopla (1422, Murad II).

II. Siguen cuatro capítulos que completan la imagen de la evolución histórica: 1. Dada la importancia de Bizancio en la historia europea medieval, especialmente de las estados de los eslavos orientales y meridionales, hay un capítulo independiente dedicado a las relaciones bizantino-eslavas, «La cultura bizantina en el medio eslavo» (pp. 338-361), obra de A. Avenarius (de los eslavos del mar Negro a los del Danubio, la misión cirilo-metodiana y sus reflejos y repercusiones en Europa Central, la Rusia de Kíev, la formación de las culturas búlgara y serbia, y la evolución de la cristiandad eslava ortodoxa hasta el siglo XVII). 2. La literatura bizantina (pp. 362-419) de R. Dostálová, con el sugerente título de «Las palabras de los libros, imagen del mundo y del alma», subdividido en apartados dedicados a la escuela, autores y lectores, fases de desarrollo, y géneros, donde se expone más ampliamente: filosofía y teología; historiografía; hagiografía; filología y retórica; «bellas letras»; poesía. 3. El arte bizantino (pp. 420-471) de V. Fiala, dividido cronológicamente en arte prebizantino, época justinianea, época iconoclasta y época paleóloga. 4. La bizantinología en Checoslovaquia (pp. 472-475), obra de V. Vavřínek, que proporciona una visión completa y concisa de la evolución de los estudios bizantinos entre checos y eslovacos desde principios de siglo hasta la aparición del presente libro.

III. La última parte, elaborada por O. Tůma, reúne cuatro apéndices prácticos: 1. Bibliografía escogida (pp. 476-488), clasificada en apartados de fuentes (documentos, antologías, traducciones), obras generales (historia política, de la civilización, económico-social, religiosa, administrativa, militar, cultural, geografía, disciplinas auxiliares), trabajos clasificados por períodos (que se

adaptan al contenido de los capítulos históricos), Bizancio y los eslavos, literatura bizantina, arte bizantino. 2. Cuadro de los emperadores bizantinos (pp. 489-490). 3. Tablas cronológicas comparativas (pp. 491-504, en coautoría con V. Vavřínek) a cuatro columnas: Bizancio, Occidente, Oriente y Eslavos, desde 284 (Diocleciano) hasta 1461 (conquista de Trebisonda por los turcos). 4. Índice de nombres (pp. 505-527), que incluye antropónimos (con un apunte prosopográfico) y topónimos (en cursiva para distinguirlos de los anteriores, y con referencia a su localización geográfica en el mapa 1 (31 x 46 cm), «El imperio bizantino de los siglos VII a XV»). Los otros cinco mapas (2 a 6), de menor formato, presentan la situación del imperio bizantino desde Justiniano I, siglos VIII y IX, máxima extensión (siglos XI y XII), comienzos del siglo XIII, siglos XIV y XV.

Este libro, de espléndida presentación, sin duda marca un hito en la bizantinística checa y eslovaca; es muy probable que, por desgracia, le reste difusión internacional el hecho de estar escrito en checo, lo que no empece su valor intrínseco por su completa visión de conjunto del mundo bizantino en un tratado de mediana extensión, superados los enfoques estrábicos de otros tiempos, como refleja su rica bibliografía «selectiva», que recoge tanto los trabajos occidentales (franceses, ingleses, estadounidenses, alemanes...) como los eslavos (checos y rusos, sobre todo, pero también polacos, serbios...).

F. J. JUEZ GÁLVEZ

Roderick BEATON, *An Introduction to Modern Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1994, XIII + 426 pp.

El Prof. R. Beaton, autor también de libros fundamentales como *Folk Poetry of Modern Greece* (Cambridge, 1980) y de *The Medieval Greek Romance* (ibid. 1989), nos ofrece ahora esta espléndida visión de la literatura griega contemporánea. Al igual que con sus anteriores monografías, nos hallamos ante un inapreciable instrumento de trabajo no sólo para el especialista sino también para el público lector interesado por adentrarse con una mirada nueva en la riqueza y originalidad de las letras neogriegas. Este imprescindible manual viene a ganarse, por derecho propio, la palma dentro de la tan necesaria y urgente renovación de los estudios sobre la Grecia moderna, línea esta que ya desde hace unos años está demostrando cumplidamente la moderna escuela británica de neohelenistas, como el grupo de trabajo del King's College de Londres donde actualmente enseña el profesor Beaton y sus homólogos de Birmingham y Cambridge. Remito, por ejem-

plo, a los dos volúmenes del esclarecedor colectivo *Background to Contemporary Greece*, editado por Marion Sarafis y Martin Even (Londres 1990), que en su día reseñé en las páginas de esta revista [*Erytheia* 11-12 (1990-91) 220-223] .

El libro de Beaton tiene muchas virtualidades, pero la mayor y la que resume a todas ellas es que no se trata de una historia convencional de la actual literatura griega y sin embargo tampoco pretende reemplazar completamente a sus predecesoras. Me refiero evidentemente a las más recientes, dentro de lo que cabe, pues la última sería la de Linos Politis, aparecida primero en inglés (1974) y traducida más tarde al griego (1978), o la de Mario Vitti (1971) o la ya clásica de Dimarás (1948, con numerosas reediciones y traducida al francés). Todas ellas —salvo la de M. Vitti, que es realmente buena— lo cierto es que, aun respetando sus planteamientos, salieron a la luz con serias limitaciones y elocuentes silencios. Así, por ejemplo, el libro de Dimarás culmina prácticamente en 1922 y (bastante sesgado a la derecha) despacha, por ejemplo, a Casandsakis con un pequeño párrafo en el que es considerado más un educador que un artista, por supuesto Ritsos ni siquiera aparece. El trabajo de Politis, riguroso y prudente, pasa sin embargo de puntillas por la creación habida desde la Segunda Guerra Mundial; afortunadamente, en la edición española (1994), su traductora, Goyita Núñez, incorpora un suplemento orientativo que alcanza hasta los años '80.

Muchas cosas han sucedido en Grecia en los últimos veinte años, si se toma como punto de referencia la edición inglesa del manual de Politis. La dictadura quedó atrás, la *dimotikí* es ya la lengua oficial, los escritores de izquierdas, o tenidos como tales, ya no son ignorados por la cultura oficial; la prosa, minusvalorada en relación con la atención a la poesía en las historias anteriores, goza de excelente salud. La pujanza de la literatura griega moderna ha hecho que su estudio altamente profesionalizado se abra paso, especialmente en el mundo de habla inglesa, como demuestra la madurez del libro de Beaton. El autor parte de una premisa incuestionable por su sencillez, pero que hasta ahora, salvo en el caso de Vitti, no se había tenido suficientemente en cuenta, por muy diversas razones. Y es el hecho de que la creación literaria, los libros, no existen en el vacío, por lo que la plena comprensión de cualquier obra literaria presupone un conocimiento de las circunstancias históricas e intelectuales en que se escribió y se recibió, así como sus precedentes y sus secuelas. Una de las claves de esta nueva historia de la literatura es la de la modestia de su título: *An Introduction to (...)*. Porque efectivamente, nos "introduce" a cómo entender las corrientes y autores que aborda desde su propia realidad, explicando con nitidez, sin autocensuras ni entusiasmos, las complejas interrelaciones entre

el autor, su obra y su contexto, lo cual para el lector —griego o no— es absolutamente imprescindible y estaba por hacerse.

La originalidad del estudio de Roderick Beaton estriba en el enfoque que supone la propia estructuración en torno a tres grandes ejes: relación lengua-literatura, periodización y equilibrio de géneros y autores. Me fijaré, primero en lo que se refiere al problema de la lengua, cuestión que por fin se aborda de forma desapasionada en el largo y denso capítulo que, deliberadamente, cierra su libro para no condicionar o, mejor, prejuzgar el análisis e interpretación global de la producción literaria tratada. La disposición final de dicho capítulo, no es casual, ya que los componentes no lingüísticos del *glosicó sítima*, sólo pueden entenderse en su justa dimensión de interrelación entre lenguaje y literatura, después de haber desarrollado la taxonomía y enjuiciamiento de la literatura griega desde su dependencia del contexto histórico e intelectual que la genera. Este capítulo significa todo un estímulo para ulteriores estudios con nuevos enfoques, tras demostrar que la creación, por un lado, y la recepción, por otro, de la literatura griega no deben ya moverse tanto entre occidentalismo y sentido griego de las cosas, sino asumiendo la realidad de un legado y sabiendo percibir la vitalidad y apertura de las nuevas corrientes. Beaton considera la cuestión de la oposición *cazarévusa/dimotikí* como parte de un continuo y sugiere que el concepto convencional de "diglosia" ha sido una manera de encorsetar la diversidad de registros estilísticos, mientras que —en el plano literario— lo que hay es más una coexistencia que una competencia, lo cual permitió un considerable margen de opción individual del escritor.

El equilibrio se traduce en una atención por igual a la prosa y la poesía así como a los escritores de izquierdas (o estigmatizados como tales en la crítica griega conservadora) y los "idealistas", así como en profundizar escrupulosamente y de forma exhaustiva en la literatura secundaria. Lo cual, junto con la concepción integrada del signo literario con el contexto en que éste se escribe, lleva a una periodización original. Quedan así superadas taxonomías tradicionales como la de la "literatura etográfica" (*izografía*), que Beaton prefiere denominar como "realismo folclorista", y que domina casi toda la ficción escrita en las dos últimas décadas del s. XIX y a casi toda la narrativa de la década comprendida entre la dictadura de Metaxás y el momento álgido de la guerra civil (1936-1946) y que permite dar entrada, como escritores mayores, a estupendos narradores como Visiinós o Prevelakis, injustamente tenidos por menores en los cánones tradicionales. El resultado es la nueva periodización propuesta por Beaton. Los cinco capítulos de los seis de que consta el libro (el último es el ya comentado sobre el problema de la lengua) analizan sucesivamente las condiciones contextuales y la producción desde el nacimento del moderno estado griego

(1821), el período de expansión territorial bajo la ideología del Gran Ideal (*Megali Idea*) hasta la desastrosa derrota de la aventura en Asia Menor (1922); la época de la búsqueda de una nueva identidad nacional en las décadas de los años '30 y '40, con el colapso de la ocupación y la guerra civil (1929-1949); las secuelas de ambos conflictos (1949-1967) y, por último, el período entre la dictadura de los coroneles y la plena incorporación de Grecia a la Unión Europea (1967-1992).

Algunos aspectos del presente libro pueden llamar la atención, bien por omisión, bien por originalidad en el enfoque. En cuanto a lo primero, me refiero, por ejemplo, a la deliberada ausencia del teatro. Las razones aducidas por el autor son coherentes con el planteamiento general que ha dado a su estudio, pero quizá no convencen demasiado. Es cierto que, con excepción de un par de prometedores dramas aparecidos a principios de la década de 1830 (*La albahaca* de Matesis y la *Babilonia* de Visandios) y abordados como manifestaciones de prosa en el correspondiente apartado del capítulo I, la producción teatral griega del s. XIX no significó prácticamente nada. La escena anterior a 1940, por diversos factores, como la falta de dramaturgos con talento para ser considerados tales, la ausencia de interés del público —en mi opinión por falta de una adecuada oferta atractiva—, y el vacío durante los díficiles años de una prolongada postguerra, han hecho del teatro griego un raro terreno cuyos estudiosos más conspicuos, como Aliki Bacopulu-Halls y Nicos Láscaris, han tratado como un terreno específico al margen de los grandes géneros. Beaton, respetuoso con esa tendencia, prefiere ser ecléctico y orillar el tema y centra lógicamente el estudio de poemas dramáticos de Casandsakis o Sikelianós con el grueso de su restante producción. Sin embargo, pienso que estamos muy necesitados de que se indague a fondo el porqué de esta extraña laguna en la sociedad y en literatura griegas. El estudio de este fenómeno pienso que debería acometerse teniendo en cuenta las especiales condiciones históricas e intelectuales de la atormentada búsqueda de identidad colectiva griega y los problemas de aceptación autocrítica que todo teatro implica. La literatura anterior a 1821 también está ausente pero por razones bien explicadas de la periodización por la que el autor ha optado. No obstante es muy valiosa la breve discusión sobre la función los centros de irradiación cultural griegos previos a la independencia, como el Fanar, Creta y el Heptaneso. Dentro de las 'ausencias' que pueden chocar al lector familiarizdo con la literatura griega destacan las de Macriyanis y Psijaris. Pero cabe una matización importante, más que de una exclusión se trata de una valoración distinta a la tradicionalmente realizada por la crítica griega. *Las Memorias* de Macriyanis, el mítico héroe autodidacto de la independencia, al margen de las sombras que rodean muchos aspectos de su autenticidad, así como *Mi*

viaje del combativo filólogo Psijaris, como bien argumenta Beaton, no son en esencia obras literarias y encuentran ambas su marco de referencia en el capítulo sobre la lengua, ya que es su demoticismo lo que las hace significativas, pero no su adscripción a un género determinado: ya que objetivamente son un documento histórico o un ensayo lingüístico respectivamente. En esta línea desmitificadora —en mi opinión uno de los mayores méritos de libro que reseñamos—, resulta también llamativa la omisión del debate sobre la *elinicótita* —la grecidad— en los años '40, cuando los autores griegos trataban de redefinir sus referencias históricas en el interregno de la ocupación, terreno más adecuado para estudiarse en un ensayo sobre lucha ideológica e identidad nacional en Grecia que en una introducción a la literatura. Entre las muchas aportaciones nuevas de este libro debe destacarse la atención a la prosa, el mero hecho de abordarla metodológicamente con la misma atención que a la poesía, constituye de por sí un paso notable que convierte a este libro en un punto de referencia imprescindible. Roderick Beton ya había demostrado su preocupación por la narrativa griega en la esclarecedora y también imprescindible recopilación de ensayos dirigida por él y titulada *The Greek Novel, A.D, 1-1985* (Croom Helm, Londres-Nueva York-Sidney, 1988).

La doble consideración del autor hacia el lector especialista y hacia el lector general informa todos los aspectos formales y de contenido de este libro. La documentación es exhaustiva y perfectamente distribuida para facilitar en todo momento la precisión de las referencias y para no entorpecer una simple lectura seguida. Todo el aparato erudito y el apoyo con textos, imprescindible para un estudio científico como este, se ofrece en griego y en su correspondiente traducción inglesa realizada por el propio Beaton, lo cual le permite resolver ciertos problemas que se derivarían de la utilización de traducciones ajenas, sobre todo en lo que afecta a la forma tradicional de interpretar determinados títulos y conceptos; por ejemplo *I floyera tu Vasiliá* de Palamás, título convencionalmente vertido como *The King's Flute* (en español también encontramos la forma *La flauta del rey*), Beaton, más riguroso filológicamente, opta por traducir con razón como *The Emperor's Reed-Pipe*, que además acentúa el contraste, buscado por Palamás, entre la sencillez del caramillo pastoril y el carácter mayestático del emperador (*El caramillo del basileo* podríamos decir en español). Igualmente Beaton decide evitar el préstamo *Micistórima*, para el famoso poemario de Seferis, tan caro para algunos seferiólogos como incomprensible para el lector 'bárbaro' común, y lo traduce simplemente por *Novel* ; más cercano al exergo del propio Seferis es, creo yo, decir *Leyenda* . Los utilísimos repertorios de fuentes primarias y secundarias se organizan separadamente según sean en griego o en inglés. De suma utilidad es el índice de títulos griegos de obras cita-

das con la referencia de nombre de autor en griego, con lo que a lo largo del texto se utiliza sistemáticamente la transcripción inglesa stándard sin necesidad de acudir a la grafía griega. Para mayor aclaración de dudas en cuanto a los títulos de obra, en el índice general de referencias a autores y obras citados en texto y notas, siempre se acompaña al título en traducción su correspondiente original en griego. La guía de traducciones (pp.370 ss.) es otro útil instrumento y que revela la generosidad editorial anglosajona para las letras griegas y el amplio panorama que de las mismas puede disfrutar el lector en lengua inglesa, ¡nada menos que 72 entradas tiene el repertorio de traducciones seleccionadas! Para hacerse una idea de la vitalidad de los estudios neogriegos en el mundo de habla inglesa, Peter Allen prepara una *Bibliography of Modern Greece* para la U.S. Modern Greek Studies Association que, sólo en su apartado de literatura, contiene aproximadamente 400 entradas. El trabajo más completo hasta ahoras es el de Dia M. L. Philippides, *Census of Modern Greek Literature: Check-List of English-Language Sources Useful in the Study of Modern Greek Literature (1824-1987)*, publicado en New Haven, Connecticut, 1990.

Libro fundamental, en suma, que sería muy de desear fuera pronto posible ofrecer a los lectores hispano-hablantes para dinamizar el esperanzador interés que en España están adquiriendo los estudios sobre el mundo neogriego; no menos importante sería también que los estudiosos e interesados por las letras modernas en general se acercaran este valioso manual de Roderick Beaton para descubrir una literatura europea que tanto tiene que decirnos.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

Una novela «fechada», Casandsakis en rumano. *Fratricizii*, Timisoara, Editura de Vest, 1993; versión de Alexandra Medrea-Denciu.

La obra narrativa de Nicos Casandsakis (1883-1957) cubre fundamentalmente el período postbélico de la creación de nuestro autor, si se exceptúan dos intentos anteriores, pero en francés: *Toda-Raba* (1934) y *Le Jardin des Rochers* (1939). El libro que ocupa aquí nuestra atención, *Οἱ ἀδερφάδες* (*Los fratricidas*), apareció en 1949; por tanto este título se sitúa entre el díptico compuesto de las famosas novelas *Alexis Sorbás* (1946) y *Cristo de nuevo crucificado* (1948) y su segunda época novelesca, que comienza con el igualmente famoso *¡Libertad o Muerte!* (1950) y finaliza con el denso volumen semimemorialístico *Informe al Greco* (1956), publicado póstumamente en 1961.

En su país, Casandsakis (el primer narrador de la Grecia moderna que gozó de notoriedad internacional) pasa por renovador de la novela. Sin embargo, desde varios puntos de vista, el intento de "modernización" del género que emprendiera el cretense, junto a otros coetáneos suyos, está "fechado". Sustituir la folclorizante tendencia «etográfica», es decir, costumbrista, que durante largas décadas había imperado en la prosa neogriega, no por la reflexión ni por la experimentación en torno al arte de novelar, sino por una compacta "ideologización" del contenido novelesco, aparece en la actualidad como una empresa irremediablemente envejecida. Por ejemplo, entre otras cosas, Casandsakis ambicionaba (por acudir a una simplificación ilustrativa) "injertar" a Nietzsche y D'Anunzio en las pautas de temperamento y conducta griegos. El resultado —probablemente involuntario— fue resaltar en demasía tales datos, en dirección a unos caracteres que lindan con la "rareza", sin por ello evitar lo esquemático (como son, por ejemplo, Sorbás, el "capitán" Mijalis de *¡Libertad o Muerte!* o el otro capitán, Furtunas de *Cristo de nuevo crucificado*, y otros por el estilo). Objetivamente hablando, no deja de ser una ironía el que un escritor que empezó por reaccionar contra el pintoresquismo etnográfico deba su renombre y éxito a semejantes personajes, eso sí, memorables.

Ideologización y rareza son ingredientes que también entran en la composición de *Los fratricidas*. La diferencia estriba en que, en este caso, la receta supuestamente infalible ya no lleva a los resultados esperados: el libro parece confeccionado torpemente, aprovechando desechos de los dos anteriores, pero cuyo reciclaje es evidentemente deficiente y elemental.

De *Cristo de nuevo crucificado,* depende directamente, por ejemplo, el guión pascual que sitúa el argumento en un marco intemporal, sellado por la intemporalidad de lo sagrado y en antitético contraste con la vida profana. Allí, sin embargo, como a los dos niveles se realizaba cierta evolución, su oposición no excluía el acercamiento asintótico ni el conflicto entre ambos. Aquí, ya que los datos del problema son conocidos desde un principio, lo sagrado y lo profano permanecen distantes y estáticos, esto es, no son pertinentes ni funcional ni narrativamente. La misma obra anterior es el origen de la figura del pope-combatiente, encarnando un cierto activismo cristiano bastante ajeno, por otra parte, a la tradición contemplativa en el orden espiritual y de estricta obediencia al poder temporal, que es la propia de la Iglesia Oriental. Pero, mientras en *Cristo de nuevo crucificado* el personaje correspondiente, debido a la eficacia de su actuación, resultaba verosímil como líder carismático, en *Los fratricidas* el sacerdote, por su torpeza, no pasa de estrafalario, una suerte de Sorbás "a lo divino". Por último de *Sorbás*, también procede el tema de la danza, presentada como lenguaje natural y modalidad espontánea de expresión del alma griega. Nuevamente,

una comparación de tipo funcional deja en desventaja a *Los fratricidas*. Lo que allí tenía una motivación psicológica y aparecía orgánicamente unido al personaje epónimo, aquí viene a ser un *tic* arbitrario, si adherencia real al contexto, en última instancia, resulta ridículo. La gente se pone a bailar sin ton ni son, de la manera más inverosímil posible y con motivos de lo más disparatado: sobre unas brasas encendidas, reiterando año tras año el día de San Constantino —fiesta del pueblo—, un rito chamánico llamado *anastenaria*; en el cementerio, despidiéndose de los ancestros, al estar obligados a abandonar para siempre los lugares natales; hasta en el campamento de guerrilleros para festejar el triunfo de la revolución en China.

Escrita en el fragor de los acontecimientos, pero lejos de los mismos, en el cómodo refugio de Antibes, la novela de Casandsakis ofrece una imagen completamente esquemática y poco fiel de la guerra civil griega, quizá una de las más horribles de Europa, después de la española y antes de la actual yogoslava. Propiamente, no se trata de operaciones militares en este libro, sino de duras reyertas entre las rocas del Epiro, donde se utilizan más que nada armas blancas, uñas y dientes, y que van precedidas o seguidas de bestiales represalias colectivas. Es una reducción metonímica en la que probablemente debamos ver la intención del novelista de operar una síntesis quintaesenciada, destinada a poner de relieve el factor del odio irracional. No es que tal cosa hubiera faltado, de un lado y de otro, en el conflicto fratricida griego —bien al contrario—. Pero no hay que olvidar que esa fue una guerra moderna y no un conflicto entre dos tribus de beduinos. Y, en nuestra época, la aleación entre el primitivismo de las pasiones, la modernidad de los medios y métodos de destrucción y la abstracción burocrática de la infraestructura logística es precisamente lo que tan terribles hace semejantes histerias mortíferas. Si hubiese sabido sorprender tal complejidad, el autor habría quizás conseguido un cuadro alucinado y profético, que ahora contemplaríamos estremecidos, sobre el fondo de las masacres en Bosnia y en Croacia. Así, a lo único que asistimos es a un *ballet* mecánico, que a ratos hasta resulta cómico, por el efecto bergsoniano del *mécanique plaqué sur le vivant*.

Los defectos de este libro no señalan tanto un eclipse del talento literario de Casandsakis como el de su imparcialidad, o mejor de la ecuanimidad que debiera poseer todo gran artista. Ello se puede observar en el nivel ideológico de la novela, y desde dos puntos de vista. Primero, nos habla de dos demonios —uno negro y otro rojo— que están desgarrando las carnes de Grecia. Pero los demonios tienen cuerpos y almas de hombres, y el escritor no ha sabido mostrar el fondo de humanidad en el cual germina el demonismo. En segundo término, Casandsakis no está del todo libre de las ilusiones que entre las dos guerras habían hecho de él "un compañero de

viaje" del movimiento comunista. Prueba de ello es la adoración religiosa con la que rodea también en esta novela la figura de Lenin; otra es la metáfora mística —instrumentalizada por el *agitprop* soviético— del "abrir los ojos", que se aplica consecuente y exclusivamente para designar una opción de izquierda. Las objeciones de Casandsakis, aun cuando vehementes, tan sólo apuntan a ciertos procedimientos puntuales, o "errores" (como diría un *aparatchik* "liberal" de tipo gorbachoviano), y en absoluto a la esencia del comunismo. En el mejor de los casos, está buscando una "tercera vía", que "suavice" un poco la sangrienta utopía y la haga más atractiva. Sin duda alguna, sería injusto achacarle la carrera ulterior de la fórmula en cuestión, pero su coincidencia —aunque sea meramente verbal— con eslóganes pertenecientes a la demagogia socializante del actual populismo griego del PASOK no deja de ser significativa.

La versión, fluida y agradable, de Alexandra Medrea-Denciu tiene como punto de partida —según tengo entendido— una traducción inglesa. Este defecto, enorme deontológicamente, constituye desde el punto de vista práctico una gran ventaja. A diferencia de cualquier otro escritor, Casandsakis gana en traducción. Sería demasiado largo y harto pedante demostrar aquí tal planteamiento, en el que (ruego se me crea) no hay el más mínimo conato de terribilismo. El hecho es que los manierismos rústico-dialectales del autor, reflejos de la batalla librada por la imposición de la *dimotikí* (lengua popular) como idioma literario en contra del purismo arcaizante (*cazarévusa*), y que en una primera fase llevó a la constitución de un purismo de signo contrario, son hoy en día otra de las características "fechádas" de su escritura. Por el contrario, un ángulo de refracción mayor, resultado de la traducción purifica el estilo de Casandsakis, lo limpia parcialmente de polvo y hollín.

No quisiera finalizar esta reseña antes de recomendar a los traductores y editores interesados en la temática de la guerra civil griega (que sin duda ha marcado profundamente la creación literaria en ese país) algunas obras de verdadero relieve y peso al respecto. Una pequeña relación comprendería la conmovedora parábola kafkiana *El baúl* (*Τό κιβώτιο*), novela de Aris Alexandru; una crónica falsamente ingenua es *El descenso de los siete* (*Η κάθοδος τῶν ἑπτά*), novela corta de Zanasis Valtinós; o, en el campo del relato testimonial, el estremecedor libro de Jronis Misios *Suerte que te mataron pronto* (*Καλά, ἐσύ σκοτώθηκες νωρίς*) desde la óptica de la izquierda, y la famosa *Eleni*, llevada luego al cine, del greco-norteamericano Nicholas Gage (Nicos Gadsoyanis), concebida desde planteamientos de la derecha.

Víctor Ivanovici

POBox 26176
GR-10022 Atenas

Poesía grega do século XX. Estudio xeral e antoloxía bilingüe. Selección por M. Morfakidis y A. Pociña. [Santiago de Compostela], Xunta de Galicia, 1994. XLVII+373 págs. con ilustr. de Andrés X. Pociña.

Los profesores de la Facultad de Filología Clásica de la Universidad de Granada Mosjos Morfakidis y Andrés Pociña, "un griego y un gallego de nacimiento y de corazón", como les gusta definirse, son los autores de una obra que constituye toda una novedad en el campo de los estudios y de las traducciones de la poesía neogriega. Se trata de una amplia antología bilingüe, en griego y en gallego, en la que están representados, hasta llegar casi a 40, los creadores de las poesías más bellas de nuestro siglo escritas en lengua griega.

M. Morfakidis y A. Pociña, que ya habían traducido al gallego a Yannis Ritsos, Takis Varvitsiotis y otros poetas en las revistas *Grial* (Vigo) y *Dorna* (Santiago), se han propuesto dar a conocer la poesía griega en Galicia y la poesía gallega en Grecia. Para ello, aparte de este libro, más ambicioso que sus trabajos anteriores, han preparado en colaboración con la profesora Aurora López, de la misma Universidad, una edición de poesías de Rosalía de Castro traducidas al griego, de inminente aparición cuando escribo estas líneas.

La antología está precedida por un estudio inicial sobre la poesía neogriega (IX-XXXVIII), en el que se distinguen los siguientes apartados: Los orígenes, la Ilustración, la canción demótica, los albores del helenismo contemporáneo, el panorama poético después de la creación del Estado de Grecia y, finalmente, el siglo XX. A la introducción le sigue una selección bibliográfica sobre numerosos temas: historia de la Grecia moderna, lengua griega, diccionarios y léxicos especializados, historias de la literatura neogriega (añádase la traducción, recién aparecida, de la *Historia de la literatura griega moderna* de L. Politis, por Goyita Núñez [Madrid, Cátedra, 1994]), estudios monográficos sobre poesía neogriega, revistas literarias y antologías poéticas (XXXIX-XLVII). Además, cada uno de los poetas seleccionados es objeto de un breve estudio. La edición se enriquece con los dibujos de Andrés Xosé Pociña López, que interpreta un poema de cada autor con gran sensibilidad e ingenio.

Los poetas y poetisas representados, según la clasificación seguida por los autores, son los siguientes (reproduzco las transcripciones): I/*Kavafis, Sikelianós y la poesía hasta 1930:* C. Kavafis, A. Sikelianós, K. Várnalis, R. Filyras, K. Uranis, N. Lapaziotis, T. K. Papatsonis, K. Karyotakis, T. Agras. II/ *La generación del 30:* Y. Seferis, A. Embirikos, Y. Ritsos, N. Kavadías, N. Engonópulos, N. Vrettakos, O. Elytis, N. Gatsos, N. Karydis, Y. Sarandaris. III/ *Los poetas de Salónica:* Y. Zémelis, Z. Kareli, Y. Vafópulos, T. Varvit-

siotis, T. Sinópulos, D. Jristianópulos. IV/ *La poesía de la posguerra:* D. Sevgoli-Glesu, M. Dimakis, A. Dikteos, M. Sajturis, Y. Sarandís, Y. Kótsiras, E. Vakaló, A. Alexandru, T. Livaditis, O. Votsi, M. Anagnostakis, T. Patrikios, K. Tsirópulos, L. Pappá.

Esta antología es la más amplia en su género de cuantas han visto la luz en cualquiera de las lenguas oficiales de nuestro Estado, ofreciendo una muestra representativa de una de las aportaciones más importantes de la Grecia moderna a la cultura universal: su poesía. Contiene, además, un estudio sobre poesía neogriega que brilla con luz propia, por ser uno de los más completos que se han publicado hasta ahora en España. Finalmente, ahorrará un sinfín de molestias a quienes sepan o estudien griego moderno y estén interesados en conocer las versiones originales, al facilitárselas "en toda a súa fermosura, sen traición algunha", como modestamente dicen los autores, que en realidad están prestando con sus trabajos un servicio inestimable a la lengua y a las letras gallegas.

Para los amantes de Grecia y de la poesía, hablen o no la lengua de Rosalía de Castro, este libro será como un periplo por la Grecia eterna -en la travesía, los puertos del Índico, con la mona traicionera de N. Cavadías (p. 130-3)- variado, enriquecedor y lleno de sorpresas.

José Simón Palmer

Pavlos Mátesis, *Memorias de una hija de perra.* Traducción del griego moderno por Cristina Serna. Barcelona, Seix Barral, 1994. 238 págs. (ed. gr. *Ἡ μητέρα τοῦ σκύλου,* Atenas 1990).

Con el título de *Memorias de una hija de perra* ha llegado al público español, precedida de un gran éxito en Grecia, la novela de P. Mátesis *Ἡ μητέρα τοῦ σκύλου* (literalmente, *La madre del perro*).

P. Mátesis, uno de los principales dramaturgos griegos del momento actual, ha escogido precisamente a una actriz como voz narrativa de un peculiar relato autobiográfico, en el que el pasado y el presente se entremezclan con gran habilidad. Como telón de fondo, la Grecia de la Ocupación, guerra civil y posguerra, representada por una ciudad de provincias a la que la propia narradora, que responde al nombre de Raraú, condena al anonimato con un nombre ficticio: Epalxis (literalmente, "Fortalezas"; en la versión castellana, "Villabrava").

Ya el *incipit* de la novela despierta la curiosidad del lector. La actriz, jubilada tras una mediocre carrera en el mundo de la farándula y enferma

de los nervios, comienza por dirigirse a él en segunda persona y le disuade de llamarla con su nombre verdadero, renegando a continuación de la ciudad donde vivió hasta los quince años. Un suceso doloroso ocurrido en este lugar, y al que Raraú alude veladamente al principio, entre las pinceladas llenas de colorido e ironía con que describe la vida en Epalxis durante la Ocupación, es la causa de semejante rechazo: la humillación pública de su madre al comienzo de la Liberación, por haber mantenido relaciones con dos ocupantes italianos sucesivamente. Dichas relaciones, sin embargo, son para Raraú motivo de agradecimiento y de respeto, por haber asegurado la comida de la familia, privada de la figura del padre ("Primero la comida, luego la moral", como dice un personaje de Brecht).

El clímax de la novela está constituido por la descripción de esta escena, de gran intensidad dramática. Una segunda voz narrativa describe los momentos más álgidos de la misma, que Raraú tampoco quiere o puede recordar: La entonces niña, incapaz de articular su voz ante el cobarde escarnio a que es sometida su madre, expresa su dolor y aturdimiento mediante ladridos; pero ésta, presa del delirio, niega ser la Madre de ese Perro que la busca (τί γυρεύει ὁ Σκύλος; δέν εἶμαι ἡ Μητέρα του.).

Las consecuencias de la humillación pública son muy diferentes en madre e hija. La primera, en su inocencia, acepta el castigo como algo merecido y se condena a sí misma para siempre al más absoluto silencio. La segunda asume el papel de madre de su madre -incluso le enseña a leer y escribir- y crece desarrollando por encima de lo normal su comunicatividad y su amor propio, como puede comprobar el lector constantemente.

La huida a la Atenas de la posguerra supone para esta pareja el comienzo de su liberación personal -la otra les decepciona-. Un nuevo cambio de la voz narrativa sorprende otra vez al lector: De ese mosaico de retratos, de anécdotas y de vivencias que es la crónica de Raraú sobre Epalxis y sus habitantes, pasamos ahora a un relato lineal y convencional en tercera persona, con tintes de novela picaresca, sobre la incursión de Raraú y de su madre en la mendicidad por las calles atenienses, en compañía de un tullido. La voz narradora revela los sueños de los personajes, hundidos en la más absoluta miseria, y la esperpéntica muerte del socio de las dos mujeres. La habladora Raraú, que no está libre de culpa, no menciona en ningún momento este suceso.

La actriz recupera después el hilo del relato para seguir hablando a su interlocutor imaginario de otras cuestiones que le resultan más agradables: la compra de una tumba en Atenas para su madre y para ella (para no volver a Epalxis ni muertas), la adquisición de un piso, sus trabajos como comparsa en compañías teatrales de dudosa calidad, la obtención de una pensión de la Caja de Pensiones de la Corporación de Artistas (lo que

constituye su motivo de orgullo), etc. Cuando la actriz alude a su reciente paso por la comisaría, un "certificado psiquiátrico" inserto en el texto a manera de *collage*, nos confirma lo que ya sospechábamos: que Raraú es un caso clínico, aunque totalmente inofensivo. Tras este paréntesis, la actriz nos da alguna sorpresa más y, antes de dejarnos, nos abre por última vez su corazón para hablarnos con la espontaneidad de siempre de sus sueños, de la vida en general, de su apego a sus seres más queridos (incluyendo a la gallinita de su infancia)...

La novela de Mátesis -una novela coral y abierta, sin principio ni fin y con abundantes saltos hacia épocas recientes- nos presenta una visión muy particular de la Ocupación y la posguerra de Grecia. Raraú nos habla de las modas de la época, de las tertulias al calor del brasero, del paseo cotidiano (al que jamas se renunció en su ciudad), de su querida gallinita... Es magnífica -"felliniana", parafraseando a la crítica francesa- la presentación que hace de sus vecinos y de los habitantes de Epalxis en general (la partisana, el médico, el pope, la prostituta, la familia de comediantes, etc.), que van y vienen por la narración al hilo de un recuerdo, de un comentario, de una anécdota... Pero también forman parte de la vida de cada día la muerte, la violencia y, sobre todo, el hambre, al que se intenta engañar de las formas más ingeniosas e insospechadas... En una escena escalofriante todos los animales de Epalxis, hambrientos, abandonan juntos la ciudad en busca de algo mejor, lo que es considerado como un mal augurio.

Esta especie de costumbrismo de Mátesis, teñido de ironía, no implica ni complacencia, ni asentimiento respecto a los hechos que se narran. Hay una crítica feroz de las cobardes represalias que trajo consigo "la llamada Liberación" contra los más desprotegidos; del cínico oportunismo de las clases altas, tanto durante la Ocupación como posteriormente; de la corrupción política y, sobre todo, de la violencia que toda guerra trae consigo. Cosas todas ellas aplicables, *mutatis mutandis,* a cualquier país y a cualquier época. Precisamente por ello la novela de Mátesis -tan griega- sobrepasa las fronteras del tiempo y del espacio para adquirir un carácter universal.

El monólogo de Raraú hará recordar a más de un lector español, y no sólo por el título, la novela de Ángel Vázquez *La vida perra de Juanita Narboni* (1976), revalorizada últimamente por la crítica como una obra singular en la narrativa española de las últimas décadas. La personalidad de la tangerina, cuyo monólogo, como el de Raraú, refleja con gran salero la lengua popular (el yaquetía, ya en vías de extinción) tiene, en efecto, muchos rasgos en común con la cómica de Epalxis: soltera, virgen, "con los nervios destrozados", hostil a su ciudad natal, orgullosa, soñadora y aficionada al cine, como Raraú, profesa también una devoción extrema por su madre,

cuyo recuerdo póstumo se convierte en el único consuelo frente a la soledad (la tumba y la fotografía de la madre tienen también para ella una importancia especial). El espanto de la Narboni ante la violencia de la guerra, ante las delaciones y represalias que siguen a la victoria militar (las mujeres de Tánger sufren las mismas humillaciones que las de Epalxis) y ante la degradación moral de quienes siempre están dispuestos a arrimarse al sol que más calienta, es el mismo que siente Raraú.

Estas *Memorias,* que, a mi modo de ver, tienen en *La tercera corona* (1963) uno de los precedentes literarios más claros (sin necesidad de remontarse a Faulkner o a Beckett, como han hecho algunos críticos), comparte con la obra de Costas Tajtsís el gusto por un léxico vivo, rico en modismos y expresiones populares. Probablemente es éste uno de los mayores atractivos de la novela. Por la boca de Raraú fluye con naturalidad el rico caudal de la lengua popular griega. Por poner unos ejemplos escogidos al azar (cito la traducción de la versión castellana): σεξουάλα ('tía cachonda'), μαργιόλα ('pendón'), θεόμουρλα ('bendita chiflada'), μπερτνάχι ('bofetada', 'tunda'), μοῦτρο ('jeta'), βαβούρα ('jaleo'), τριατατικός ὑπάλληλος ('empleada de las TTT', siglas de la Compañía Telefónica), etc.

La traducción de una obra como ésta se presenta, pues, como una empresa realmente difícil, máxime si tenemos en cuenta la abundancia de referencias a aspectos muy concretos de la historia, religión, vida cotidiana, etc., de la Grecia moderna. A este respecto, es de lamentar que la versión castellana no esté acompañada de unas notas que faciliten la comprensión de algunos pasajes. La traductora, que ha tenido que ceñirse a las normas de la colección, ha salvado este escollo recurriendo a paráfrasis cuando lo ha creído oportuno. De la buena acogida de la novela de Mátesis y de su traducción dan fe los varios miles de ejemplares vendidos en pocos meses, según fuentes de la propia editorial. Sólo queda esperar ahora que otras muchas obras de la literatura griega contemporánea vayan ocupando en nuestro país, como estas *Memorias,* el destacado lugar que se merecen.

JOSÉ SIMÓN PALMER

Pes de la palla 4, 2-2
08001 Barcelona

NOTICIAS

X CONGRESO DE LA FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE LAS ASOCIACIONES DE ESTUDIOS CLÁSICOS (FIEC)
Universidad Laval, Québec (Canadá), 23-27.8.1994

La ceremonia de apertura del X Congreso Internacional de la FIEC, que agrupa a más de 75 asociaciones nacionales e internacionales de estudios clásicos, se celebró el 23 de agosto por la tarde bajo la presidencia de Jacques Chagnon, Ministro de Educación de Québec, siendo impartida la conferencia inaugural por el profesor Alexander McKay (Universidad de York, Toronto).

Este Congreso, que reunió a más de 400 especialistas de todo el mundo, estuvo destinado a exponer los resultados de las investigaciones más recientes sobre 18 grandes temas científicos relacionados con el helenismo y la romanidad. Gran parte de los mismos, sin embargo, estaban íntimamente relacionados con disciplinas como la antropología cultural (*Interpretaciones antiguas de mitos y de rituales, Las relaciones culturales entre griegos y judíos, Culturas locales),* la sociología (*El estatuto social de los escritores y de los artistas, Transmisión y transformación de los valores en la época de Augusto, Derecho y sociedad en Roma),* o las ciencias políticas *(El concepto de aristocracia hasta el siglo IV a. C., El ejercicio del poder en las monarquías helenísticas y en el Imperio romano).* Los organizadores tuvieron el acierto de incluir otros temas como *Géneros literarios cristianos* o *Monumentos conmemorativos paleocristianos,* poco frecuentes en un congreso de estudios clásicos. Hubo tres coloquios, el primero sobre *El ejercicio del poder en el Imperio romano durante el período republicano,* el segundo sobre la polémica *Atenea Negra* (con asistencia de su autor, Martin Bernal), y el tercero sobre los *Estudios clásicos en Canadá.* El Congreso tenía además el aspecto de un pequeño Salón del Libro, ya que en él estuvieron representadas una docena de editoriales extranjeras especializadas.

En cada una de las distintas secciones, correspondientes a los 18 temas señalados, se presentaron ponencias y comunicaciones libres, casi siempre seguidas de un turno de preguntas. A pesar del gran número de secciones y de congresistas, la organización fue magnífica. Durante las cuatro jornadas se dispuso de once anfiteatros situados en dos plantas, lo que facilitó en gran medida el seguimiento de las distintas intervenciones.

Las actividades sociales incluyeron varias recepciones, una visita al Museo de la Civilización, donde los congresistas pudieron admirar la exposición del "Kunsthistoriches Museum" de Viena sobre los tesoros de la Corona austríaca, un recital de poesía griega y latina y algunas excursiones.

El día 23 de agosto por la mañana se celebró la XXV Asamblea de la FIEC, en la que salieron elegidos los miembros del nuevo "Bureau": el presidente, J. Boardman (Oxford, Reino Unido); el tesorero, F. Montanari (Génova, Italia); y los vocales, A. Daviault (Québec, Canadá), C. Joachim Classen (Göttingen, Alemania), H. Sarian (Sao Paolo, Brasil) y M. Mayer, Presidente de la *Societat Catalana d'Estudis Clàssics,* Barcelona. La ceremonia de clausura, que incluyó una conferencia de John Thorp (Univ. de Western Ontario), se celebró el sábado 27 de agosto por la mañana. No se publicarán las Actas del Congreso.

El éxito de la organización, de la que se responsabilizaron los profesores André Daviault y Léopold Migeotte, puso de manifiesto el dinamismo de la Universidad Laval y -algo inusitado, como el propio L. Migeotte reconoció en la prensa local- los lazos de solidaridad entre las universidades y colegios universitarios canadienses, cuyos presidentes o rectores, por iniciativa del antiguo presidente de la Sociedad Canadiense de Estudios Clásicos, el helenista C. W. J. Eliot, contribuyeron decisivamente para llevar a buen término este acontecimiento. Un ejemplo digno de ser imitado en los futuros congresos de la FIEC. El próximo se celebrará en 1999 en la Calcídica (Grecia) y será presidido por el profesor N. Livadaras.

J. S. P.

"HISTORIA Y CULTURA DE LA ÉPOCA DE LOS PALEÓLOGOS" CONGRESO INTERNACIONAL EN HONOR DE HERBERT HUNGER Viena, 30.11-3.12.1994

El mencionado Congreso, en honor del 80 aniversario del profesor Herbert Hunger, se inauguró el miércoles 30 de noviembre de 1994 con las intervenciones de: los organizadores, profesores Werner Seibt y Johannes Koder; el presidente de la Academia Austríaca de las Ciencias, W. Welzig;

el decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Viena, H. Friesinger; el presidente del Instituto de Bizantinística y Estudios Neogriegos, G. Hering, y el propio H. Hunger.

La conferencia inaugural fue impartida el miércoles 30 de noviembre por la tarde por M. Restle (*¿Danubio o Dvina? Los retratos de Constantino y de Heraclio en el Este y en el Oeste*). El jueves 1 de diciembre intervinieron en la sesión matinal, presididos por W. Hörander: I. Ševčenko (*El encomio de Teodoro Metoquita a Gregorio de Nazianzo*), A. Laiou (*La correspondencia de Gregorio de Chipre como fuente para la historia social*), G. Podskalsky (*A propósito de la crítica monástica bizantina - Comparación de dos arzobispos de Tesalónica, Eustacio y Simeón*), N. Oikonomides (*Para una tipología del estado 'separado' bajo los Paleólogos*) y K.-P. Matschke (*Las promesas gubernamentales y su cumplimiento en la primera época de los Paleólogos*). Por la tarde del mismo día, presididos por E. Trapp: S. Troianós (*La historia de la influencia de las* Novellae *de León VI en el s. XIV*), P. E. Pieler (*El testamento de Teodoro Cerámeas, ex-arzobispo de Tesalónica*), Ch. Maltezou (*Retrato del notario de las regiones griegas bajo la dominación latina en el siglo XIV*), Ch. Hannick (*A propósito de la tradición de los documentos patriarcales de la época de los Paleólogos*), L. Maksimović (*¿Fue Simonis Paleologuina la quinta esposa del rey Milutin?*).

El viernes 2 de diciembre intervinieron por la mañana, con J. Koder como presidente: V. Gjuzelev (*La última guerra búlgaro-bizantina (1364)*), A. Hohlweg (*Astronomía y reflexión histórica en Nicéforo Gregorás*), I. Karayannópulos (*El ejército bizantino: Reclutamiento, organización, financiación*), G. G. Litavrin (*Simpatías étnicas y políticas de la población bizantina de la frontera búlgara en la primera mitad del siglo XIV*). Por la tarde, presididos por O. Kresten: P. Schreiner (*Intereses literarios en tiempos de los Paleólogos a la luz de códices de eruditos*), D. Harlfinger (Autographa *de la época de los Paleólogos*) y C. Morrisson (*Los nombres de las monedas bajo los Paleólogos*). Tras la exposición de las conclusiones del congreso por el profesor I. Ševčenko, el propio homenajeado pronunció unas palabras de agradecimiento y clausuró las actividades científicas.

De los 22 conferenciantes previstos, no pudieron asistir: I. Medvedev (*Los rusos como 'pueblo santo' desde la perspectiva de Constantinopla en el siglo XIV*), D. M. Nicol (*A.D. 1354* -Annus fatalis *para el Imperio Bizantino*), H. Ahrweiler (*La aparición de los turcos en Europa antes de la caída de Calípolis*) y J. Irigoin (*Austria y los comienzos de la codicología griega*). No obstante, los textos de las conferencias de H. Ahrweiler y de J. Irigoin fueron leídos por A. Laiou y C. Morrisson, respectivamente.

Las actividades sociales incluyeron una recepción en el Ayuntamiento de Viena, el jueves uno de diciembre, y una excursión a Klosterneuburg (Altar

de Verdún) bajo la dirección científica de H. Buschhausen, el sábado tres de diciembre por la tarde. En este mismo lugar las autoridades locales ofrecieron una cena de despedida, durante la cual el profesor H. Hunger departió amigablemente con cada uno de los congresistas, llegados de casi todos los países de Europa y de Estados Unidos.

Como el profesor I. Ševčenko señaló en su resumen de las aportaciones científicas del congreso, la fascinación que la época de los Paleólogos ha ejercido en el homenajeado a lo largo de su dilatada carrera científica puede explicarse por un triple motivo: El primero de ellos se puede resumir en la aparente paradoja de que la relativa escasez de fuentes para dicho período contrasta con la riqueza de su contenido; el segundo está relacionado con la extraordinaria influencia que la época de los Paleólogos ha tenido en la historia posterior de los Balcanes, incluyendo Grecia y el Norte ortodoxo, hasta llegar a nuestros días; el tercero viene dado por las interrogantes que plantea el hecho de que un estado tan pequeño, pero dotado de una élite intelectual y artística tan capacitada, pudiera rivalizar con sus vecinos más poderosos. Las aportaciones de los conferenciantes (centradas en el descubrimiento de nuevas fuentes y en la reinterpretación de otras ya conocidas, en la novedad de los enfoques dados a distintas disciplinas y en la formulación de nuevos interrogantes) contribuirán sin duda a hacer todavía más fascinante el estudio de esta etapa histórica y cultural, constituyendo así el mejor homenaje al profesor H. Hunger. El texto de las conferencias será publicado próximamente.

J. S. P.

PALESTINA Y TRANSJORDANIA ANTES DEL ISLAM
Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 28-30.4.1995

El *Symposium* de Dumbarton Oaks correspondiente a 1995 abordó el tema arriba indicado bajo la dirección del profesor Jean-Pierre Sodini (Universidad de París I). La finalidad del mismo fue el estudio de la sociedad de Palestina y Transjordania desde el siglo IV hasta mediados del VII, desde el punto de vista histórico, social y económico. Como es costumbre, las intervenciones de los distintos conferenciantes se agruparon por temas en distintas sesiones a lo largo del último fin de semana del mes de abril. Las dos primeras se celebraron el viernes; la tercera, el sábado; y la última, el domingo. De acuerdo con la tradición, el viernes por la tarde la Dirección

de D.O. ofreció una recepción a los participantes, aproximadamente 200. Los conferenciantes y los títulos de sus ponencias fueron los siguientes:

Sesión I (*Tierra y agricultura*): Y. Hirschfeld (*Granjas y pueblos de Palestina*); F. Villeneuve (*Los pueblos y la explotación del suelo en Transjordania y Hauran*); R. Frankel (*La tecnología del vino y de la producción del aceite en el Levante meridional durante la Antigüedad*).

Sesión II (*Religión*): I. Shahid (*Las fronteras de la Tierra Santa cristiana en el periodo protobizantino: El sector de la Transjordania);* G. Bowersock (*Politeísmo y monoteísmo en Arabia y en las tres Palestinas);* S. Griffith (*Del griego al árabe: Las lenguas de los monasterios de Palestina).*

Sesión III (*Ciudades, vías y defensa*): Y. Tsafrir (*Nuevos descubrimientos en Bet Shean (Escitópolis)*); B. De Vries (*Um el-Jimal*); K. Holum (*Urbanismo en Palestina*); D. Groth (*Las ciudades del Negev*); D. Graf (*Vías e intercambios con Arabia, Egipto y el Oriente*); Th. Parker (Limes *y defensa en Palestina y Transjordania desde Diocleciano hasta Heraclio*); O. Grabar (*La ciudad de Jerusalén en la víspera de la conquista árabe*).

Sesión IV (*Comercio y artesanía*): J. A. Blakely (*Mercancías locales e importadas (s. IV-VII): Producción, transporte e interpretación económica*); M. Piccirillo (*Los mosaicos de la Transjordania en el siglo VI*). Al término de esta sesión, J.-P. Sodini hizo un breve resumen de las aportaciones de los conferenciantes.

Como señaló en la inauguración el profesor Henry Maguire, director de los Estudios Bizantinos de Dumbarton Oaks, el congreso de este año ocupará un lugar especial entre los celebrados en esta institución desde hace varios decenios, por ser la primera vez que la arqueología, en su contexto más amplio (social, económico, religioso...), ha desempeñado un papel tan importante. Por otra parte, hacía diez años que el período protobizantino no era abordado de forma monográfica en los *Symposia* anuales de D.O.

Gracias a la iniciativa de J.-P. Sodini, los mejores especialistas sobre el tema expusieron y valoraron las últimas aportaciones de la investigación histórica y los descubrimientos arqueológicos más recientes, que han enriquecido y modificado profundamente nuestro conocimiento de Palestina y Transjordania entre los siglos IV y mediados del VII. Gran parte de las intervenciones insistieron, desde diversos puntos de vista, en el crecimiento económico y demográfico de esta región durante el período señalado, en la pacífica convivencia -salvo contadas excepciones- entre los distintos pueblos y religiones, y en el alto grado de desarrollo de la vida rural y ciudadana (Y. Hirschfeld aludió, por ejemplo, a la costumbre judía de instalar las industrias tóxicas en las afueras de pueblos y ciudades -todo un ejemplo de lo que hoy llamaríamos "política medioambiental").

Como es habitual, el congreso de D.O. sirvió también de marco para la presentación de las novedades bibliográficas más recientes relacionadas con el tema en cuestión. En el año en curso aparecerán: Y. Hirschfeld, *The Palestinian Dwelling in the Roman-Byzantine Period,* Jerusalén, Franciscan Printing Press (*Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor* 34) [40 $; dirigirse a: Franciscan Printing Press, P.O.B. 14064 (New Gate), 91140 Jerusalén, Israel]; Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism* [50 $]; I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (2 vols.) [75 $; para estos dos últimos libros, dirigirse a: Dumbarton Oaks Publishing Service, P.O.B. 4866 Hampden Station, Baltimore, M.D. 21211, Estados Unidos].

Entre los proyectos arqueológicos anunciados, uno de los más importantes es el de las excavaciones de En Gedi, que dirigirá el profesor Yizher Hirschfeld (Universidad hebrea de Jerusalén) durante los próximos diez años. En Gedi, localidad romano-bizantina situada entre Jerusalén y Masada, al sur de Qumrán, disfrutó, como otros establecimientos judíos de Galilea, el Golán y el Sur de Judea, de un período de gran florecimiento económico y cultural desde el siglo III, basado sobre todo en la horticultura para la producción de perfumes y medicinas. El mencionado proyecto tiene como finalidad ampliar las excavaciones de la sinagoga realizadas en 1970-71 por el prof. Dan Barag (Un. hebrea de Jerusalén) hasta una extensión de unos 60 km^2, lo que permitirá sacar a la luz y restaurar numerosas casas, tiendas, calles, instalaciones agrícolas, etc. Al término de esta campaña, que, como es natural, incluirá los análisis y estudios correspondientes, el conjunto arqueológico de En Gedi se convertirá en una de las atracciones culturales y turísticas más importantes de la zona.

El título del próximo congreso de D.O. (26-28.4.1996) será: "Estética y representación en la literatura, el arte y la música bizantina".

J. S. P.

BIBLIOGRAFíAS DE DUMBARTON OAKS SOBRE ESTUDIOS BIZANTINOS

Las Bibliografías de Dumbarton Oaks, basadas sobre todo -pero no exclusivamente- en la *Byzantinische Zeitschrift,* constituyen una herramienta de la mayor importancia para los estudios bizantinos. IDC Microform Publishers (P.O. Box 11205, 2301 EE Leiden, Holanda) tiene publicados ya en microficha el segundo volumen de la serie *Literature in Various Byzantine Disciplines* (1892-1982) sobre heráldica, sigilografía y numismática (en

total, 9269 referencias bibliográficas) y el *Author Index of Byzantine Studies* I (1892-1981) y II (1982-1990). El material del *Author Index* está clasificado por autores (clásicos, medievales y modernos), títulos (medievales y modernos), homenajes, *personalia* (información sobre bizantinistas: bibliografía, necrológicas, etc.), tesis, catálogos (de museos, exposiciones, colecciones privadas) y congresos; se vende al precio de 3.595 florines holandeses, unas 280.500 pts. Más asequible es la información bibliográfica (*Byzantine Bibliography*) de la Biblioteca de Bizantinística de D. O., que da cuenta cada pocos meses de las últimas adquisiciones de esta institución en el campo de los estudios bizantinos. El boletín correspondiente al mes de febrero (volumen II,1 [1995]) contiene más de 500 referencias bibliográficas, incluyendo artículos de revistas, homenajes, etc., ordenadas por materias. Actualmente es posible suscribirse a esta publicación al precio de 40 $ al año. Interesados dirigirse a: Dumbarton Oaks, Byzantine Library, 1703 32nd. St., NW, Washington, D. C., Estados Unidos.

J. S. P.

XIX CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS BIZANTINOS
Copenhague, 18-24 de agosto de 1996

El título del XIX Congreso Internacional de Estudios Bizantinos, que se celebrará en el lugar y fecha arriba indicados, será: "Bizancio: Identidad, imagen, influencia". Como los congresos anteriores, el de Copenhague abarcará el conjunto de los estudios bizantinos, en su sentido más amplio, pero las sesiones plenarias (20-23.8.1996) abordarán exclusivamente los siguientes temas:

— La identidad de Bizancio y su imagen e influencia contemporáneas.
— La imagen y la influencia de Bizancio después de 1453, en el mundo de las letras y en general.
— Bizancio y el Norte: desde Islandia hasta Novgorod.
— *Instrumenta studiorum* y difusión del conocimiento: el presente y el futuro de los estudios bizantinos.

En principio, se aceptará cualquier tema para las comunicaciones, siempre que caiga dentro del marco tradicional de los estudios bizantinos y se haga llegar el resumen correspondiente a la organización antes del 1 de mayo de 1996. Las comunicaciones se integrarán por temas en coloquios o mesas redondas y podrán ser orales (10 minutos como máximo) o escritas

(para ser expuestas públicamente). Para más información, dirigirse a: XIX International Congress of Byzantine Studies; c/o DIS Congress Service Copenhagen A/S; Herlev Ringvej 2C; DK-2730 Herlev. Dinamarca. Tel.: (07-45) 4492 4492, Fax (07-45) 4492 5050.

Finalmente, es de señalar que, a fin de facilitar la participación de los congresistas de Copenhague en el VII *Symposium Syriacum* (Universidad de Uppsala) y en la V Conferencia de Estudios Cristiano-árabes (Universidad de Lund), el Comité organizador sueco de ambos congresos ha decidido celebrar el primero en Uppsala del 12 al 14 de agosto de 1996 y el segundo en Lund del 15 al 18 del mismo mes. Para más información: *Symposium Syriacum;* Uppsala University; Dept. of Asian and African Languages; Box 513; S-751 20 Uppsala, Suecia.

José Simón Palmer

Pes de la palla 4, 2-2
08001 Barcelona