LA PREHISTORIA DEL MATRIMONIO DEL EMPERADOR TEÓFILO*

La tendencia a la folklorización de acontecimientos históricos o de personajes participantes en ellos, característica de la cultura popular en general, se manifiesta también, como no podría ser de otra manera, en la historiografía bizantina. En cierta medida esto se refiere a la biografía de los emperadores y de sus allegados, a menudo envueltos en toda clase de secretos, intrigas, aventuras... de carácter legendario o mitológico. Entre otras historias semejantes ocupa un lugar notable la escena, popular entre los cronógrafos bizantinos, de la elección de prometida del emperador iconoclasta Teófilo (829-842), en la que participan con él la famosa poetisa Casia y la futura emperatriz Teodora. Los estudiosos del imperio de Teófilo no dejan de detenerse en esta escena, señalando sin embargo su carácter semilegendario, oriental[1]. Por eso en este artículo se hace un intento de dar un análisis semántico de las causas de la conducta de los protagonistas de esa historia desde el punto de vista de la influencia de sus deslumbrantes personalidades en los acontecimientos ulteriores y del enorme papel de la manzana de plata como objeto sacro que modela la conducta y el destino de los protagonistas. El análisis permitirá presuponer que las descripciones de la elección de Teófilo transmitidas por los cronistas y los diversos elementos de procedencia mitológica y folklórica entretejidos atañen no sólo a esta escena, sino a otros episodios de la vida de Teófilo y Teodora, como su liberación de las garras del ejército árabe, la escena del caballo, de los iconos de su madre y esposa, la bajada al mundo subte-

* Traducción del original (inédito) ruso y búlgaro de F. J. JUEZ GÁLVEZ.

1 E. LIPŠIC, *Očerki istorii vizantijskogo obščestva i kul'tury*, Moscú-Leningrado, 1961; *Kul'tura Vizantii* (red. Z. UDAL'COVA y G. LITAVRIN), Moscú, 1989; D. ANGELOV, *Istorija na Vizantija*, Sofía, 1959-1967; K. KRUMBRACHER, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, Múnich, 1897, y «Kassia», *SWAB* (1897) 305-371; CH. DIEHL, *Impératrices de Byzance*, París, 1959; P. POPOVIĆ, «La biographie de Kassia dans la littérature serbe», *BZ* 6 (1907).

rráneo junto con Éaco y Minos, el sueño de Teodora del perdón de Cristo a su marido iconoclasta, etc.

La escena, tan significativa para los personajes que aquí se examinan, es descrita por los cronógrafos bizantinos más o menos de esta manera: La madre de Teófilo (madrastra, I. M.) mandó a todos los temas la orden de que le fueran enviadas las muchachas más hermosas para un certamen de prometidas para él. Después le entregó a su hijo una manzana de oro con la condición de que se la diera a la que más le gustara de ellas. Teófilo se acercó a una muchacha de la nobleza, de belleza inusual, llamada Casia (Icasia) y, sorprendido por su sobresaliente belleza, proclamó que de las mujeres proviene el mal. Ella respondió turbada que de las mujeres también ha salido lo mejor. Teófilo, ofendido por sus palabras, se apartó de ella y le entregó la manzana a Teodora, hija de un militar de Paflagonia. Casia, rechazada, fundó un monasterio, en el que profesó como monja. Según las tradiciones de los cronistas precisamente allí, llevando una vida ascética, se dedicó a la filosofía y a la música y se convirtió en famosa poetisa del siglo IX.

Creemos importante señalar unos detalles de la conducta de Casia y de Teófilo que sólo a primera vista son secundarios. En una de las variantes Casia «le respondió turbada» y a él «lo hirió en el corazón con sus palabras». En otra variante de la biografía de Teófilo, ella le «replicó». Es importante que en todas las variantes Teófilo queda desanimado y ofendido por las palabras de Casia. Ninguno de los estudiosos que han descrito este tema se ha preguntado qué intención tenía Teófilo cuando se acercó a Casia con la manzana, por qué reaccionó tan ásperamente y, en general, qué simboliza concretamente esta escena, tan importante para el destino de los participantes en ella.

Cierto es que un cronista bizantino anónimo sí intentó explicar el proceder de Casia. Bajo las palabras de Casia considera que está la salvación del mundo, el bien nacido de la Virgen María. Por eso Teófilo, si tiene en mientes sus simpatías iconoclastas, le entregó la manzana a Teodora y la tomó por esposa[2]. Partiendo de esta versión hay que considerar que Teófilo, al hablar de las mujeres, se refería a Eva, que había arrojado a la humanidad al pecado, y con eso explica por qué precisamente él como varón y emperador le entrega la manzana. Casia, refiriéndose con toda probabilidad a la Madre de Dios, también tenía presentes los antiguos ritos de iniciación femenina, el papel rector de la mujer en las ceremonias nupciales y los sacrificios a las deidades del hogar y de la tierra. La misma Teo-

[2] E. Lipšic. De la misma opinión es S. Averincev.

dora, tal como se hará evidente un poco más abajo, es como si «modernizara» y llenara de un nuevo contenido las palabras de Casia al entregar a Teófilo la manzana que le había dado ya un «varón santo» y no la antigua serpiente.

Los iconodulos acusaban con toda justicia a sus adversarios de diversas desviaciones heréticas: maniqueísmo, paulicianismo, influencia del judaísmo, del islam y del paganismo. Examinando la conducta del emperador Teófilo durante su gobierno, se llega al convencimiento de que las acusaciones de paganismo contra él eran justas en cierta medida. Teófilo, siguiendo celosamente a sus predecesores los emperadores iconoclastas, ordenaba mancillar las imágenes de los santos de las iglesias, destruir los iconos, etc., y precisamente en la época de su gobierno se afirmaron en la literatura y el arte bizantinos elementos de paganismo, la lealtad a los cuales consideraban los iconoclastas signo de fidelidad a la ortodoxia verdadera. La fe en los sueños, adivinaciones, amuletos, así como las obras épicas, la poesía profana... desplazaron a los motivos eclesiásticos. Las figuras de la literatura tenían por prototipos a los héroes antiguos, y el elemento hagiográfico fue desplazado por la imaginería mitológica[3].

De esa manera, envuelto en un estado místico y realizando el antiguo rito pagano de la elección de esposa con ayuda de un objeto sacro, la manzana, Teófilo, acercándose a Casia, la vio, tal como señalan los cronistas, «como una belleza no terrenal» y precisamente esa fuerza magnética hechicera es la que tenía presente Teófilo en su réplica. La rápida respuesta de Casia confirmó sus sospechas.

El «no rico de mente Teófilo» (así aparece en los epigramas de Casia) supo prever su poco envidiable futuro junto a la autoritaria y sabia Casia —la historia de Bizancio había conocido muchos ejemplos semejantes— y por eso entregó la manzana a la benévola Teodora.

Aparte de eso, hay que tener en cuenta que en el momento del certamen palaciego, esto es, 830, Casia, nacida presumiblemente entre 800 y 805[4], era ya una doncella adulta, y en Bizancio, donde las muchachas solían casarse a los 12 ó 14 años, tal edad hablaba de que la doncella había escogido otro *modus uiuendi*: la ciencia, el arte, el monasterio. Por eso Casia, poseedora al tiempo de una belleza inusual, del don de la poesía y de una aguda inteligencia, no había comparecido casualmente ante Teófilo. Puede suponerse que ya había escrito versos y epigramas, y que Teófilo, conocedor de su obra, expresó tímidamente su actitud hacia ella, y al reci-

[3] N. Kočev, *Antičnata literaturna tradicija i vizantijskite avtori*, Sofía, 1982, p. 24.
[4] *Kul'tura Vizantii*, p. 147. S. Averincev sitúa el nacimiento de Casia en 810.

bir rápida respuesta (que, según las palabras de Ch. Diehl, Teófilo valoró como «feminista»), entregó la manzana a una sencilla provinciana, la bella Teodora. Lo que no es de extrañar, si tenemos en cuenta las opiniones sobre la intimidad de la poesía de Casia o, más exactamente, de ciertos rasgos en su obra de otra gran poetisa de la antigüedad, Safo, que cantaba la belleza e inteligencia femeninas[5].

En el ritual antiguo de muchos pueblos del mundo el mitologema de la elección de esposa así como su reconocimiento entre una serie de muchachas muy parecidas a ella, se suele fundamentar en la imagen multiplicada de una virgen maravillosa que domina alguna fuerza sobrenatural. A menudo son representantes del otro mundo (hijas del rey del mar, dríades, náyades, etc.), a las que se puede conocer por la confidencia de un ayudante milagroso o gracias a algún objeto mágico, por ejemplo, la manzana. Por eso hay que suponer que a la escena en cuestión del tema mitológico de busca de esposa para un dios, rey, héroe, que había encontrado su expresión evidente en la literatura popular (*épos*, cuento de hadas, canción...) se ha sobrepuesto el hecho real de la elección de prometida según el uso imperial bizantino.

En la obra literaria *Preispolnennaja velikogo nazidanija povest' o žitii i dejanijach blažennogo i pravednogo Filareta Milostivogo* (*Historia colmada de gran enseñanza de la vida y acciones del beato y justo Filareto el Benevolente*), traducida del griego, se habla de la boda de su hija con un emperador bizantino y de que los emisarios entre otras cosas le midieron a la prometida el tamaño del calzado. El relato refleja el hecho histórico en que la emperatriz Irene encontró en 788 a cierta María de Paflagonia para su hijo Constantino IV. También tiene procedencia mitológica el cuento bizantino *La tabernera Teófano*, donde el emperador Nicéforo Focas escoge a su prometida por el tamaño de la zapatilla hecha por él. Con el calzado, que simboliza el futuro trono, están relacionados los sueños proféticos de Manuel Comneno. Es conocida la historia de la elección de prometida entre una muchedumbre de candidatas organizada en 807 por Nicéforo Génico para su hijo Estauracio.

Como ya se ha dicho más arriba, en el fundamento de estas ceremonias reposan antiguos ritos de elección de esposa para el rey, aunque hay que considerar prototipo más cercano de esas costumbres bizantinas el relato bíblico de las bodas del rey Artajerjes. Después de su divorcio de la reina Astina, envió a mensajeros para elegir las más hermosas muchachas para el rey, y fue elegida por esposa la legendaria Ester.

[5] *Ib.* p. 148.

El zar de Moscú Iván III, que casó con Sofía Paleologina, sobrina del último emperador bizantino, introdujo en Rusia no sólo los símbolos de la grandeza imperial de Bizancio, sino también algunas costumbres, entre las cuales la de la elección de esposa. La historia más conocida es la de la boda inminente de Iván IV el Terrible, para quien fueron llevadas a Moscú más de dos mil doncellas.

En la escena que examinamos es de destacar que cada personaje es como si personificara en el reflejo de su personalidad una parte determinada de la vida cultural del Bizancio de ese tiempo. Casia, de origen noble, representa la *élite* intelectual de la sociedad bizantina, poco interesada en la política, economía y vida del pueblo llano, de los que escribían y leían sus propias obras en el estrecho círculo de sus iguales.

Teodora era la contraposición completa de Casia. Hija de un militar de provincias, debió marchar de Paflagonia a la capital, según su biografía, «acusada por las palabras de las gentes sencillas». Su encuentro místico con el anacoreta que le dio la manzana que debía gustar el emperador, la descripción de la escena de la elección de prometida, el sueño profético... todo eso apunta a raíces mitológicas en el tratamiento de la imagen de Teodora. Su imagen aparece como si fuera el prototipo del que se formó, especialmente en la literatura rusa, el tipo femenino de mujer autoritaria, madre sabia, conservadora de las antiguas tradiciones patriarcales, profundamente religiosa, pero al mismo tiempo supersticiosa, en cuya casa viven permanentemente monjas, ancianas pobres, mendigas, vagabundas, etc.

Los cronistas informan de la numerosa servidumbre del gineceo de Teodora, la presencia de un niño débil mental, que casi entregó a Teodora, que conservaba y besaba los iconos. A esta serie semántica se refiere su corregencia con su hijo el Beodo y el presentimiento de la muerte de éste a manos de Basilio el Macedonio. También es interesante su alocución al zar búlgaro Borís I: «Si vences a una mujer, tu victoria será igual a nada, pero si eres vencido por ella, se reirá de ti el mundo entero»[6].

Todo lo expuesto da pie para suponer que la imagen de Teodora representa una simbiosis de las antiguas costumbres patriarcales, ligadas a la creencia del pueblo llano en démones, objetos sacros, sueños proféticos, y en los santos cristianos representados y venerados por ella en forma de iconos y «muñequitos»[7].

La imagen del emperador Teófilo, que se encontró en escena entre esas mujeres, es como si acumulara en sí mismo todas sus cualidades. El empe-

6 CH. DIEHL, *Impératrices...*, p. 95.

7 SIMEON MAGISTR, *Chronografija*. En: *Pamjatniki vizantijskoj literatury IX-XIV vv.*, p. 70.

rador es un hombre de elevada formación, sabe lenguas, escribe versos y música, está activo en política, aunque como jefe militar es mediocre. Por otra parte, precisamente durante el reinado de Teófilo florecen distintas formas de la antigua literatura, filosofía, arte, superstición y adivinación. En esos años se componen monumentos notables del *épos* bizantino como son *Armuris* y *Diyenís Acritas.*

De esta forma en la imagen de Teófilo saltan a la vista las cualidades personificadas en las mujeres que están en torno suyo: intelecto, distinción, agudeza de mente; por otro lado, amor a las costumbres del pueblo llano, inclinación a los ritos antiguos, a la mitología y al folklore.

Por consiguiente, las dos figuras femeninas y la figura masculina que se les contrapone representan una variación de una composición más antigua que personifica una confrontación dicotómica de principios ambivalentes. La entrega de la manzana a Teodora como también por ella a Teófilo establece una relación con la evolución ulterior de la recompensa con objetos sacros, una insignia que eleva al trono y una magia de estimulación de la fecundidad, el poder, la riqueza, etc. Por eso creemos interesante examinar estas imágenes por separado, explicando algunas imágenes examinadas en relación con sus individualidades, que responden a nuestras representaciones sobre ellas *in corporibus.*

CASIA

Teniendo en cuenta que la imagen de Casia, así como su obra, no han sido objeto de ningún estudio serio reciente, creemos imprescindible examinar, aun fugaz y fragmentariamente, los jalones fundamentales de su creación. Es posible que ello ayude a comprender mejor el contradictorio, complejo e incluso tajante estilo de sus versos, epigramas, dedicatorias.

Sobre la vida de Casia se conoce muchísimo menos que sobre su obra. Casia, después de ser rechazada por Teófilo, se alejó al monasterio que había fundado ella misma, habiendo dicho previamente a Teófilo: «Señor, puesto que no tengo la alta dicha de ser vuestra esposa, no seré la de nadie»[8], y se entregó al servicio de Cristo.

Del patrimonio literario de Casia lo más conocido son sus sentencias, epigramas, himnos. Aunque sus sentencias se han editado fragmentariamente más de una vez, en conjunto su creación se ha estudiado de manera extremadamente insuficiente. Hay que destacar la labor de Krumba-

[8] POPOVIĆ, *La biographie...*

cher, que tradujo varias obras de Casia por primera vez a una lengua europea moderna y dio un breve análisis de su creación, y también el artículo de E. Lipšic en *Vizantijskij Vremennik* y después un libro, donde diserta sobre las vivencias circunstanciales de Casia en la corte, que ya conocemos, y hace un breve análisis de sus obras[9].

Por su tendencia las obras de Casia tienen ante todo un carácter de moralización didáctica de los temas ético-morales de moda en el Bizancio de los siglos IX y X. De ellos se pueden destacar sobre todo los motivos de la amistad, la fidelidad, la justicia, a los que se contrapone sarcásticamente la estupidez, la ignorancia, la envidia, la lisonja.

Es cierto que el puro sentimiento de la amistad cantado por ella se compara y se mide con una cantidad de oro:

«... Te precipitas hacia un amigo inteligente como a una bolsa de oro...»
«... El amigo a un amigo que lo ama al encontrar, se alegra
tan fuertemente como al encontrar un montón de oro...»

Al mismo tiempo Casia subraya que la amistad es más importante que la riqueza:

«... La riqueza es inútil si no tienes un amigo...»
«... Cuan oscuro es el hogar carente de delicias, así también la riqueza sin amigos...»

Junto con ellos:

«... La riqueza cubre grandes vicios,
Mientras que la pobreza destapa todo lo que es feo...»

Condena la riqueza si está en manos de estúpidos que se jactan de ella:

«... Más vale compartir la necesidad con un inteligente
Que repartir la riqueza con ignorantes y estúpidos.
... ¡Oh, permíteme, Cristo, mejor compartir la necesidad
Con varones razonables y sabios
Que repartir la riqueza con estúpidos ignorantes!»

En las sentencias de Casia ocupa un lugar fundamental la condena de la estupidez y de los estúpidos, refiriéndose en algunas de sus sentencias, según consideran Lipšic y Averincev, al propio Teófilo:

«El estúpido venerable se eleva sobre todos

9 V. nota 1.

... Y aún se ufana el estúpido del halago.
... Como no se puede doblar una alta columna,
Así no cambiarás en absoluto al estúpido.
... Qué terrible es soportar al estúpido de juicio,
Cuando se ha enaltecido, aún es más terrible,
Aunque fuera el estúpido joven y dinasta.
¡Ay ay ay, ay ay ay, Dios!»

Con los recuerdos de la visita a la corte y su decisión arrojan luz algunas inspiradas poesías suyas sobre la envidia:

«... ¡No me hagas, Cristo, envidiar hasta la muerte!
Sino hazme ser digna de envidia,
Pues deseo con pasión ser digna
De envidia en las obras divinas.»

Y con todo en algunas de sus sentencias se muestra conforme indirectamente con la elección de Teófilo:

«... El género femenino es el más fuerte
Dijo en verdad ya Esdras.
Malo es cuando una mujer es bella y hermosa,
Pues tiene la belleza encanto...»

Pero también lanza una ráfaga de humillantes epítetos para los varones:

«... Un hombre calvo, sordo manco,
Tartamudo, negro mostrenco,
Patizambo y vocituerto,
fue agraviado por cierto seductor,
adúltero, borracho,
embustero, ladrón y asesino...»

Hay que prestar atención a una especial particularidad en la obra de la monja Casia, que tiene carácter prácticamente profano. Las invocaciones a Cristo o menciones de otros santos cristianos son muy escasas en una época en que motivos cercanos al paganismo están presentes en su poesía:

«... Más te valía, estúpido, no haber nacido en absoluto,
O, naciendo, no hollar la tierra,
Sino al punto enderezarte al Hades.»

A esto mismo se refieren sus palabras sobre los malos espíritus que aniquilan los buenas intenciones de la gente honrada.

Como es sabido, Casia escribió también himnos eclesiásticos, que es posible ejecutara el propio Teófilo, que los escribía y gustaba de interpretar durante la liturgia. Su obra más conocida de este género es el idiomelo sobre la alocución a Cristo de la ramera que había abierto los ojos y el canon de difuntos sobre el juicio final.

Un análisis detallado de la obra de Casia puede ser tema de una investigación especial, pues aquí un pequeño examen de su poesía parece sólo un eslabón necesario para la comprensión del destino de Casia, que estuvo en contacto en alguna etapa de su vida con los otros dos personajes de la escena examinada. Hay que subrayar una vez más que la agudeza y el laconismo a veces de las frases breves y amplias, el carácter original de sus epigramas y sentencias rara vez saldrá del marco de la didáctica y de la moralización. Incluso acontecimientos de aquellos años tan importantes como la lucha de iconoclastas e iconodulos prácticamente no se reflejaron en su obra.

TEÓFILO

Si tenemos en cuenta que Teófilo nació no más tarde de 801, en la época de su boda con Teodora tenía no menos de 29 años. Si se había casado antes nos es desconocido, pero a los doce años de su unión con Teodora, además del futuro emperador Miguel, tenía otras cinco hijas, dos de las cuales había ya dado en matrimonio.

A despecho de la alusión de Casia a la estupidez e ignorancia de Teófilo, hay que prestar atención al hecho de que su padre Miguel II (820-829), justamente acusado por sus contemporáneos de ignorancia, se esforzó en dar a su hijo una alta cultura. En la historiografía se ha forjado una representación de Teófilo no sólo de gobernante justo sino también de hombre culto, que había estudiado en profundidad las lenguas griega y latina, astronomía, ciencias naturales, historia, y se había dedicado al dibujo y a la copia de manuscritos. Dominando los saberes de la teología, había entrado en disputa con teólogos, escrito himnos eclesiásticos y durante la panigiria en el templo de Santa Sofía había participado en el canto de obras musicales compuestas por él en un sistema musical nuevo[10].

A pesar de las acusaciones de herejía contra Teófilo, precisamente en su época los iconoclastas reforzaron en la liturgia la predicación, la poesía religiosa, introdujeron diversa música. Eso es lo que tenía en las mientes el

[10] *Kul'tura Vizantii...*, p. 608.

papa Gregorio II en su carta a León Isauro, el antecesor de Teófilo: «Tú ordenaste al pueblo dejar todo eso (la iconodulia, I. M.) y te pusiste a entretenerlo con tonterías, sandeces, caramillos, sonajeros, guitarras y liras, y en lugar de bendiciones y alabanzas te has puesto a entretenerlo con fábulas»[11]. Aquí el papa evidentemente desfigura el papel de los emperadores iconoclastas en el estímulo de las herejías. Aunque entre los estudiosos también fue una opinión difundida que los emperadores iconoclastas tuvieron relaciones positivas con los herejes, y que entre iconoclastas y herejes no había diferencia sustancial, esto no correspondía a la verdad. Teófilo, aun siendo iconoclasta, persiguió no obstante a los paulicianos. Así, en la vida de San Macario se dice que libró de la prisión y desterró a San Macario y a otros iconodulos, y a los paulicianos los sometió a tormento[12].

Una contradicción en la apreciación de Teófilo la señaló figuradamente Constantino Manasés:

> «...vivía de mal modo, malignamente, y astutamente,
> pero en las demás cosas era sereno y sabio,
> celoso de la justicia y de las leyes judiciales...»[13]

Simeón Logótetes añade algunos detalles que matizan la contradictoria figura de Teófilo: demostrando su justicia, Teófilo ordenó prender a los cómplices de su padre, que habían matado al emperador León, y castigarlos por haber cometido el asesinato en una iglesia[14].

Es característico que las representaciones de Teófilo como emperador justo están profundamente arraigadas en la tradición histórica, a pesar de todas las tentativas de los historiadores y cronistas bizantinos de ideología iconodula, que hacen todo lo posible por denigrarlo. Así, en el *Timarión*, del siglo XIII, Teófilo es elegido en el mundo subterráneo presidente del tribunal precisamente como representante de la cristiandad, destacándose, según las palabras del autor, por su modesta indumentaria, pero más limpia que la de los demás[15]. La época de reinado de Teófilo se caracterizó en el arte y la literatura ante todo por la busca de nuevas formas artísticas (dísticos elegíacos, pequeños dramas, misterios, fábulas, etc.). Era ante todo

[11] L. Uspenskij, *Bogoslovie ikony pravoslavnoj cerkvi*. Izd. Moskovskoj patriarchii, 1989, p. 106.

[12] V. Bartikjan, *Istonički dlja izučenija istorii pavlikjanskogo dviženija*. Erevan, 1961, p. 67.

[13] Konstantin Manasij, *Istoričesko skazanie*. En: *Stara bălgarska literatura*. Sofía, 1983, III, p. 301.

[14] Simeon Logotet, *Chronika*. En: *Stara bălgarska literatura*. Sofía, 1983, III, p. 209.

[15] E. Lipšic, *Očerki istorii vizantijskogo obščestva...*, p. 211.

una literatura de carácter profano, indiferente respecto a la religión, pero a menudo de contenido satírico y humorístico. La restauración de la universidad de Constantinopla provocó una animación en la esfera de las investigaciones científicas, del estudio del patrimonio de los autores clásicos. Al tiempo de Teófilo se remonta la construcción de maravillas artísticas que reflejan el espíritu de sus contemporáneos, como leones rugientes, aves cantoras y fieras mecánicas que se levantan de sus pedestales. Teófilo construyó una serie de edificaciones magníficas. Por su acústica se destacaba especialmente el Triconco: un susurro en un rincón de la sala se oía en el otro.

La contradicción en el tratamiento de la figura de Teófilo tuvo continuación en las descripciones de su muerte. Según una versión Teófilo, hasta el último instante, incluso en el lecho de muerte, tomó juramento a Teodora y a los altos dignatarios de que no traicionarían la iconoclastia, y, según una leyenda incluida en la vida de Teodora, ante la muerte se arrepintió de sus errores.

TEODORA

La vida anónima de Teodora es interesante sobre todo como relato de una interpretación completamente distinta de la escena del certamen de Teodora, mucho menos conocida, pero extremadamente curiosa. De muda participante en el certamen en los cronistas, en su biografía pronuncia un discurso que muestra su dulzura y piedad. Al mismo tiempo en el relato el nombre de Casia ni siquiera se menciona. En la biografía se dice que el emperador Teófilo escogió a siete muchachas y, entregándole a cada una de ellas una manzana, las mandó a casa. Después las volvió a llamar y les preguntó por las manzanas que se les habían entregado antes. Las doncellas no llevaban consigo las manzanas; tal como las vírgenes insensatas de los evangelios, habían procedido incautamente. Entonces llegó la hora del triunfo de Teodora, pues no sólo le devolvió la manzana al emperador, sino que también le entregó una suya. A Teófilo, interesado por el significado de ese hecho, Teodora le explicó que le habían predicho que sería emperatriz, ya que durante todo el camino, increpada por los reproches de la gente baja, ella, entristecida, oyó hablar de cierto anacoreta que preveía el futuro. Éste le predijo su destino, y le dio una manzana. Semejante intriga argumental se remite evidentemente al antiguo estrato narrativo de la busca de esposo o esposa. A este propósito surgen preguntas: por qué Teodora era «increpada por los reproches de la gente baja» durante todo el camino o por qué se dirigió al anacoreta, que le predijo que «cuando los que se

ríen de ti queden tras las puertas de palacio y sean compasivamente olvidados» daría una manzana al emperador. Sobre la semántica del acto de entrega de la manzana nos detendremos un poco más abajo; aquí examinaremos el sentido de las palabras «reproches de la gente baja». Hay que definirlas como *tópos* aretológico, que significa una cadena de obstáculos que la heroína debe superar sin falta para adueñarse de la manzana mágica. El anacoreta (santo, derviche, ayudante prodigioso), invariablemente custodio de las frutas prodigiosas, es una figura muy extendida en la mitología universal, que ha encontrado reflejo en numerosos temas folklóricos y literarios.

A su vez, la entrega de las manzanas, con una inscripción u otro signo, puede examinarse en dos aspectos:

a) La manzana de oro se les dio a las doncellas con el fin de ponerlas a prueba, esto es, conseguir una manzana análoga a la dada.
b) La entrega al emperador de la manzana mágica previamente traída por la doncella.

En todo caso el fin es el mismo: la dominación del objeto sacro, la manzana, siguiendo la boda con un dios (diosa), emperador, héroe (heroína).

Con la biografía de Teodora están ligadas temáticamente otras dos obras literarias, conocidas en la literatura rusa como *Čudo otpuščenija grechov Teofila* (*El milagro de la remisión de los pecados de Teófilo*) y *O dobrych dejanijach Teofila* (*De las buenas obras de Teófilo*), escritas probablemente poco después de la muerte de Teodora o más probablemente en los últimos años de la vida de ésta[16].

Si *De las buenas obras de Teófilo* sabemos por otras fuentes —las crónicas del Logótetes, de Metafrastes, de Manasés—, la otra obra, *El milagro de la remisión de los pecados de Teófilo*, que representa una evidente contaminación de tradiciones paganas y cristianas, es mucho menos conocida. En el relato del continuador de Hamartolo sobre Miguel, el hijo de Teófilo, se inserta: «El sermón en la asamblea del I domingo de ayuno al emperador Teófilo, aunque tras su muerte fue perdonado». Se relata brevemente cómo el patriarca, a petición de Teodora, escribió los nombres de todos los herejes y los puso en la mesa en la gran iglesia, y cómo el nombre de Teófilo fue borrado.

En otra redacción se habla de que Teodora vio en sueños a Teófilo con las manos atadas ante el tribunal en el pilar de la cruz. Ella le rogó a Cristo que liberara a su marido. Cristo dijo: «...grande es tu fe, las lágrimas, oraciones y ruegos de los sacerdotes, y cógelo»[17].

[16] A. Popov, *Obzor chronografov russkoj redakcii*, Moscú, 1886, pp. 88-89.
[17] *Ib.*, p. 88.

Signos del perdón de Teófilo desde ultratumba fueron:

a) El sueño de la emperatriz mencionado.
b) La aparición de un ángel al patriarca.
c) La desaparición de su nombre de la lista de herejes.
d) La voz del cielo al pueblo sobre el perdón de Teófilo.

En estos signos está claramente presente el motivo predilecto de los antiguos autores cristianos de hagiografías y apócrifos: voz del cielo, apariciones de un ángel, por no hablar de los sueños proféticos. A propósito, evidentemente el don de la profecía no era extraño a Teodora. La tradición cuenta que cuando su hijo, el emperador Miguel, le presentó a su amigo y futuro asesino, Teodora, después de mirarle largamente a la cara, pronunció: «Ojalá que nunca viéramos más a ese hombre, pues traerá la perdición a nuestro linaje»[18].

Tal quedó en la historia Teodora, según la expresión de Manasés:

> «...divina entre las mujeres, Teodora buena,
> como perla muy brillante y piedra de ántrax...»

LA MANZANA

Como ya se ha dicho, la manzana servía como código *sui generis* que modelaba las relaciones entre los personajes de la escena. Esto muestra la necesidad de un examen más detallado de su simbolismo y de su papel en la historia descrita. Es importante notar que las representaciones más antiguas del papel sacro de la manzana (o del manzano) en la vida del hombre se han conservado en mayor o menor grado hasta nuestros días, especialmente en el folklore, creencias y ritos de muchos pueblos del mundo, entre los cuales también los eslavos meridionales.

Las peculiaridades de la semántica de la manzana se revelan de la manera más evidente en su ambivalencia, que se manifiesta en las combinaciones más varias. Es difícil encontrar una fruta que posea un surtido de representaciones tan enorme y variopinto sobre sus cualidades sobrehumanas, desde el atributo de la divinidad, emperador, héroe, hasta el medio de la magia y brujería. Las oposiciones más difundidas son: la vida y la muerte, el olvido y la profecía, el mundo superior y el inferior. Es muy conocida la creencia de que quien gusta la manzana no siente hambre ni sed, pues sacía y no mengua.

[18] CH. DIEHL, A. RAMBAUD, *Byzance*, París, 1992, p. 91.

En la mitología china la manzana simboliza la paz y la concordia. Entre los celtas la manzana manifiesta al mismo tiempo el mundo inferior y el mundo superior. Con la rama de un manzano una mujer del otro mundo busca al héroe de la mitología celta Bran y le entrega la manzana antes de arrastrarlo al mar. En la mitología escandinava la manzana se contempla como símbolo de regeneración: quienes mastican la manzana siguen siendo jóvenes hasta el final del ciclo cósmico actual[19].

De esa forma la idea fundamental de las ceremonias vinculadas con la manzana es el deseo de salud, de fecundidad, de larga vida, idea que prevalece en las mitologías de muchos pueblos del mundo. La manzana de oro simboliza el principio masculino, el sol, la vida, la fecundidad, mientras que la manzana de plata simboliza el principio femenino, la luna, el otro mundo, la muerte. Entre los búlgaros existe la creencia de que el Señor envió un ángel con una manzana de plata para, con su ayuda, llevarse las almas de los enfermos[20].

La manzana de oro en una fuente de plata, que se encuentra a menudo en el folklore, denota en el arquetipo un acto cósmico, evolucionado con el tiempo a la imitación del amor conyugal y la adivinación. Con lo último puede compararse el tema de una redacción de la *Povest' o roždenii i pochoždenijach carja Solomona* (*Historia del nacimiento y aventuras del rey Salomón*), donde el joven Salomón plantea a su padre el enigma: «Qué es el árbol alto y maravilloso que dio fruto, una bella manzana ornada en oro. Y la manzana fue puesta en una fuente y el emperador se enamoró de ella». Salomón explicó que el árbol es Betsabé, y él la manzana de oro[21].

Temas semejantes, conservados desde la antigüedad, explican en parte la costumbre, tan extendida entre serbios y búlgaros, de que la novia tire una manzana a un pozo o a una estufa, como símbolo de la virginidad de la novia, de la siembra de un manzano en el túmulo de un muchacho soltero, desponsándose de esa manera a través del árbol con la tierra. Las primeras manzanas se dan a las mujeres que no han parido o a las que se les han muerto los hijos[22].

Creencias semejantes tienen por fundamento las representaciones más antiguas de muchos pueblos sobre el árbol y en particular el manzano como árbol tribual, que ayuda en el parto y da al individuo cualidades so-

19 *Dictionnaire des Symboles*, París, 1969.

20 *Bălgarska narodna poezija*, Sofía, 1922, pp. 144-145.

21 L. Titova, «Neizdannaja redakcija *Povesti o roždenii i pochoždenijach carja Solomona*», *TODRL* 33 (1979) 346.

22 V. Čajkanović, *Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama*, Belgrado, 1985, p. 170; D. Marinov, *Narodna vjara i religiozni narodni običai*, Sofía, 1994, p. 91.

brehumanas. Por eso hay que suponer que el motivo de la entrega de la manzana al héroe por personajes femeninos, como personificación del principio generador, es más arcaico. Esta situación se ilustra con muchos ejemplos de distintos géneros de la creación popular. En su undécimo trabajo Heracles quita las manzanas a las Hespérides, a las que se las había dado como alimento Hera, que a su vez las había recibido como regalo de bodas de la diosa de la tierra, Gea. Eris, la diosa de la discordia, pero también del trabajo, lanza una manzana con una inscripción, que le habían dado a Paris las tres diosas y él había entregado a Afrodita, la diosa de la fecundidad, el amor, el matrimonio. En la Biblia el manzano se asocia con un jardín floreciente y el nacimiento.

> «...Bajo el manzano te despertaré,
> allí donde te concibió tu madre,
> donde te concibió y dio a luz...» (*Cantar de los Cantares,* 8, 5)

Pensamientos sabios, tales como las semillas más ligeras caídas en la buena tierra, se comparan en la Biblia con «manzanas de oro en bandeja de plata», esto es, como una fruta de oro madura en cestas de plata (Proverbios. 25, 11).

En las canciones populares búlgaras sobre la Virgen se la representa sentada bajo un manzano: cose estolas a los popes o agasaja a los cansados viajeros y les muestra el camino al paraíso[23].

La manzana en manos de Cristo indica ya que ha tomado sobre sí el peso del pecado, a través de la muerte y la resurrección ha abierto las puertas de paraíso y los justos han podido gozar de la visión de los árboles cubiertos de manzanas.

Con el tiempo, la manzana, como indicador sacro del poder de las fuerzas del más allá, de la inmortalidad, de la sabiduría, se reduce, convirtiéndose en símbolo del amor y como tal ya es usado por personajes masculinos en ceremonias de petición de mano y bodas.

De esa manera, el simbolismo de la manzana da pie a considerar que el mitologema de Teodora, que se la entrega a Teófilo, es más antiguo que el de la manzana que él le da. Esa situación se subraya por el hecho de que la propia manzana se la da a Teófilo su madre. Por eso en la concepción mitológica Teófilo no podía casarse con otra que no fuera Teodora, a diferencia de las doncellas que no tenían manzanas en un caso y en una variante mitológicamente más pálida con la presencia de Casia, que tampoco tenía manzana.

23 *Tikveški sbornik*, Skopie, 1987, p. 65.

Es muy probable que esa manzana tuviera una inscripción, que daría motivo al intercambio de réplicas entre Teófilo y Casia. La manzana, con una inscripción o un signo mágico, como forma antigua de conjuro es conocida en los ritos, el folklore y la literatura bizantinos. En la enciclopedia agrícola bizantina del siglo X conocida con el nombre de *Geopónica* se dice: «El vino no puede agriarse si escribís en el vaso o en las tinajas estas divinas palabras: «Gustad y admirad que el Señor es justo». Harás muy bien si, escribiendo esto en una manzana, la echas en el vino»[24].

En la literatura bizantina el tema de la manzana con una inscripción en los ritos se muestra en su papel universal en los distintos géneros de la cultura popular al mismo nivel que con sus epítetos (de oro, de plata, hermosa, grande, etc.), pero tiene un carácter más concreto. La manzana con inscripción es un fenómeno sin duda más tardío, cuando la inscripción a menudo define también una esencia segunda, alternativa, de la manzana. En la novela de *Calímaco* y *Crisórroe* (siglo XIV) una hechicera embruja una manzana de oro y se la da a Calímaco; éste la esconde en el pecho y muere por ella. Sus hermanos, al encontrar en el pecho la manzana, leen la inscripción de cómo es posible salvar a Calímaco, le dan a oler la manzana y éste revive[25].

Así, el análisis de los modelos de las *dramatis personae* en la historia de la elección de prometida de Teófilo ofrece la posibilidad de comprender el sentido profundo de esta ceremonia.

La escena examinada de la elección de prometida por Teófilo, tan cara a los historiadores de Bizancio, así como los temas de la vida de otros gobernantes bizantinos que la acompañan y que aportan los cronistas bizantinos, dan la posibilidad de observar cómo las antiguas tradiciones de elección de esposa para el protector zoomorfo de una localidad, un dios, emperador, héroe... se conservaban en las ceremonias bizantinas de investidura imperial. Con todo, las insignias de asignación del poder imperial podían ser distintos objetos, entre los cuales la manzana de oro, cuyo simbolismo evolucionó con el tiempo a través de una serie de eslabones mediados de signo de muerte a expresión de amor, alegría, nacimiento.

Tal contaminación de formas de las funciones sacras de la manzana en el plano mitológico da la posibilidad de comprender por qué estímulos se rigió Teófilo al elegir esposa. La entrega de la manzana a Teodora como acto de estimulación más antigua de la fecundidad y elevación al trono se

[24] E. GRANSTREM, «Otgolosok vizantijskogo sueverija», *Issledovanija po drevnej i novoj literature*, Moscú, 1987, pp. 48-49.

[25] «Ljubovnaja istorija o Kalimache i Chrisoroe», *Pamjatniki vizantijskoj literatury IX-XIV vv.*, Moscú, 1969, p. 387.

puso de manifiesto también en el tratamiento cristiano, haciendo hincapié entre las dos mujeres y el emperador.

Iósif Moroz

Ivan Dujčev Research Centre
for Slavo-Byzantine Studies
18, Ivan Dujčev str.
1618 Sofia (Bulgaria)

PROCESOS DE ACULTURACIÓN EN LA CONQUISTA OTOMANA DE ANATOLIA*

INTRODUCCIÓN

Siempre resulta difícil tratar de un modo equilibrado cuestiones que afectan a dos entidades políticas enfrentadas, una de las cuales, en nuestro caso el Imperio otomano, acabó por suprimir a la otra, el Imperio bizantino. La dificultad estriba en la inconveniencia de contemplar los hechos desde una sola perspectiva, la del "decadente" Imperio bizantino o la del "arrollador" Imperio otomano, que puede no dejarnos entender lo que sucedió durante los cuatro siglos que duró la conquista turca de Anatolia.[1] Para evitar este riesgo, vamos a presentar, en la primera parte de este trabajo, las estructuras políticas que entraron en una dinámica de cambio desde el siglo XI hasta el siglo XV y dejaremos para una segunda parte el análisis del cambio cultural que supuso en Anatolia la hegemonía otomana.

Una segunda dificultad pone en peligro también la objetividad del historiador, en este caso porque la materia de estudio puede ser fácilmente

* Trabajo realizado dentro del proyecto nº PB-95-0138 de la DGICYT, dirigido por el Dr. Pedro Bádenas de la Peña.

[1] Antes de las obras de Speros VRYONIS, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia minor and the Process of Islamization from the 11th through the 15th Centuries,* (Berkeley-Los Angeles-Londres 1971), y Hélène AHRWEILER, "L'expérience nicéenne", *DOP* 29 (1975), sobre el declive del helenismo en Anatolia y el Imperio de Nicea, preguntarse sobre las razones de la total islamización de Asia menor era altamente comprometido. Los estudiosos descartaban la llegada masiva de población turca y encontraban, como A. Toynbee, un posible paralelo en la pérdida de Siria-Palestina, es decir, en la disidencia religiosa de la región. P. LEMERLE, "La notion de décadence à propos de l'Empire byzantin", R. BRUNSCHVIG-G.E. VON GRUNEBAUM eds., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam,* (París 1957), pp. 263-272 (esp. p. 272), toma en consideración un hipotético despoblamiento de Anatolia.

politizada por dos naciones, Grecia y Turquía, en las que el sentimiento nacionalista está todavía a flor de piel. No hace mucho que surgió un conflicto entre estos países por la posesión de una pequeña isla de pocos metros cuadrados de nombre Ismia y que se encuentra aparentemente en el límite entre aguas territoriales turcas y griegas del Egeo. Este islote carece de valor estratégico y de importancia económica, pero en cuanto un periodista griego clavó allí la bandera de su país, apareció en el horizonte un barco turco que amenazó con apoderarse de él, violando con ello las aguas territoriales griegas.[2]

El conflicto actual, claro está, no afecta al territorio de Anatolia sino al mar y al aire que hacen frontera entre ambos países en el Egeo; los turcos se quejan de que la franja de aguas territoriales que les corresponde es muy estrecha y, para compensar esta circunstancia, penetran periódicamente en el espacio aéreo griego, lo que provoca a su vez protestas sistemáticas. Al término de la Primera Guerra mundial, sin embargo, Anatolia sí fue escenario de una cruel guerra que inició el ejército griego invadiendo la península y acabó con la expulsión de sus tropas por Mustafá Kemal, Atatürk.[3] Esta invasión griega de 1919 es ahora vista como una locura propiciada por el fuerte sentimiento nacional heleno y la ambición de recuperar lo que los griegos consideraban sus territorios históricos. Que las ambiciones griegas sobre Asia Menor fueran más o menos realistas o más o menos justificables es un argumento que poco o nada incumbe al historiador; pero el simple intento de "reconquista" indica con qué fuerza estaba anclada en el imaginario de los griegos (o de sus dirigentes) la idea de que Asia Menor, igual que Tracia y Constantinopla, pertenecía al helenismo ahora encarnado en la nación griega. Que el proceso de conquista e islamización de la península anatolia hubiera concluido cinco siglos atrás carecía de importancia; es más, el nacionalismo griego en un primer momento no miraba tanto al Imperio bizantino, es decir, a la última estructura política que podamos considerar "griega" en Anatolia, cuanto al Asia Menor de época clásica, la cuna de Homero, Heródoto y los filósofos presocráticos, es decir, la cuna de la

[2] Sólo la intervención del "árbitro del orden mundial" apaciguó los ánimos de dos ejércitos que están dentro de la misma organización militar, la OTAN; algo que puede parecer paradójico pero que explican los variados intereses estadounidenses en la zona.

[3] Arnold TOYNBEE fue testigo presencial de esta guerra y consignó sus reflexiones en el volumen *The Western Question in Greece and Turkey. A Study in the Contact of Civilisations,* (Boston-Nueva York 1922). Antes de la guerra, Toynbee ocupaba la cátedra Korais de la Universidad de Londres, financiada por el gobierno griego; cuando volvió de Anatolia, renunció a su puesto. Vid. R. BEATON, "Koraes, Toynbee and the modern Greek Heritage", *BMGS* 15 (1991) 1-18.

cultura a la que se remite la Grecia actual.[4] Guiados por esta mirada distorsionadora vuelta al pasado, los griegos que se enfrentan al Imperio otomano tras la Primera Guerra Mundial se presentan a sí mismos como herederos de los aqueos que conquistaron Troya; los turcos son, por supuesto, los descendientes de Príamo y Héctor.

Estas equivalencias no dejan, por ser peregrinas, de constituir un universal del folclore y la literatura sobre la pérdida de Anatolia. Como ejemplo de ello, baste citar la simpatiquísima narración de un viajero cordobés, Pero Tafur, que recorrió la costa de Anatolia en el siglo XV. La curiosidad de nuestro viajero lo lleva a buscar las ruinas de Troya, excursión que nos cuenta del siguiente modo:

> *«e fui fasta llegar al Elion, que dizen; éste es pegado á la mar enfrente del puerto de Ténedon. Toda esta tierra es poblada a caserías e an los turcos por reliquias los edifiçios antiguos e non desfarían ninguno dellos, ántes fazen sus casas junto con ellos; e lo que más vi para conosçer que aquel fuese el Elion de Troya, fue ver grandes pedaços de edifiçios e marmoles e losas* (...).»[5]

Más adelante, comentando el declive de la presencia griega en Anatolia, Tafur iguala turcos y troyanos:[6]

> *«mas, como ya los griegos están del todo desfechos, fasta aquí non avía otra cosa enfiesta si non Constantinopla, pues teníe ya nombre de Señor que todas las naçiones de cristianos que están por el mundo repartidos están entre los moros, siervos como acá los mudéjares, e agora del todo están perdidos e subjetos e esparçidos por el mundo. ¡Bien an fecho la vengança de Troya los turcos!».*[7]

[4] Vid. R.D. ARGYROPOULOS, "La réhabilitation de Byzance par les intellectuels grecs (1860-1912)", en *Byzantium. Identity, Image, Influence,* Major Papers from the XIX International Congress of Byzantine Studies, (Copenhague 1996), pp. 336-351. Sobre los intentos en la Europa moderna de "naturalizar" a los turcos: haciendo de ellos parte de la herencia clásica humanista y pintando a Mehmet como a un príncipe renacentista, vid. M.E. YAPP, "Europe in the Turkish Mirror", *Past and Present* 137 (1992) 134-155, esp. pp. 141-142.

[5] *Andanças e viajes de un hidalgo español, Pero Tafur (1436-1439),* ed. M. JIMÉNEZ DE LA ESPADA en 1874; reimpr. por F. LÓPEZ ESTRADA en Barcelona 1982, p. 134 [a. 1437].

[6] Sobre la falsa etimología que equipara 'turco' con 'teucro', vid. el espléndido estudio de S. YERASIMOS, *Légendes d'Empire. La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques,* (París 1990), p. 76. Sobre las distintas denominaciones que recibían los turcos, vid. A. DUCELLIER, "L'Islam et les musulmans vus de Byzance au XIVe siècle", *Byzantina* 12 (1983) 104-106. Gregorás, en una de sus cartas, traza un paralelismo entre los turcos contemporáneos y los persas de las guerras médicas (ep. 47 Guilland); Cantacuzeno los llama aqueménidas.

[7] *Ibidem,* pp. 167-168.

El historiador griego Critobulo, contemporáneo de Mehmet II, el conquistador de Constantinopla, narra la visita del sultán a las ruinas de Troya, donde fue informado de la comparación ya corriente entre troyanos y turcos. Mehmet asume sin vacilación su papel de vengador de los troyanos:

> «*Fueron los griegos, los macedonios, los tesalios y los peloponesios quienes arrasaron este lugar en el pasado y cuyos descendientes han pagado ahora, gracias a mis esfuerzos, su justo castigo, después de un largo período de años, porque cometieron una injusticia con nosotros, asiáticos, en aquel tiempo y tan a menudo desde entonces.*» (IV, 11.6).

Contra las apariencias, no estamos ante una reconstrucción del historiador griego: en realidad, Mehmet tenía en su biblioteca personal un ejemplar de la *Ilíada* y, por lo tanto, estaba familiarizado con los héroes homéricos y la guerra de Troya. Lo que es más: el conquistador de Constantinopla era un admirador de Alejandro Magno y poseía un códice de la *Anábasis* de Arriano.[8] Más adelante volveremos sobre este interés del sultán osmanlí por la historia de los territorios que conforman sus dominios; es un ejemplo muy significativo de la asunción consciente por parte de los dirigentes otomanos de la herencia cultural griega.

Esta identificación de turcos con troyanos es, pues, un modo de legitimar una presencia que ya no se ve como extraña y debe ser entendida en el contexto de una simplicidad binarista –tan primaria como extendida– que explica el mundo como un ordenador, con unos y ceros: moros y cristianos, bárbaros y griegos, tirios y troyanos. En realidad, es poco llamativa para los bizantinistas, que estamos acostumbrados a que los griegos medievales cultos llamaran por regla a los turcos escitas, a los búlgaros hunos o a los georgianos alanos.

El arcaísmo en los nombres de las tribus bárbaras que se van asentando en territorio imperial y que van expulsando a la autoridad bizantina es un rasgo más de la mentalidad de "pueblo elegido" o "centro del universo" y de la conciencia de superioridad cultural que caracteriza tanto Bizancio como otros estados medievales. Tal visión de sí mismos fue mantenida por los bizantinos hasta la caída de Constantinopla y, contra todo lo esperable, no se vino abajo ni siquiera cuando el fin del Imperio parecía inminente y había sido aceptado por la población como un hecho inevitable. Las cabezas pensantes de Bizancio intentaron simplemente acomodar las nuevas

[8] Vid. J. RABY, "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium", *DOP* 37 (1983) 15-34; Sp. VRYONIS Jr., "Byzantine Constantinople and Ottoman Istanbul: Evolution in a Millenial Imperial Iconography" en I. BIERMAN et al. eds., *The Ottoman City and its Parts. Urban Structure and Social Order*, (New Rochelle 1991), pp. 13-52, esp. pp. 38-39.

circunstancias políticas, es decir, las grandes pérdidas territoriales en Anatolia y los Balcanes y la desintegración del Estado y de la Ortodoxia, al viejo esquema de Bizancio como único Imperio cristiano legítimo. La dolorosa pregunta que se hacen los bizantinos es: si nosotros somos los herederos del Imperio romano y nuestro buen pueblo ortodoxo observa la fe auténtica ¿cómo podemos estar a punto de ser exterminados? ¿cómo puede desaparecer la Ortodoxia en Anatolia?

Las respuestas que encuentran estas cabezas pensantes se pueden clasificar en dos grupos, en explicaciones seculares y explicaciones religiosas.[9] Pero no vamos a entrar en un análisis detallado de estas tesis; diremos simplemente que el primer grupo, el secular, comprende intelectuales ajenos a círculos eclesiásticos y muy familiarizados con la filosofía de la Grecia clásica; es el caso de Teodoro Metoquita y de Jorge Gemisto Pletón, que recuperaron el concepto clásico de la τύχη y la εἱμαρμένη para presentar el declive del Imperio como un movimiento arbitrario más de la rueda de la fortuna.

Para el segundo grupo, intentar comprender esa decadencia de la Ortodoxia es doblemente doloroso, porque la explicación evidente y primaria de los éxitos del Islam y las numerosas defecciones de los cristianos en Anatolia es la de la superioridad de la religión musulmana; como para la Iglesia ortodoxa es inadmisible no ser la verdadera religión, la razón por la que Dios ha abandonado a su pueblo han de ser los pecados de éste, que ahora reciben su justo castigo. Los turcos son, pues, presentados como instrumentos del castigo divino e incorporados así a un mundo que sigue girando en torno a la βασιλεία bizantina. Según esta interpretación de la decadencia del Imperio, sólo volviendo al redil de la obediencia estricta al patriarca y el cumplimiento perfecto de los dogmas de la Iglesia, el pueblo griego podrá sobrevivir al invasor musulmán.[10]

Por un lado, pues, la explicación de los intelectuales laicos se limita a constatar con pesimismo la imposibilidad de enfrentarse al destino del Imperio, cuya suerte es arbitraria; por otro lado, la Iglesia empieza ya a cerrar filas para sobrevivir bajo una nueva estructura política, la del Imperio otomano.[11]

9 Vid. I. Ševčenko, "The Decline of Byzantium seen through the eyes of its Intellectuals", *DOP* 15 (1961). 167-186; C.J.G. Turner, "Pages from Byzantine Philosophy of History", *BZ* 57 (1964) 346-373; Sp. Vryonis Jr., "Byzantine Attitudes toward Islam during the late Middle Ages", *GRBS* 12 (1971) 266-269.

10 Vid. A. Ducellier, "L'Islam et les musulmans", pp. 116-122.

11 P. Lemerle, "La notion de décadence à propos de l'Empire byzantin", p. 269 insiste en la transferencia de recursos del Estado a la Iglesia en estos últimos siglos de Bizancio.

La "parálisis mental" que reflejan estas actitudes ha provocado el reproche omnipresente de los estudiosos del fin de Bizancio, que enfatizan la incapacidad de la ideología imperial de adecuarse a las nuevas circunstancias, el colapso de una organización muy centralizada sometida al arbitrio de las potencias italianas en el Levante, Génova y Venecia, y que no sabe cómo reorganizarse en función del pequeño estado balcánico en que se había convertido desde el siglo XIV el otrora fuerte Imperio de los romanos.[12]

La pérdida de Anatolia

El equilibrio interno de Bizancio había dado siempre muestras de una fragilidad, por una parte, sensible a las pérdidas territoriales de la mitad oriental o de la mitad occidental del Imperio y, por otra, agudizada por el excesivo peso que tuvo Constantinopla.

La ciudad de Constantino es, en el siglo XI, la capital no sólo del Imperio sino de toda la ecúmene. Alberga riquezas sin fin, centros de estudio prestigiosos, bellísimas iglesias, una maquinaria administrativa bien engrasada y la corte del monarca más poderoso del mundo. Cuando, a finales del siglo XI, este poder y este esplendor se vean amenazados simultáneamente en Oriente por los selyúcidas y en Occidente por los normandos, la clase dirigente bizantina, compuesta por sus nobles, intelectuales y altos funcionarios, cristalizará en un círculo elitista y desvinculado de los problemas reales del Imperio. Ante unas fronteras y vías de comunicación inseguras, el fisco se retira y con ello se esfuman los ingresos que proporcionaba a las arcas imperiales su región más poblada. Del mismo modo, las diócesis eclesiásticas más ricas, las anatolias, fueron abandonadas progresivamente por dignatarios que prefieren evitar los peligros de la frontera y se establecen de modo permanente en Constantinopla, al abrigo de Santa Sofía. Que obispos y metropolitas nunca lleguen a instalarse en sus obispados de Anatolia o del Egeo es un fenómeno frecuente.

La batalla de Mantzikert en 1071, la de Miriocéfalo en 1176, supusieron para los bizantinos derrotas estrepitosas, grandes jalones en la retirada bizantina de Anatolia. Esta regresión de la presencia imperial sólo será obs-

[12] A propósito de esta cuestión –fundamental– del conservadurismo bizantino, vid. A. Kazhdan, "Innovation in Byzantium", en A.R. Littlewood ed., *Originality in Byzantine Literature, Art and Music,* (Oxford 1995), pp. 1-16.

taculizada por un hecho ajeno a la progresión selyúcida en la península: la conquista de Constantinopla en 1204.

Cuando los francos de la Cuarta cruzada expulsen a los griegos de Constantinopla, tres nuevos centros de poder bizantinos se localizarán uno en el Epiro y los dos restantes en Anatolia, en Nicea –donde se instala la dinastía de los Láscaris– y en Trebisonda, gobernada por una rama de los Comnenos. La consecuencia inmediata es la consolidación y restauración de los territorios bizantinos en el noroeste de la península anatolia. Este acercamiento entre gobernantes y gobernados al que obligó el desastre de 1204 parece haber sido altamente positivo para el bienestar general de esta región, que ya entonces parecía condenada a caer definitivamente en manos de las tribus turcomanas.[13]

Sobre el llamado Imperio de Nicea, es decir, sobre el gobierno de los citados Láscaris en Asia Menor occidental, que se prolongó hasta la recuperación de Constantinopla en 1261, ha habido una abundante literatura apologética que nos recuerda el papel fundamental de la península anatolia y de su gente en la economía y el ejército bizantinos.[14] La mitad oriental del Imperio había resistido la presión árabe mejor que los Balcanes la presión eslava y, por ello, hasta la aparición de los turcomanos y los mogoles, era la fuente de ingresos más segura para la fiscalidad imperial. Las apologías de las que hablábamos antes plantean las diferencias entre la capital del Imperio y la provincia anatolia en términos de conflicto político entre un campesinado explotado y una élite capitalina ceñida a su papel de explotador. La dinastía Láscaris, al emigrar a Nicea, se habría impuesto así sobre los apetitos de una nobleza depredadora y alejada de sus feudos, favoreciendo la redistribución de la riqueza a los campesinos y la clase comerciante y el acceso de estos grupos sociales a responsabilidades del estado.[15]

Sí parece claro que el medio siglo de existencia del Imperio de Nicea fue un período de prosperidad, favorecida igualmente por la estabilidad del sultanato selyúcida de Iconium/Konya y del reino armenio de Cilicia. Esta

[13] Vid. A. SAVVIDES, *Byzantium in the Near East: its relations with the Seljuk sultanate of Rum in Asia Minor, the Armenians of Cilicia and the Mongols, A.D. c. 1192-1237,* Byzantiná keímena kai meletai 17 (Salónica 1981).

[14] Vid. P. CHARANIS, "Cultural Diversity and the Breakdown of Byzantine Power in Asia Minor", *DOP* 29 (1975) 1.

[15] Vid. H. AHRWEILER, "L'expérience nicéenne", *DOP* 29 (1975) 21 y ss.; EAD. *L'idéologie politique de l'Empire byzantin,* (París 1975), pp. 113-114 y A. LAIOU, "The Byzantine Aristocracy in the Palaeologan Period: a Story of arrested Development", *Viator* 4 (1973) 131-151 (esp. p. 135) [reimpr. *Gender, Society and Economic Life in Byzantium,* (Londres, Variorum 1992)].

prosperidad se hace evidente en el mismo hecho de que sean los bizantinos de Asia Menor quienes acaben recuperando Constantinopla y se adelanten e impongan a la dinastía de los Ángel, asentada en el Epiro. También se manifiesta, por ejemplo, en una recuperación de la vitalidad de centros monásticos próximos a la costa del Egeo, como el monte Galesion junto a Éfeso o Latmos junto a Mileto, san Aujencio y el monte Olimpo en Bitinia, y en un florecer de la vida comercial de puertos como Esmirna. Sin ir más lejos, la figura filosófica más importante del siglo XIII, Nicéforo Blemides, vivió en un monasterio vecino a Éfeso.

De finales del siglo XIII a mediados del siglo XV, sin embargo, la vida de Bizancio se ve profundamente afectada por la aparición de los mogoles mamelucos al este de Anatolia, la ruptura del equilibrio entre los emiratos musulmanes y el abandono de Asia Menor por parte de unos emperadores bizantinos que se han retirado a la recién conquistada Constantinopla y que están más preocupados por la amenaza occidental. A pesar de algunas iniciativas parciales de los primeros emperadores de la dinastía paleóloga,[16] que gobernará Bizancio hasta su último día, limitadas a la reconstrucción de fortalezas en Anatolia occidental, a lo largo del siglo XIV caerán en manos musulmanas las últimas ciudades. El último emperador que se atreverá a una incursión será Andrónico III en 1329/31 (Batalla de Pelécanon).[17] El siguiente emperador bizantino que pisó suelo asiático, Manuel II, lo hizo ya como vasallo del sultán otomano en 1391 y luchó a su servicio contra otros emiratos turcos de Anatolia.[18]

Así pues, el proceso que acabó eliminando casi por entero el helenismo en Asia Menor duró cuatro largos siglos, desde el siglo XI hasta el siglo XV.

16 Vid. E. ZACHARIADOU, "Pachymeres and the Amourioi of Kastamonu", *BMGS* 3 (1977) 57-70, esp. pp. 61-62; C. FOSS, "The Defenses of Asia Minor against the Turks", *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982) 145-205 [reimpr. en *Cities, Fortresses and Villages of Byzantine Asia Minor,* (Londres 1996), V].

17 Vid. IOH. CANTAC. Bonn vol. I, p. 347.

18 Lo que fue excusa para que Manuel II conociera la realidad de los griegos minorasiáticos y la destrucción de la civilización griega. En el mismo contexto situó el emperador su *Diálogo con un Persa,* una obra de polémica cristiano-islámica que toma la forma de conversaciones entre Manuel y un *mürredis,* editada por E. TRAPP, *Manuel Palaeologus, Dialoge mit einen 'Perser',* Wiener Byzantinische Studien, 2 (Viena 1966); trad. fr. (parcial), Th. KHOURY, *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un musulman, 7e controverse,* Sources Chrétiennes, 115 (París 1966) y alem. (parcial también) K. FÖRSTEL, *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem Muslim,* Corpus islamo-christianum, series Graeca 4 (Würzburg-Altenberge 1993-95). Vid. también S.W. REINERT, "Manuel II Palaeologos and His Müderris", *The Twilight of Byzantium,* S. CURCIC-D. MOURIKI eds., (Princeton 1991), pp. 39-51 y E. ZACHARIADOU, "Manuel II Palaeologus on the Strife between Bayezid I and Kadi Burhan al-Din Ahmad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980) 471-481.

La transformación fue muy larga y, en consecuencia, profunda y duradera:[19] Anatolia dejó de ser griega y se hizo turca; lo que es más, en la hecatombe que en Estambul puso fin a la Primera Guerra Mundial y al Imperio otomano, Anatolia se convirtió en la madre patria de los turcos; que los territorios de la nueva Turquía se prolongaran más o menos hacia el sur o hacia el este dependió de los tratados internacionales que siguieron a 1919 y del juego de fuerzas e influencias que los diseñaron; pero no por ello Anatolia dejó de ser concebida y presentada por los jóvenes dirigentes del país como la tierra turca por antonomasia.

Lo que vamos a intentar analizar aquí son precisamente los procesos que llevaron consigo la desaparición del helenismo y la progresiva hegemonía de poblaciones que llegaron a Anatolia procedentes del Asia Central. Estas tribus nómadas que invadieron Anatolia en oleadas sucesivas desde el siglo XI, sólo en fecha reciente se habían convertido al Islam y habían adoptado las formas de la refinada civilización persa-islámica. Este hecho determinó, como veremos, que fueran más receptivas hacia la cultura que iban a encontrar en su progresivo asentamiento.

La transformación de Asia Menor duró, como hemos dicho, cuatro siglos, que han sido divididos por Speros Vryonis en cuatro fases: la primera se extiende de finales del siglo XI a mediados del siglo XII y está protagonizada por incursiones selyúcidas que no siempre acaban en asentamientos estables;[20] estos primeros raids son fulminantes[21] y su único objetivo es el saqueo; aunque llegan muy al oeste, sus protagonistas carecen del número necesario para asentarse sin peligro y de un modo definitivo en la Anatolia más occidental; por el contrario, Bizancio ya no recuperará nunca las ciudades al este de Capadocia arrasadas por estos guerreros, con la excepción de Trebisonda y algunas fortalezas del Tauro. La primera región en la que se asientan los selyúcidas es Cilicia, base del sultanato del Rum, cuya capital será más tarde Konya.

A la segunda fase del proceso ya hemos hecho referencia: es el período de relativa estabilidad protagonizado por el equilibrio entre dos presencias fuertes en la península: el Imperio cristiano de Nicea y el sultanato

[19] Vid. Sp. VRYONIS, *Decline,* p. 143; C. KAFADAR, *Between two Worlds. The Construction of the Ottoman State,* (Berkeley 1995), p. 9.

[20] Durante la primera cruzada, los turcomanos eran parte importante del ejército griego; algunos de ellos se instalaron en Europa, por ejemplo, en Salónica, que recibe el calificativo de "Nueva Turquía o tierra europea de los turcos" que le da Eustacio de Nicea; vid. C.M. BRAND, "The Turkish element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries", *DOP* 43 (1989) 12-13.

[21] Vid. W. E. KAEGI, "The Contribution of Archery to the Conquest of Anatolia", *Speculum* 39 (1964) 96-108.

islámico de Konya. Esta coyuntura se viene abajo con la aparición de tribus mogolas, los iljánidas, hacia mediados del siglo XIII y la presión subsiguiente sobre los selyúcidas ya asentados en Asia Menor. La inestabilidad se prolonga hasta comienzos del siglo XIV, momento en el que se recupera cierto equilibrio entre los distintos poderes: los selyúcidas del Rum, los iljánidas, Bagdag y los emiratos turcomanos de frontera.

El actor principal de la última fase del proceso de islamización y turquificación de Anatolia, aunque no el único ni siempre el más poderoso, fue una tribu turcomana, los osmanlíes u otomanos, de los que empezamos a tener noticias a finales del siglo XIII, cuando se instalaron –o quizá ya se encontraban allí desde el siglo XI– en el extremo nordoccidental de Anatolia, en la región bizantina de Bitinia, desde donde consiguieron dominar el resto de la península y construir el Imperio otomano. Cuenta la leyenda que el fundador de la dinastía, Er-Toghrul, padre de Osmán, se estableció con su gente al norte de Frigia, en Sögüt y Domaniç, en tierras que le había ofrecido el sultán selyúcida. Le acompañaba Ede Bali, que sería más tarde su consuegro, i.e., padre de la esposa de Osmán, y que dirigía una comunidad de derviches. Más adelante insistiremos en estos característicos emparejamientos entre líderes guerreros y líderes musulmanes que, en el caso de Er-Toghrul y Ede Bali, es con toda probabilidad una ficción nacida en un contexto de colaboración real pero muy posterior. Si bien Er-Toghrul es una figura más mítica que histórica, su hijo Osmán ostenta ya un proyecto elaborado de conquista, del que serán los bizantinos las víctimas más propicias pero también los mogoles y el emirato vecino de Germiyán. Hasta el final del siglo XIV, no habrá ningún paso atrás en la expansión otomana que, después de haberse afianzado en la Bitinia bizantina, crecerá a expensas de los restantes emiratos de Anatolia, saltará a Europa con la toma de Gallípoli en 1354 y acabará conquistando Grecia y los Balcanes.

La dinámica de la islamización

Una de las preguntas más interesantes que han formulado los historiadores del Imperio otomano es por qué fueron precisamente los osmanlíes, apelativo que se da genéricamente a los turcomanos asentados en la marca de Bitinia, los que acabaron controlando la totalidad de Anatolia, y no cualquier otro emirato: Menteshe en el sudoeste, Aydın en la región de Esmirna y el Meandro, Karesi en la Lidia bizantina, etc. Las respuestas son múltiples y nos sirven de introducción a una cuestión compleja y controvertida: el tipo de sociedad y de organización de los primeros otomanos o, con otras palabras, la formación del Imperio otomano.

Una de las razones, la más sencilla y evidente, es la práctica otomana de la unigenitura, que evitó la fragmentación del territorio conquistado entre todos los hijos del sultán y la concentración en manos del hijo mayor o del más capaz; esta práctica, que en ocasiones los herederos legítimos tuvieron que imponer con las armas a sus hermanos, evitó la dispersión característica de los otros principados anatolios.

En segundo lugar, la razón que expondría un historiador que examinara desde Occidente el predominio creciente de la casa de Osmán sería la localización del núcleo del futuro Imperio. Bitinia albergaba un número extraordinariamente alto de ciudades cuya actividad económica, aún considerable en el siglo XIII, era favorecida por la proximidad de Constantinopla; nos referimos a Nicomedia (Izmit), Bursa y Nicea (Iznik), entre otras.[22] En este hecho se basa la teoría formulada por un historiador americano, Gibbons, en 1916: el alto grado de civilización encontrado por los osmanlíes en la región los habría catapultado a un lugar prominente entre las demás tribus turcomanas.[23] Si bien no es necesario insistir en que los otomanos encontraron técnicas artesanales e industriales desarrolladas y refinadas y, como era lógico cuando éstas no tenían rival en su cultura nómada, las adoptaron y perfeccionaron, ir más allá y repetir que la superioridad otomana nace de la superioridad de la civilización bizantina que encontraron en Bitinia y a cuyos hombros se subieron para dominar a las restantes fuerzas en juego en Anatolia resulta cuanto menos ridículo.

Paralela a esta explicación del predominio otomano va la controversia sobre el origen bizantino o islámico de las instituciones otomanas. El ya citado Speros Vryonis ha planteado esta cuestión de un modo muy claro, aunque su resolución no puede ser ni mucho menos unívoca.[24] El paralelismo entre instituciones bizantinas e instituciones otomanas se puede explicar de tres modos: 1. por una influencia bizantina directa: los otomanos asumieron estructuras que encontraron en los territorios conquistados; 2. por una influencia bizantina indirecta: los otomanos asumieron estructuras que los árabes habían tomado de Bizancio cuando conquistaron las regio-

[22] Vid. J. LEFORT, "Tableau de la Bithynie au XIIIe siècle", en E. ZACHARIADOU ed., *The Ottoman Emirate (1300-1389). Halcyon Days in Crete,* vol. I, *A Symposium Held in Rethymnon, 11-12 January 1991,* (Retimno 1993), pp. 101-117. Sobre el tejido económico del proto-Imperio otomano, vid. E. ZACHARIADOU, "S'enrichir en Asie mineure au XIVe siècle", *Hommes et richesses dans l'Empire Byzantin,* vol. II, *VIIIe-XVe siècle,* V. KRAVARI, J. LEFORT, C. MORRISSON eds., (París 1991), pp. 215-224.

[23] Vid. H.A. GIBBONS, *The Foundation of the Ottoman Empire,* (Oxford 1916); entre los bizantinistas, esta opinión es seguida por Charles Diehl.

[24] Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy and Ottoman Forms", *DOP* 23-24 (1969-70) 254 y ss.

nes orientales del Imperio romano, Siria y Palestina; los turcos al convertirse en musulmanes entraron en contacto con unas formas de organización persas e islámicas más elaboradas y parcialmente inspiradas en las romano-bizantinas. 3. la tercera opción es la de la no-influencia: ante problemas similares la respuesta de los dirigentes es similar. Por ejemplo, pongamos que el mejor modo de organizar la explotación y la defensa de un determinado territorio es el de la *pronoia* bizantina o el *timar* otomano:[25] la *pronoia* es la concesión de unos ingresos fiscales obtenidos por ciertas propiedades, a veces condicionada al servicio militar y en ocasiones también hereditaria. En este caso, la explicación 2 está descartada, porque la *pronoia* nace en el siglo XII, mucho después de la conquista árabe. La duda está entre las otras opciones: si la organización más adecuada era la *pronoia-timar* y como tal fue aplicada por bizantinos y otomanos o si la *pronoia* es el modelo del *timar;* la balanza parece inclinarse hacia esta segunda posibilidad porque hay una coincidencia llamativa entre el territorio donde la *pronoia* estaba más desarrollada y donde fue aplicado el *timar* de modo más general.

Pero dejemos por el momento de lado los procesos de aculturación y volvamos a la pregunta de por qué fueron precisamente los otomanos los que se impusieron sobre las restantes tribus turcas de Anatolia. La posición geográfica de Bitinia no fue ajena a ello: Sögüt, la aldea donde se instaló Er-Toghrul, se encontraba en la vía que unía Constantinopla con Konya y los esfuerzos otomanos de conquista seguirán esa vía en dirección noroeste: Bursa cae en 1326, Nicea-Iznik en 1331, Nicomedia-Izmit en 1337.

Pero los siguientes pasos no son menos importantes: en los años cuarenta, Orján se adueña del principado de Karesi y con ello se acerca a pasos agigantados a Europa, apoderándose de la parte oriental de los Dardanelos (Çanakkale, ante Gallípoli).[26] La incorporación de Karesi no sólo tuvo importancia geográfica: además, proporcionó al ejército otomano un número considerable de guerreros avezados y de expertos funcionarios; en tercer lugar, los otomanos sustituyeron a Karesi en el papel de proveedor de mercenarios que éste tenía en la guerra civil bizantina entre Juan Cantacuzeno y Juan Paleólogo. No será nunca superfluo insistir en la importancia que tuvieron estos enfrentamientos intestinos en la penetración

[25] Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy", pp. 273-275; id., Sp. VRYONIS Jr., *Decline,* pp. 468-470, H. INALCIK, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica* 2 (1954) 103-129 [reimpr. *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy. Collected Studies,* (Londres 1978)] y A. DUCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age,* p. 426.

[26] Vid. E. ZACHARIADOU, "The Emirate of Karasi and that of the Ottomans: two rival states", en *The Ottoman Emirate (1300-1389),* pp. 225-236.

de fuerzas armadas turcas en la parte europea del Imperio bizantino.[27] Por poner sólo un ejemplo, que se repetirá en los siguientes años y con otras tribus turcas, los otomanos conquistaron y entregaron a Juan Cantacuzeno el territorio al norte de Estambul y a cambio se les permitió saquear Macedonia y Tracia. Con la conquista de Gallípoli en 1354, aventajaron definitivamente a los restantes emiratos anatolios, no sólo por la riqueza material que la victoria les procuró sino también por el prestigio ganado con la hazaña. Fue en los Dardanelos y en ese año de 1354, donde el metropolita de Salónica, Gregorio Palamás, fue capturado por los turcos cuando se dirigía a Constantinopla; en la narración de su cautiverio, harto interesante porque le permitió conocer la situación de los cristianos en Bitinia, se muestra maravillado ante el movimiento de barcos turcos por el estrecho, tan denso que el metropolita no puede por menos de aceptar que los turcos se han adueñado del tráfico marítimo.[28]

Como vemos, el tener una posición privilegiada en la conquista era positivo en la carrera hacia la hegemonía en Anatolia; sin embargo, estar en primera fila en la guerra de frontera debía tener su contrapunto en una organización capaz de explotar al máximo los éxitos de la *gaza*. En palabras de Cemal Kafadar, que ve en ello la razón fundamental de la hegemonía otomana, sólo éstos «fueron capaces de poner los arneses al dinamismo de frontera y al *ethos gaza* así como a la herencia cultural mixta que compartían con tribus rivales.»[29] Para entender a qué se refiere Kafadar con los términos de "dinamismo de frontera" y "ethos gaza" tenemos que hacer referencia a la tesis formulada por el historiador austriaco Paul Wittek y conocida como "tesis-gaza", que ha constituido durante los últimos sesenta años el centro del debate de la historiografía otomana. Wittek explicó las conquistas del Imperio otomano como resultado del compromiso de los primeros conquistadores con la *gaza,* una "ideología de guerra santa" en nombre del Islam, que es similar pero no exactamente igual a la *yijad* o guerra santa de los árabes. La diferencia estribaría en el carácter defensivo de la *yijad* y el agresivo de la *gaza,* siendo ésta una actividad irregular de raids cuyo último objetivo fuera la expansión del poder del Islam y la *yi-*

[27] Vid. P. CHARANIS, "Internal Strife in Byzantium during the 14th C.", *Byz.* 15 (1940-41); "The Strife between the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370-1402", *Byz.* 16 (1942-43) 286-314.

[28] Vid. A. PHILIPPIDIS-BRAAT, "La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire", *Travaux et Mémoires* 7 (1979) 109-222; M. BALIVET, "Culture ouverte et échanges inter-religieux dans les villes ottomanes du XIVe siècle", *The Ottoman Emirate (1300-1389)* [cit.], pp. 1-6, esp. pp. 2-4.

[29] C. KAFADAR, *Between two Worlds,* pp. 118 y ss.

jad, por su parte, una guerra emprendida cuando el mundo islámico estuviera en peligro. La "tesis-gaza" explicaría, pues, las conquistas turcas en Anatolia como resultado de una ideología de conquista animada por el celo religioso del Islam. Y, de hecho, los otomanos se arrogaron en fecha temprana, por lo menos en 1337, fecha de una inscripción muy discutida de Bursa, el título de *gazi,* es decir, luchadores en la *gaza.*

De este modo, cuando Kafadar habla de "ethos gaza" se refiere a la ideología y a las formas que envuelven y animan la guerra de frontera contra los cristianos; y cuando habla de dinámica de frontera a lo que se refiere es al necesario binomio conquista-asentamiento: conquistas llevadas a cabo por guerreros turcos musulmanes organizados en estructuras muy flexibles, los *gazi,* que tenían como recompensa de sus esfuerzos las riquezas del territorio conquistado y que, por ello, eran un elemento social muy inestable; asentamientos organizados desde una retaguardia que se caracteriza por una estructura social y económica más centralizada, estable y compleja y que necesita la sedentarización de las poblaciones. Este proceso en dos tiempos es el que marcó la larga islamización de Anatolia desde la primera fase selyúcida; sus riendas estaban en mano de dirigentes que, al convertirse al Islam, adoptaron y tomaron como ideal las formas complejas de organización estatal de la tradición persa-islámica, fundamentalmente la organización económica y fiscal de un territorio cuya fuente de riqueza ya no sería el pastoreo y la guerra sino la agricultura y la artesanía.

El problema al que se enfrentaron estos dirigentes turcos era, y volvemos a las palabras de Kafadar, el de «poner los arneses al dinamismo de frontera»; por una parte, no podían prescindir de la riqueza generada por las fuerzas de combate movilizadas por la *gaza* pero, por otra, necesitaban al mismo tiempo que a la conquista de un territorio siguiera una renuncia al modo de vida que había permitido esa conquista, una renuncia a la libertad de movimientos y a la recompensa inmediata por su valor en el combate, el botín, que caracterizaban los modos de vida del *gazi.* Para asegurar su control sobre el territorio conquistado, la casa de Osmán necesitaba, pues, que la población abandonara las formas de vida nómada, se asentara, cultivara la tierra y pagara impuestos por ello y sólo en caso de necesidad, cuando su bey se lo pidiera, volviera a la vida *gazi.*

El que la población turca de Anatolia diera este paso no sólo tenía importancia económica y política sino que además era una condición indispensable para competir en igualdad de condiciones contra los rivales cristianos del Levante. Una vez que la presencia de los emiratos turcos es una presencia sólida en Anatolia, éstos se integran, como es lógico, en el complejo juego de poderes en el que Bizancio no es, ni mucho menos, el más fuerte y en el que se emplean a fondo las colonias comerciales de Génova

y Venecia, los catalanes dueños del Ática y Beocia, los Hospitalarios instalados en Rodas, los Lusignan de Chipre, etc. Para competir en igualdad de condiciones, los dirigentes otomanos tenían que concertar alianzas o firmar acuerdos de paz o de no mutua agresión y para hacerlos cumplir debían controlar cien por cien a sus *gazi*. De ahí la tesis de Kafadar, para quien el emirato turco que se impusiera sobre los demás sería aquél que consiguiera controlar, pero no frenar, el ímpetu de conquista de los *gazi* a su servicio; esto lo hizo Umur bey, el emir de Aydın en los años 30 y 40 del siglo XIV y más tarde los otomanos, a quienes favoreció el hecho de estar en el lugar adecuado en el momento adecuado, cuando Cantacuzeno requirió sus servicios al otro lado del Egeo. Fue después de la conquista de una plaza fuerte en Europa cuando se inició el proceso que llevará a la casa de Osmán de ser una comunidad relativamente igualitaria de *gazi* a una dinastía a la cabeza de una red administrativa de control de los beys o jefes militares y una jerarquía cada vez más elaborada.

En este proceso hacia el control centralizado de la guerra y la vida de la frontera hubo momentos de crisis en los que los sultanes estuvieron a punto de perder el control de los jefes militares: el primero fue posterior a la pérdida de Gallípoli en 1366, que animó a algunos señores de la guerra *gazi* en Tracia a aventurarse en proyectos propios de conquista. Muchos estados musulmanes habían empezado su proceso de desintegración justamente en ese momento, el de la pérdida de cohesión. Los otomanos lo superaron después de la reconquista de Gallípoli en 1377, eliminando a los guerreros que constituían una amenaza para la dinastía y creando el ejército de los jenízaros, que funcionaba como una extensión de la casa imperial.

Después de esto, el objetivo del sultanato fue, por un lado, mantener la dinámica de conquista y aumentar el territorio y, por otro, controlar la dispersión de fuerzas que producía esa misma dinámica por medio de la represión o propiciando las divisiones entre poderes independientes que pudieran poner trabas a la hegemonía otomana, sembrando divisiones entre los disidentes o con duras medidas represoras.

Un segundo momento de crisis cristalizó en la presencia de Tamerlán, el caudillo mogol que derrotó a Bayazeto en 1402 en la famosa batalla de Ankara.[30] La derrota otomana fue propiciada por las propias disensiones existentes en el seno del ejército de Bayazeto, donde ya eran muchos quienes no estaban de acuerdo con las formas de gobierno centralizadoras y

[30] Vid. K.-P. MATSCHKE, *Die Schlacht bei Ankara und das Schicksal von Byzanz*, (Weimar 1981).

despóticas de la casa de Osmán. La omnipresencia de las prácticas burocráticas era vista como contraria al *ethos* de frontera y demonizada por algunos textos contemporáneos nacidos en ambiente religioso. En ellos, la creación de un "tesoro público", por ejemplo, es presentada como impía, puesto que es opuesta a la conciencia de la transitoriedad del mundo, que es la conciencia que ha de presidir la vida del buen musulmán; es así como una parte de los jefes religiosos se ponen de parte del *gazi,* del buen turco libre que no ha de pagar impuestos.[31]

Superada la confusión que produjo en Anatolia la irrupción de Tamerlán, los años que siguieron hasta la toma de Constantinopla se caracterizaron por una expansión territorial controlada y no excesivamente provocadora de tensiones entre el centro y la frontera. Pero el propio objetivo de la conquista de Constantinopla, que obsesionó a Bayazeto y a Mehmet II, es exponente de la división de intereses entre los sultanes y los señores de la frontera; es, de nuevo en palabras de Kafadar, «la cristalización de la visión política que marginaliza a los *gazi*».[32] En efecto, Constantinopla, por su localización en una península y por la calidad de sus defensas, cayó mucho más tarde que el resto de los Balcanes, pasaron muchos años desde que su suerte quedó sentenciada hasta que fue ejecutada. Los otomanos controlaban el paso de los estrechos mucho antes de conquistar Constantinopla y, por ello, la caída de la ciudad era de importancia estratégica menor. Sin embargo, cuando la conquista se hizo efectiva, en 1453, Mehmet consideró que se había apoderado del centro del mundo y que la supervivencia de su Imperio había pasado la prueba definitiva.[33] La oposición al sultán exigió la demolición de la ciudad, considerada maldita,[34] y el occidente cristiano, por su parte, recibió la noticia con el sentimiento de que ahora el peligro para el resto de la cristiandad era inminente.

Que la captura de Constantinopla estuviera tan cargada de significación para algunos musulmanes como para los cristianos es francamente llamativo y sólo explicable por la influencia bizantina sobre algunos sultanes de la casa de Osmán, curiosamente aquéllos que tenían por madre una princesa cristiana, como Bayazeto y Mehmet II. La capital bizantina no era en absoluto la única opción de los osmanlíes: en el *Saltukname,* por ejemplo, una crónica compilada para el príncipe Yem, el centro del Imperio no es Estambul sino Edirne, la griega Adrianópolis, conquistada en 1361, casi un siglo antes que Constantinopla; Saltuk profetiza que Mehmet conquistará la

31 C. Kafadar, *Between two Worlds,* p. 114.
32 C. Kafadar, *Between two Worlds,* pp. 148-149.
33 Sp. Vryonis Jr., "The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam", *Bsl.* 57 (1996) 72.
34 Vid. S. Yerasimos, *La fondation de Constantinople,* pp. 69 y 201 y ss.

capital de Bizancio pero la ciudad será destruida por la corrupción, el adulterio, la sodomía y la tiranía; Edirne, por el contrario, estará libre de estos males «mientras los musulmanes mantengan viva la *gaza*».[35]

Otra opción plausible para la capitalidad del Imperio era la propia Bursa: ciudad santa para los otomanos, capital del *sancak* (provincia) más importante (Hüdavendigâr) del Imperio y residencia de la máxima autoridad de la justicia otomana (cadí).

Mehmet, sin embargo, eligió Constantinopla como capital de su Imperio:[36] Santa Sofía fue no destruida, como quería la facción reaccionaria, sino convertida en mezquita y mantuvo su nombre griego, Ayia-Sofia, entendido como "templo consagrado a la sabiduría divina", lo que no ofendía a los musulmanes. Sí les ofendía, sin embargo, que no se hubiera cubierto la enorme representación del Pantocrátor que ocupaba la cúpula y éste, de hecho, se mantuvo a la vista para escándalo de muchos hasta el siglo XVI, igual que otras imágenes del templo.[37] Y que Solimán utilizara Santa Sofía como modelo de su mezquita provocó la oposición encarnizada de los ulemas.[38] Se buscó para el nombre popular de la ciudad una etimología musulmana que intentara borrar su pasado cristiano: Istambul así vendría de Islambul, que significa la "perla del Islam"; pero se mantuvo el nombre oficial de Konstantiniyye, la ciudad de Constantino, hecho sorprendente y sólo explicable por la voluntad de dar una imagen de continuidad. Como símbolo de que él era el sucesor de Constantino, Mehmet localizó su palacio no en la Magnaura o en las Blaquernas, que habían sido residencia de los emperadores bizantinos, sino en la misma acrópolis romana, donde ordenó edificar el palacio de Topkapi.[39] Eso sí, decidió construir su mezquita funeraria en el lugar que había ocupado la iglesia de los Santos Apóstoles, panteón tradicional de los emperadores bizantinos, que fue derruida.[40]

35 Vid. S. YERASIMOS, *La fondation de Constantinople,* pp. 207-210. El traslado de la capital de Turquía de Estambul a Ankara ordenado por Mustafá Kemal se inspiraba en los mismos principios, es decir, no solamente en el símbolo del comienzo de una nueva época que el traslado suponía sino también en la consideración de Estambul como ciudad corrompida y viciosa, esta vez no por el degenerado Bizancio sino por el degenerado Imperio otomano.

36 Vid. H. INALCIK, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City", *DOP* 23-24 (1969-70) 231-249.

37 G. NECIPOGLU, "The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium", en R. MARK-A. CAKMAK eds., *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present,* (Cambridge 1992), pp. 212-219.

38 Vid. S. YERASIMOS, *La fondation de Constantinople,* pp. 154, 220 y ss.

38 G. NECIPOGLU, *ibidem,* p. 199.

40 *Ibidem,* pp. 197-198.

La carga política e histórica de estas decisiones simbólicas está fuera de dudas; que debajo de los gestos de cara a la galería había un conocimiento más que superficial de la cultura sobre la que estaba construyendo un Imperio lo está también; ya vimos que Mehmet poseía una biblioteca de manuscritos griegos y que había leído obras de historia antigua. Lo demuestra asimismo el hecho de que el sultán acudiera al patriarca ortodoxo Jorge Escolario para que le explicara los fundamentos de su religión. Quedó claro que esto era algo más que un gesto de simpatía hacia sus súbditos ortodoxos, porque Mehmet devolvió al patriarca el enorme tomo que había recibido de él y lo devolvió con la amenaza de que o lo abreviaba o no se lo leía.[41] Que el sultán consiguió transmitir a Occidente su rostro más moderado y abierto[42] es la única explicación de que recibiera de Italia dos sorprendentes propuestas de que se convirtiera al cristianismo; una del erudito italiano Francesco Filelfo y otra del papa-helenista Eneas Silvio Piccolomini.[43]

La elección de Konstantiniyye como capital del Imperio es explicable por la influencia del pensamiento político romano y bizantino,[44] influencia a la que Mehmet se sometió, aun a riesgo de que una parte de su pueblo no le siguiera en ello. El sultán eligió el prestigio que le proporcionaba presentarse ante un mundo atemorizado como heredero del Imperio romano de Oriente y, como tal, pretendiente a la hegemonía en toda Europa, aunque sus súbditos no comprendieran y se rebelaran ante esa asunción tan espectacular de una herencia política cristiana. Esta asunción no se limitó a Constantinopla; los espejos de príncipes bizantinos son la fuente de un componente de la ideología imperial otomana, según la cual la prosperidad del Imperio depende de la virtud moral de su cabeza. Del mismo modo, es tan bizantina como islámica la idea de que la función primera del

[41] Vid. L. PETIT-X. A. SIDERIDES-M. JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios,* vol. III (París 1930), pp. XXIX-XLV; C.J.G. TURNER, "The Career of George-Gennadius Scholarius", *Byz.* 39 (1970) 420-455 y A. PAPADAKIS, "Gennadius II and Mehmet the Conqueror", *Byz.* 42 (1972) 88-106.

[42] Sobre Mehmet II, P. Wittek: «Había apartado de sí los lazos de la religión y, carente de prejuicios, se dedicó en solitario a los quehaceres políticos, como un espíritu libre abierto a todas las novedades y grandezas a las que su época –el Renacimiento– indujo.»

[43] Vid. G. ZORAS, "Orientations idéologiques et politiques avant et après la chute de Constantinople", en *Le cinq-centième anniversaire de la prise de Constantinople. L'Hellénisme contemporaine,* (Atenas 1953), pp. 103-124, esp. pp. 117-119.

[44] Que la Constantinopla turca, al igual que la bizantina, se presentara como heredera de Roma queda bien reflejado por el hecho de que las leyendas turcas del s. XV que cuentan la historia de Constantinopla mencionen como lugares de origen de los emperadores bizantinos no Roma o el Imperio romano sino Hungría, el rival del Imperio otomano en aquel momento; vid. S. YERASIMOS, *La fondation de Constantinople,* p. 125.

estado es promover la religión internamente y protegerla de sus enemigos; pero, en este caso, existen diferencias entre uno y otro sistema: Bizancio no tiene una teoría legal y religiosa compleja como la de la guerra santa y la ortodoxia es esencialmente una religión pacifista.[45]

Modos de conquista

Hemos presentado así algunas explicaciones del triunfo de la casa de Osmán sobre otras tribus turcas y volvemos ahora nuestra atención a un problema que debe ser tratado antes de entrar en el detalle de los cambios culturales sufridos por la península anatolia: el de los "modos de conquista" o, dicho con otras palabras, el intento de valorar a qué violencia y dislocación fue sometida Anatolia en este proceso.

La mayor fuente de ingresos de las tribus turcas que ocuparon progresivamente Asia era el botín de guerra, cuya adquisición se regía por ciertas normas:[46] si la ciudad no se rendía y se conquistaba a la fuerza (*anwatan* en árabe), entonces los guerreros tienen derecho a saquearla durante tres días; en ese supuesto, el de la conquista *anwatan,* los soldados no tenían porqué respetar la vida de los ocupantes ni por supuesto la propiedad de los infieles; ése fue el caso de la conquista de Éfeso en 1304 y de otras muchas ciudades; setenta y cinco, por ejemplo, fueron arrasadas en la primera fase de la conquista selyúcida, algunas de ellas más de una vez.

Sin embargo, cuando una ciudad se rinde y la conquista se lleva a cabo pacíficamente (*suljatan),* entonces se respeta al vencido. Una decisión del sultán Mehmet que causó gran malestar entre sus ejércitos fue la prohibición de saquear Constantinopla, que no se había rendido; el saqueo sólo duró un día y de este modo se impidió que la futura capital del Imperio quedara destruida. Una consecuencia inmediata fue que los monasterios rurales tenían más probabilidades de sobrevivir que los urbanos; éstos eran aniquilados con el resto de la ciudad y sus propiedades confiscadas, mientras que los monasterios rurales tenían una posibilidad de sobrevivir si sus propiedades estaban repartidas en distintas zonas.[47] De este modo, como

[45] Sp. Vryonis Jr., "The Byzantine Patriarchate", p. 73 y A. Ducellier, *Chrêtiens d'Orient et Islam au Moyen Age, VIIe-XVe siècle,* (París 1996), pp. 134, 180 y 193.

[46] Vid. Sp. Vryonis Jr., "The Byzantine Legacy", p. 260; id. "Nomadization and Islamization in Asia Minor", *DOP* 29 (1975) 47; H. Inalcik, "The Policy of Mehmed II", pp. 231-235.

[47] A. Bryer, "The Late Byzantine Monastery in Town and Countryside", en D. Baker ed., *The Church in Town and Countryside, Studies in Church History,* 16 (Oxford 1979), pp. 219-241 [reimpr. *The Empire of Trebizond and the Pontos,* (Londres 1980), VI], pp. 231-241.

veremos ahora, fueron las estructuras eclesiásticas más que las urbanas víctimas del ímpetu de la islamización y, durante los primeros siglos de dominio turco, las ciudades anatolias fueron «islas musulmanas en un mar cristiano».[48]

Valorar en términos de violencia y sufrimiento la conquista de Anatolia es entrar en un terreno minado.[49] En un extremo, hay estudiosos para quienes la conquista turca estuvo acompañada de una destrucción generalizada; responder a esta valoración es fácil: si eso fuera cierto, no habría quedado nada de Bizancio en la Anatolia turca (por ejemplo, si todas las construcciones bizantinas hubieran sido arrasadas no habrían podido servir de modelo a los arquitectos otomanos).[50]

En el otro extremo, algunos historiadores han señalado que nuestra percepción del conflicto entre estos dos pueblos y sus estilos de vida, entre la ortodoxia y el islamismo, entre la vida sedentaria y la vida nómada, deriva exclusivamente de una percepción errónea de los historiadores bizantinos cuyas narraciones están marcadas por un fuerte sesgo urbano;[51] así, el conflicto entre nómada y agricultor no sería una realidad sino la reconstrucción de un proceso por parte de una sociedad asentada. Estos historiadores insisten en que el supuesto conflicto puede haber sido para sus protagonistas un proceso altamente provechoso, una simbiosis enriquecedora. En este sentido, vale la pena referir una anécdota que ilumina los primeros tiempos de convivencia entre musulmanes y cristianos en Bitinia. Al parecer, algunos miembros de la tribu de Osmán, para poder acudir a las zonas estivales de pasto con su ganado, como era su costumbre, deciden dejar algunas pertenencias al cuidado del *tekfur* (señor cristiano) de la fortaleza vecina de Bilecik. Finalizada la estación, los osmanlíes descienden de la montaña y recogen sus pertenencias, recompensando a los cristianos con «queso y mantequilla, pieles de animales y delicadas alfombras y kilims.» La naturaleza de este intercambio ejemplifica qué tipo de simbiosis se pudo desarrollar entre nómadas y agricultores.[52]

Está claro que este tipo de acomodos entre poblaciones sedentarias y nómadas tuvieron lugar mucho más a menudo de lo que los historiadores

48 A. BRYER, *ibidem*, p. 234.

49 Vid. Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy", pp. 262-263; C. KAFADAR, *Between two Worlds*, p. 23.

50 Vid. M. AHUNBAY-Z. AHUNBAY, "Structural Influence of Haghia Sophia on Ottoman Mosque Architecture", en R. MARK-A. CAKMAK eds., *Hagia Sophia*, pp. 195-226.

51 Vid. K. HOPWOOD, "Türkmen, Bandits and Nomads: Problems and Perceptions", en J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT y E. VAN DONZEL eds., *Proceedings of CIEPO 6th Symposium... 1984*, (Estambul 1987).

52 C. KAFADAR, *Between two Worlds*, p. 126.

han reconocido y que, a lo largo del proceso de conquista, Anatolia albergó experiencias de pluralismo. También es innegable que las narraciones contemporáneas de la conquista son obra de historiadores bizantinos como Juan Scilitzes, Nicéforo Brienio y Juan Zonaras a los que debemos la imagen que se hizo tradicional del pueblo turco. Insisten en el primitivismo cultural, el belicismo desesperado, el desenfreno sexual, el gran desarrollo demográfico. Estos historiadores proceden de un ambiente cortesano y son los portavoces oficiales de una ideología que no es necesariamente coincidente con la del pueblo anatolio. Me refiero a que con la pérdida de territorios se veía más perjudicada una nobleza o una casa imperial que administraba sus posesiones desde la capital delegando en funcionarios del fisco o en intermediarios sin escrúpulos. Y eran esos nobles quienes desde Constantinopla se lamentaban de la conquista turca y de la desaparición de la ortodoxia. Mientras tanto, para el campesino, el artesano, el marinero griego que había sobrevivido a la destrucción de su ciudad o había visto quizá sus campos arrasados más de una vez, el poder otomano sólo ofrecía paz y estabilidad. Si para poder disfrutar de la prosperidad resultante en igualdad de condiciones a sus conciudadanos musulmanes, el habitante griego tenía que renunciar a la ortodoxia, entonces ya se sabe que *cuius regio, eius religio,* es decir, lo más fácil es aceptar la religión de quien gobierna. Asentada esta premisa, minimizar la violencia y la destrucción de la conquista turca, cerrar los ojos ante ciudades enteras pasadas a cuchillo, deportaciones *(sürgün)* en masa de Albania a Trebisonda o de Anatolia a Bulgaria, esclavitud y venta de cristianos, etc. no es inventar dramatismos, es la realidad de cualquier invasión o de cualquier guerra.[53]

Por otra parte, generalizar el principio de *cuius regio, eius religio* puede degenerar en interpretaciones de un cinismo positivista que deben ser formuladas con prudencia; es preferible no negar que hubo quien creía en la superioridad de su propia religión y luchó y murió por ella; que la conquista turca proporcionó nuevos mártires a la ortodoxia es una realidad; como lo es el criptocristianismo, es decir, la falsa conversión al islamismo de cristianos que siguieron practicando sus ritos y transmitieron sus creencias a sus descendientes hasta, al menos, comienzos de este siglo.[54] La

[53] Vid., por ejemplo, el testimonio de una crónica georgiana referido por Sp. VRYONIS Jr., "Nomadization and Islamization", pp. 50-51, sobre las consecuencias desastrosas de la irrupción turcomana en el NE de Anatolia.

[54] Vid. R.M. DAWKINS, "The Crypto-Christians of Turkey", *Byz* 8 (1933) 247-275; Sp. VRYONIS Jr., "Byzantine Attitudes toward Islam during the late Middle Ages", *GRBS* 12 (1971) 280-281; A. BRYER, "The *Tourkokratia* in the Pontos: some Problems and Preliminary Conclusions", *Neo-Hellenika* 1 (1970) 30-54 [reimpr. en 1980], pp. 47-48. La práctica ya está atestiguada en Nicea en el siglo XIV; vid. Sp. VRYONIS Jr., *Decline,* p. 360.

misma existencia actual de cristianos en Anatolia habla en favor de un profundo sentimiento religioso en una parte de la población que prefirió sufrir discriminación a renunciar a su fe. No es casual que las zonas en las que el cristianismo se mantuvo más fuerte fueron aquéllas, como Trebisonda, menos sometidas al desgaste de una guerra de frontera.[55]

CRISTIANOS Y MUSULMANES

A finales del siglo XII, cuando llega a su fin la primera fase de conquista turca, probablemente los cristianos aún eran mayoritarios en Asia Menor. Ocupaban la parte occidental de la meseta anatolia, al oeste de la línea Ankara-Konya,[56] mientras que los musulmanes nómadas turcomanos se concentraban mayoritariamente en las cadenas montañosas que rodeaban la meseta, donde habían sido arrinconados por la reacción bizantina que siguió a Mantzikert. Al final del proceso de conquista, los registros otomanos nos aseguran que, a comienzos del siglo XVI, sólo el 7,5 % de los habitantes de Anatolia seguían siendo cristianos.[57] Tal estadística no implica, por supuesto, el exterminio o deportación de los restantes cristianos de Anatolia; por el contrario, resulta evidente que una parte sustancial de los habitantes musulmanes era de origen bizantino y que las conversiones de ortodoxos al Islam fueron masivas en esta última fase de conquista.[58]

De la reducción paralela de grecohablantes no tenemos datos concretos, aunque, en general, se estima que la lengua materna no se mantenía más de dos generaciones después del abandono de la ortodoxia. Se da, sin embargo, el caso inverso de ortodoxos turcófonos, los llamados karamanlíes, de los que se llegó a pensar que eran turcos ortodoxos asentados en Anatolia por el emperador; pero es más pausible que se trate de griegos que no aceptaron la religión de los turcos pero sí su lengua.[59] El griego sobrevivió en multitud de préstamos tomados por el turco, relativos a todas aquellas actividades con las que las tribus nómadas no estaban familiariza-

55 Cf. A. BRYER, "Greeks and Türkmens: the Pontic exception", *DOP* 29 (1975) 115; id. "The *Tourkokratia* in the Pontos", pp. 34-35, que argumenta la autonomía local como una de las causas de la mayor resistencia de la región trapezuntina.

56 Sp. VRYONIS Jr., "Nomadization and Islamization", p. 43.

57 Sp. VRYONIS Jr., "Nomadization and Islamization", p. 58 y E. ZACHARIADOU, "Notes sur la population de l'Asie Mineure turque au XIVe siècle", *ByzForsch.* 12 (1987) 223-231.

58 A la conversión al Islam, Sp. VRYONIS Jr., *Decline,* pp. 351-402 ha consagrado todo un capítulo de su monografía.

59 Vid. Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy and Ottoman Forms", *DOP* 23-24 (1969-70) 305, n. 163.

das antes de su asentamiento en Anatolia, como la navegación, la arquitectura, la artesanía y otros muchos ámbitos. El uso de la lengua en ámbito rural se fue extinguiendo mientras que, en las ciudades, experimentó recuperaciones periódicas acordes con las épocas de bonanza de las comunidades griegas, que sufrieron un duro golpe con la expulsión de los griegos en 1923.[60]

Existe acuerdo sobre el hecho de que la islamización y turquificación de Anatolia hubiera sido difícil sin la llegada masiva de población musulmana, tanto de nómadas turcos como de musulmanes árabes empujados al oeste por los mogoles. Pero no es menos cierto que el Islam anatolio estaba muy marcado por el celo misionero y poco ortodoxo de las hermandades derviches y ajíes,[61] a pesar de la actitud tolerante de los sultanes. En el caso anatolio, de hecho, el que los súbditos no musulmanes pagaran un impuesto suplementario *(djizye)* contribuía a la virtual tolerancia islámica hacia las demás religiones del Libro, porque una conversión en masa podía afectar las finanzas de los emiratos turcos. A la inconveniencia económica de la conversión se unía cierta indiferencia de los ulemas o sabios musulmanes que lideraban el Islamismo suní en las ciudades y que probablemente veían la conversión indiscriminada como un peligro para la ortodoxia del Islam. Más adelante hablaremos de qué tipo de Islam propagaron estos misioneros y cómo influyó en él el cristianismo de los conversos. Veamos ahora quiénes eran y cómo estaban organizados estos guerreros de la fe.

El importante papel jugado por las comunidades religiosas en la conquista turca de Anatolia tomó forma en la leyenda que coloca al lado de Er-Toghrul, el padre de Osmán, a Ede Bali, líder de una próspera comunidad de derviches y pastores (miembros de la orden mística de Vefâ'î-Baba'î). Que guerreros *gazi* y misioneros derviches unieran sus esfuerzos en la conquista y conversión del infiel no puede extrañar a los que hemos sido educados en una religión tan combativa como el catolicismo, en la que el guerrero y el misionero no sólo iban a la par sino que eran muchas veces la misma persona.

Las leyendas nos hablan de *babas* o líderes religiosos que se transforman en animales para cruzar a gran velocidad espacios enormes desde tierras musulmanas hasta la frontera con el infiel y que encarnan así la gran capacidad de movimiento de los guerreros de las marcas. Por ejemplo, Hâcî Bek-

[60] Vid. A. TOYNBEE, *The Western Question in Greece and Turkey,* pp. 119 y ss.; Sp. VRYONIS Jr., *Decline,* p. 462 y n. 65.

[61] C. KAFADAR, *Between two Worlds,* p. 73.

tash, que da nombre a la orden más activa en Anatolia, los bectachíes, cruza Anatolia desde Jurasán encarnado en paloma y se convierte, llegado a su destino, en el *baba de babas*. Es el pequeño grupo de discípulos en torno a un *baba* como Hâcî Bektash el punto de partida de las hermandades sufíes, que se estructurarán en torno a su tumba, convertida en lugar de culto.

Los bectachíes habían sufrido influencias muy variadas y sus creencias se aproximaban a las de los chiítas, de modo que el Islam que propagaban no era especialmente ortodoxo. Desplegaron gran actividad en las regiones del oeste, donde el asentamiento de turcomanos había sido masivo; estaban más orientados hacia poblaciones rurales y consiguieron extender entre la población una religión sincrética de elementos musulmanes y cristianos.

Otra orden activa en la islamización de Anatolia fue la de los mevlevíes, que estaban más bien orientados hacia la población urbana y cuyos seguidores eran las clases medias de las ciudades. A mediados del siglo XIV, eran un factor social de vital importancia y estaban establecidos en la mayor parte de Anatolia; a ellos debió Alá la conversión de muchos habitantes griegos de las ciudades. Una anécdota preciosa sobre la actividad conversora de los mevlevíes gira en torno al griego Tiryano. En cierta ocasión, el líder mevleví Calal al-Din Rumi, acompañado de sus discípulos, se dirigía a la tumba de su padre cuando se topó con una multitud exaltada. Algunos espectadores le pidieron que interviniera en favor de un joven griego que acababa de asesinar a alguien y así lo hizo Rumi, envolviendo al griego Tiryano con su capa, gesto que daba a entender que lo colocaba bajo su protección. Cuando fue acusado de haber defendido a un asesino, la justificación que dio Rumi fue la siguiente: puesto que él era el protector de toda la ciudad, también lo era de uno de sus miembros, aunque fuera griego y un delincuente. Los compañeros de Rumi llevaron a Tiryano a los baños y después a la madresa para que pronunciara un acto de fe ante el maestro. Fue circuncidado y se convirtió en musulmán; la conversión fue acompañada con un nuevo nombre, 'Ala al-Din "el que cree en Dios".[62]

Los escritos de Rumi están llenos de historias como la de Tiryano. He aquí otra que cuenta cómo se convirtió al Islam un arquitecto griego que estaba construyendo una chimenea para Rumi. Sus compañeros le dijeron: «Puesto que el Islam es la mejor religión ¿por qué no te haces musulmán?» a lo que el arquitecto contestó: «He sido un seguidor de Cristo durante cincuenta años. Le temo y me avergonzaría abandonar su religión.» De repente, apareció Rumi y pronunció estas palabras: «El misterio de la fe es el

[62] Sp. VRYONIS Jr., *Decline*, pp. 387-388.

temor. Quien teme a Dios, aunque sea cristiano, es religioso y no impío.» Entonces el griego aceptó la conversión y se hizo discípulo de Rumi.

Esta anécdota y otras del mismo tenor dejan claro cómo la actividad de los mevlevíes en Konya no sólo implicaba a todas las clases sociales musulmanas sino también a otros grupos étnicos y religiosos, entre los que el proselitismo islámico tuvo un efecto fulminante. Entre los seguidores de Rumi se encontraban también sultanes y gobernadores selyúcidas, funcionarios mogoles y emires de los principados turcomanos. Las buenas relaciones con los dirigentes nacían del provecho común de su colaboración: los gobernantes les concedían siervos y tierras que antaño habían sido propiedades de la Iglesia ortodoxa, construían para ellos *tekke* y les eximían de pagar impuestos. Por su parte, los mevlevíes o bectachíes conseguían organizar la explotación agrícola de amplias zonas, construían molinos y plantaban frutales; gestionaban madrasas, caravasares y proporcionaban seguridad a las vías de comunicación. Los servicios que encontraban los viajeros en los caravasares, la comida, baño, alojamiento, cuidados médicos y forraje para los caballos, eran gratuitos; se pagaban, de hecho, con un tanto por ciento de lo que producían los pueblos cercanos.[63]

Las unidades que conformaban estas redes de servicios sociales eran las fundaciones piadosas *(waqf),* cuya acumulación de recursos financieros no siempre era bien aceptada por los ulemas urbanos, que la veían contraria a la ley islámica. De hecho, la atracción que ejercían los mevlevíes sobre los dirigentes musulmanes provocaba con frecuencia malestar entre los cadíes y los consejeros de los sultanes y acrecentaba la competencia con las ajíes y otras asociaciones. Las ajíes eran hermandades ciudadanas de jóvenes que se unían en torno a la *futuwwa,* el ideal de nobleza, generosidad y bravura esperable en el musulmán. Las atribuciones de estas hermandades se extendían a la organización del hospedaje de los visitantes dentro de las ciudades, un "servicio social" diríamos hoy, que tomaba formas muy similares a las de los *tekke;* incluso los jeques derviches podían estar al frente de hermandades ajíes.[64]

Las ajíes de Anatolia llegaron a tener un poder político notable y escaparon del control de las autoridades centrales, llegando a suplantarlas en algunas ciudades. El ideal de la *futuwwa* degeneró a veces en asociaciones

[63] Es el caso del albergue situado a unos 25 kms. de Cesarea fundado por Djalal al-Din Karatay, un emir selyúcida de origen griego. Sp. VRYONIS Jr., "Nomadization and Islamization", p. 61.

[64] Sp. VRYONIS Jr., *Decline,* p. 400. Sobre el funcionamiento de las ajíes en Anatolia es especialmente interesante el testimonio de *Ibn Battuta, A través del Islam,* trad. de S. FANJUL y F. ARBÓS, (Madrid 1981), pp. 378 y ss.

juveniles de costumbres no muy piadosas; para los que estén más familiarizados con el mundo griego, digamos que el comportamiento de estas hermandades debió de ser parecido al de los amigos de Alcibíades, que escandalizaron a los atenienses mutilando las figuras de Hermes.

La religión que propagaron los misioneros que acompañaban a los nómadas turcomanos fue un islamismo sufí, impregnado de un fuerte misticismo, que pretendía acercar la divinidad al hombre común por vías emocionales; con ese fin los derviches empleaban la música y la danza que los ha hecho famosos en todo el mundo.[65] El sufismo, el Islam más popular y extendido, se distanciaba así de la forma fría, erudita y aparentemente incomprensible de la teología suní.

Creencias y prácticas anteriores a la islamización de los turcos a las que normalmente se pone la etiqueta de "chamanismo" o animismo pervivieron en la versión anatolia del Islam: la asistencia a las ceremonias religiosas de mujeres sin velo, la danza ritual o *sema,* el afeitar la barba pero dejar crecer el bigote o el momificar los cadáveres son costumbres que remontan a una época previa a la islamización. El sacrificio humano practicado por los otomanos y referido por Cantacuzeno que lo ha visto practicar entre sus mercenarios, da pie al tópico cristiano sobre la violencia del invasor musulmán (las fuentes, en realidad, no suelen distinguir entre turcos y musulmanes). Sus soldados turcos, nos refiere Cantacuzeno, sacrifican a los prisioneros de guerra sobre las tumbas de sus compañeros muertos. Murad II, por poner un ejemplo de más alcance, capturó en el Peloponeso a seiscientos esclavos que después sacrificó en nombre de su padre.[66]

Un segundo grupo de creencias y prácticas no ortodoxas son las de origen cristiano, explicables por una influencia directa del cristianismo anatolio, si bien es cierto que el misticismo bectachí, como el de otras órdenes, estaba influido en gran manera por el neoplatonismo. Entre estos usos y creencias se encuentran la veneración de los doce imanes, equiparables a los doce apóstoles, el bautismo practicado como perdón de los pecados o el uso del pan y el vino en algunas ceremonias. El bautismo es una de las prácticas más extendidas; como nos explica Teodoro Balsamón (canonista

[65] Sp. VRYONIS Jr., *Decline,* pp. 383-384. La *sema* tenía lugar los viernes después de la plegaria en la *tekke,* después de una comida con los huéspedes, a menudo dirigentes de las clases urbanas. La danza era acompañada por la flauta, tambor, *rebab* (guitarra) y *keman* (violín).

[66] Vid. Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy", p. 260, n. 12; ID., "Evidence of Human Sacrifice among Early Ottoman Turks", *Journal of Asian History* 5 (1971) 140-146; A. DUCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age,* pp. 349-350 y, en general, sobre la imagen de los turcos en la obra de Cantacuzeno, vid. id., "L'Islam et les musulmans" [cit.].

bizantino del siglo XII), los musulmanes anatolios creen que, si no bautizan a sus hijos, éstos serán poseídos por demonios y olerán como perros. A comienzos de este siglo, en una inversión desconcertante de esta creencia, algunos musulmanes descendientes de población de origen cristiano sumergían a sus hijos en una pila bautismal justamente para evitar que se convirtieran en cristianos.[67]

Los musulmanes anatolios siguieron celebrando festividades cristianas como la de san Jorge y santa Bárbara, y algunos santos ortodoxos, a los que los griegos de Anatolia se sentían muy apegados, considerándolos como conciudadanos, fueron islamizados: Hâcî Bektash fue reverenciado por algunos cristianos como san Caralampo; Elvan Çelebi fue identificado por un viajero alemán del siglo XVI como amigo de san Jorge; otro líder bectachí, Sari Saltuk, fue asimilado a la figura de san Nicolás.[68]

Instituciones cristianas que se reconvirtieron en época postbizantina fueron las *panegyreis* o ferias de mercado celebradas en las festividades de los santos, como la de San Juan en Éfeso. Tales ferias eran importantes para la Iglesia que albergaba los restos del apóstol y para la actividad económica de la región y su alcance no sólo era local. La *panegyris* de Trebisonda, por ejemplo, tenía carácter internacional y atraía a comerciantes musulmanes e hindúes.[69]

Es este sincretismo tan fuerte el que ha sugerido a Kafadar el término de *metadoxia* para explicar la religión de «las áreas de frontera del siglo XI al siglo XV»; la *metadoxia* sería «un estado más allá de las doxias, una combinación de ser doxia-ingenuo y no ser doxia-propenso»; y aparecería en la frontera en su calidad de territorio caracterizado por «la ausencia de un estado interesado en definir con rigor y fortalecer estrictamente una ortodoxia.»

El interés en no definir estrictamente la ortodoxia de sus súbditos fue visto también por emperadores bizantinos como Manuel Comneno. Manuel había comprendido tras la derrota de Miriocéfalo la necesidad de asimilar la población turca de Asia Menor; de ahí su empeño en utilizar en las

67 Cit. por Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy", p. 290.

68 Este compartir santos era extensible a guerreros santos, gazis: los habitantes griegos de Gianitsa (Yenice Vardar) hasta el siglo XX reverenciaron la figura de Gazi Baba, i.e., Evrenos Gazi, que conquistó la región desde esa ciudad, que alberga su mausoleo. En el siglo XIX, algunos cristianos veneraban en Sögüt la tumba de Er-Toghrul; vid. C. KAFADAR, *Between two Worlds*, p. 74 y Sp. VRYONIS Jr. "The Byzantine Legacy", p. 289.

69 Sp. VRYONIS Jr., *Decline*, pp. 39-40 e id. "The Experience of Christians under Seljuk and Ottoman Domination, 11th to 16th C.", M. GERVERS-R.J. BIRKHAZI eds., *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands 8th to 18th C.*, (Toronto 1990), pp. 185-215 (esp. p. 195).

conversiones un catecismo que las facilitara,[70] empeño que encontró la oposición de una jerarquía eclesiástica incapaz de flexibilizar el dogma a exigencias prácticas. La recepción de musulmanes convertidos a la ortodoxia seguía un rito que contenía 22 anatemas contra creencias musulmanas; por ejemplo, había que renegar de Mahoma y de sus familiares, del paraíso islámico, de la poligamia, la doctrina de la predestinación, etc. Uno de los anatemas era especialmente difícil de aceptar y repelía a muchos posibles conversos. Decía así: «Reniego del Dios de Mahoma, sobre el cual éste dice: «Él es el único Dios, el Eterno, que ni engendra ni es engendrado ni se ha engendrado nadie semejante a él» [sura 112]. Manuel pretendió eliminar este anatema, que implicaba que el Dios musulmán no era también el Dios cristiano. Pero el sínodo eclesiástico se opuso a esta decisión, esgrimiendo una razón surgida de una mala traducción del Corán. En la sura 112, el atributo de Dios es «eterno» *samad,* que traducido por 'metal forjado', permitió al clero bizantino acusar a los musulmanes de idólatras. Este malentendido y otros, como el del culto islámico a Venus, caracterizará la literatura polémica bizantina en todo su devenir.

Este episodio ejemplifica el tipo de incomprensiones que podían nacer entre los defensores de una u otra religión y refleja dos visiones distintas que tuvo Bizancio del Islam: una integrista y cerrada, otra más moderada y pragmática, basada en los puntos comunes de ambas religiones y en la heterodoxia del islamismo practicado por los nómadas turcos.[71] No era de esperar que la Iglesia ortodoxa se mostrara en lo relativo al dogma flexible en su choque con el Islam del invasor turco; en todo caso, no permaneció inactiva a la espera de la extinción total del cristianismo en Anatolia sino que desarrolló una serie de iniciativas que le permitieron prolongar su agonía.[72]

Una vez aniquilada la estructura imperial, sólo la Iglesia ortodoxa podía ser capaz de mantener entre los grecohablantes anatolios algunos elementos de cultura formal y la red asistencial en la que sustituía al Estado. Lo hizo mientras le fue permitido, mientras mantuvo unos ingresos mínimos obtenidos de las tierras que no habían sido confiscadas y de los griegos que no habían repudiado la ortodoxia.[73] En Bizancio, los párrocos eran miembros de consejos que regulaban aspectos de la vida de las aldeas; ejer-

[70] El episodio es narrado por NICETAS CHONIATES VII 6; vid. J. DARROUZÈS, "Tomos inédit de 1180 contre Mahomet", *REB* 30 (1972) 187-197; J. MEYENDORFF, "Byzantine Views of Islam", *DOP* 18 (1964) 124-125; C.M. BRAND, *op. cit.*, pp. 21-22.

[71] Vid. J. MEYENDORFF, "Byzantine Views of Islam", p. 127. J. DARROUZÈS, "Tomos inédit", pp. 189-193, discrepa de esta interpretación y considera que la reforma del ritual es producto del gusto de Manuel por la polémica dogmática y un cebo para la Iglesia.

[72] Vid. S. VRYONIS Jr., "The Byzantine Patriarchate" y el cap. IV de *Decline,* pp. 288-350.

[73] A. BRYER, "The Late Byzantine Monastery", pp. 219-241.

cían de jueces y de representantes del sistema administrativo imperial y eclesiástico. Al nivel inmediatamente superior, los dirigentes locales colaboraban con el obispo o metropolita, que normalmente gestionaba extensas propiedades y se comportaba como un terrateniente. Por otro lado, las cortes eclesiásticas eran una alternativa frecuente al sistema judicial civil y poseían una organización notarial. En este complejo sistema administrativo, los ingresos procedentes de la gestión de propiedades o de impuestos eran fundamentales para su supervivencia.

Ante el empobrecimiento de las diócesis y la dificultad de que los obispos se pusieran al frente de sus feligreses, la Iglesia reacciona unificando obispados (κατὰ λόγον ἐπιδόσεως) para concentrar los escasos recursos y permitir la presencia de algunos representantes de la Ortodoxia. Éste no fue el único problema provocado por la conquista turca: la pobreza de recursos generó fricciones internas en disputas por una propiedad, iglesias o ingresos de jerarcas vecinos. La ausencia de la jerarquía creó serios problemas de disciplina y ortodoxia religiosa entre el clero. Para dirimir sus litigios, los representantes ortodoxos acabaron por dirigirse a los emires turcos para que hicieran justicia, ante la protesta y el escándalo de la Iglesia de Constantinopla.

Un buen ejemplo de esta degradación es el de la diócesis de Éfeso, a cuyo frente fue nombrado en 1329 un prestigioso sabio bizantino, conocido por el nombre de Mateo de Éfeso.[74] La ciudad había sido conquistada en 1304 por los turcos, sus habitantes deportados (por la ley de la conquista *anwatan)* y sus representantes eclesiásticos expulsados. El metropolita nombrado en 1329 sólo consigue llegar a su diócesis en 1339, mediando muchos sobornos y desplantes por parte del emir de Aydın. Una vez en Éfeso, Mateo reclama la devolución de la residencia metropolitana, la iglesia y sus propiedades. La primera está en poder de los ulemas, la segunda ha sido convertida en mezquita; sobre las terceras, el gobernador musulmán alega que las había conquistado con su propia espada y que, por lo tanto, nadie podía disfrutar de ellas sino él. La moraleja es evidente: con mucho esfuerzo, los funcionarios eclesiásticos podían volver a sus puestos pero sólo la benevolencia de los nuevos amos les podía permitir sobrevivir una vez perdidas las fuentes de ingresos.[75]

Los conquistadores de Anatolia encontraron métodos de conversión más expeditivos que el de ofrecer ventajas materiales al converso, como he-

[74] Vid. Sp. Vryonis Jr., *Decline,* pp. 344-348 y "The Byzantine Patriarchate", pp. 77-78.

[75] Las relaciones entre Éfeso y algunos obispados adyacentes fueron problemáticas y los representantes diocesanos apelaron una y otra vez al sínodo, lanzándose entre sí fuertes acusaciones; vid. Sp. Vryonis jr., *Decline,* pp. 328-329.

mos visto hasta ahora. Algunas prácticas, como el *devshirme* y el *kabin* que vamos a comentar, eran más enérgicas y provocaban rechazo entre algunos líderes musulmanes. Se podía considerar contraria a la ley islámica la práctica del *devshirme,* la cooptación de primogénitos de familias cristianas que eran apartados de sus familias, circuncidados y adoctrinados en el Islam.[76] El malestar de los maestros musulmanes se puede explicar muy bien por el hecho de que la clase así creada de siervos del sultán podía ejercer gran influencia sobre éste y desbancar a los ulemas musulmanes.[77] Y es, de hecho, sólo cuando el sultán se hace fuerte con sus jenízaros cuando se atreve a enfrentarse a la opinión de los *gazi,* porque sus esclavos son el arma que le permite imponer su voluntad.[78]

La segunda práctica expeditiva a la que hacíamos referencia es el *kabin,* que también obtenía resultados fulminantes en cuestión de conversiones. Como es lógico, la mayor parte de los matrimonios mixtos fueron de musulmán y cristiana. Diyenís Acritas, el mítico héroe griego de frontera, es hijo de madre cristiana y padre árabe. Los emires turcos tomaron con frecuencia por mujeres a princesas cristianas, mientras que son poco frecuentes las bodas entre una princesa turca y un noble bizantino.[79] Pero

[76] Vid. Sp. VRYONIS jr., "Seljuk Gulams and Ottoman Devshirmes", *Der Islam* 41 (1965) 224-252 y A. DUCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age,* p. 351.

[77] A. CARILE, "Assimilazione o annientamento. Il problema dei rapporti fra aristocrazie alla conquista ottomana di Bisanzio", *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di G. Valentini s.j.,* (Florencia 1986), pp. 248-249: el *devshirme* fue una «forma drástica de asimilación de las energías más vivas de las sociedades sometidas a través de una acentuada movilidad vertical.». Vid. Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy", pp. 288 y 299.

[78] Por cierto, la etimología aceptada de jenízaro es *yeni çeri* que, en turco, significa 'nuevo ejército'; una investigadora griega, sin embargo, ha intentado explicar de otro modo una mención de los *gianitzaroi.* Aquí, jenízaro indica a un miembro del séquito imperial, cristiano y soldado a caballo o jinete. Y es precisamente del término catalán *genetari, ginetari,* jinete en castellano, que habría sido introducido en Bizancio por los mercenarios catalanes a mediados del siglo XIV. De *ginetari* provendría la palabra jenízaro al menos en el uso que hemos descrito, jinete al servicio del emperador. E. A. ZACHARIADOU, "Les "janissaires" de l'empereur byzantin", en *Studia turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata,* (Nápoles 1982), pp. 591-597 [= *Romania and the Turks (c.1300-1500),* (Londres, Variorum 1985) XI].

[79] Vid. A. BRYER, "Greek Historians on the Turks: the case of the first Byzantine-Ottoman Marriage", *The Writing of History in the Middle Ages. Essays presented to R.W. Southern,* R.H.C. DAVIS y J.M. WALLACE-HADRILL eds. (Oxford 1981), pp. 471-493 [reimpr. en *People and Settlements in Anatolia and the Caucasus 800-1900,* (Londres, Variorum 1988)], p. 481: entre 1297 y 1461, treinta y cuatro o más princesas bizantinas, trapezuntinas y serbias desposaron janes e iljanes mongoles, emires turcos y beys turcomanos. Durante este período, ningún ortodoxo se casó con una princesa musulmana. Alejo III Comneno en 1352 casó a su hija con un turcomano. En la narración de Tafur, el emperador de Trebisonda está casado con una musulmana y discute sobre ello con Tafur, para quien eso podría ser perjudicial: «El me respondió que antes entendía que Dios le faríe merçet, pues con intençion de tornarla cristiana lo

la boda mixta no siempre era consecuencia de negociaciones entre el novio y el padre de la novia; según la práctica del *kabin,* el hombre turco podía apoderarse de la cristiana que deseara a cambio de cierta cantidad; los hijos resultantes de la unión se convertían en musulmanes, mientras que las hijas podían elegir entre la religión del padre y de la madre. Ésta podía después reintegrarse en su comunidad cristiana y volver a casarse.[80]

Por su parte, las princesas bizantinas destinadas al matrimonio con emires turcos recibían un tratamiento similar: mantenían su religión y, a la muerte del marido, podían volver a sus países de origen; algunas de ellas se erigían en intérpretes de las necesidades del pueblo ortodoxo ante el amo musulmán; ése parece haber sido el caso de Teodora Cantacuzena, hija del emperador Juan Cantacuzeno y esposa de Orján.[81] Según su padre, Teodora, mientras estuvo en la corte otomana, intentó persuadir a muchos cristianos de que volvieran a su religión, asistió al pobre y pagó el rescate de numerosos esclavos.[82] Pero esta apología familiar bien puede ser un intento de lavar la cara a un matrimonio que fue muy mal visto por la élite constantinopolitana. La boda de su hija no era, de hecho, sino una más de las cartas que tenía en su mano Cantacuzeno para negociar con los mercenarios turcos que tanto necesitaba.

Epílogo

Haciendo balance de los variados contenidos a los que nos hemos referido, podemos decir que las transformaciones sociales y culturales sufridas en Anatolia aparecen ante nuestra mirada como un proceso en dos tiempos: el primer tiempo es el de la confusión, la contradicción, la complejidad o la perplejidad producidas por la presencia de un elemento extraño; el segundo tiempo es el de la asimilación, la creación de un nuevo orden y la armonía. Un ejemplo gráfico de este proceso en dos tiempos nos lo proporciona Pero Tafur, el viajero cuyo testimonio nos sirvió al comienzo de estas páginas. Tafur consigue trasladarse desde Constantinopla hasta Edirne, con la intención de conocer al sultán osmanlí. Cuál no será la sorpresa del cordobés al encontrarlo no viviendo en la ciudad sino acampado

avía fecho e yo le dixe: señor, antes dizen que vos la dieron para que ella vos tornase moro a vos, segunt el favor della esperays e el poco que teneys.» (*Andanças e viajes de un hidalgo español,* p. 160).

80 Vid. Sp. Vryonis Jr., "The Byzantine Legacy", p. 288.

81 Vid. A. Bryer, "Greek Historians on the Turks", pp. 471-493.

82 Vid. Ioah. Cantac. Bonn, vol. II, pp. 588-589.

en las afueras, en tiendas de campaña, y dedicado a su ocupación favorita, la caza.[83] Cuando, unos años más tarde, Mehmet II conquiste Constantinopla, el sultán no permanecerá acampado ante las murallas de la ciudad que tanto había deseado sino que construirá su palacio en el foro romano. Lo que es más, dando el paso definitivo en la separación del ideal del guerrero de frontera, Mehmet romperá con la tradición de escuchar de pie la música marcial, signo de respeto hacia la llamada de la *gaza* y hacia el deber otomano de luchar por la fe. A partir de entonces, el sultán nunca permanecerá en pie ante sus súbditos, como no lo había hecho tampoco nunca el emperador bizantino.

Inmaculada PÉREZ MARTÍN

Instituto de Filología del C.S.I.C.
C/ Duque de Medinaceli, 6
E-28014-MADRID

[83] Vid. *Andanças e viajes de un hidalgo español*, pp. 152 y ss.

LA CANCIÓN POPULAR EN LAS NOVELAS BIZANTINAS DE *IMPERIO Y MARGARONA* Y *FLORIO Y PLATZIAFLORA*

La reaparición en las letras bizantinas de la novela no sólo fue un logro desde el punto de vista de la recuperación de un género que gozó de gran popularidad en sus dos etapas anteriores - la novela antigua y la comnena -, sino que también supuso la implantación y la incorporación en él de otros aspectos de la creatividad bizantina. Ya en el célebre libro de Politis sobre la literatura griega[1] se da clara cuenta de la amalgama de elementos que configuran la novela en tiempos de los Paleólogos. Amén de las inevitables influencias orientales y occidentales y de la casi segura pero discutida influencia de la novela sofística y de época comnena, la Canción Popular o Δημοτικό Τραγούδι[2] ocupa un puesto preferente en el ciclo novelístico; el decapentasílabo o verso político (πολιτικός στίχος) estará vinculado desde sus orígenes a la expresión popular como su mismo nombre indica[3] y, en consecuencia, a las novelas paleólogas.

[1] Cf. L. Politis, *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, Atenas 1985[4], pp. 35-36.

[2] Preferimos mantener la terminología convencional de Canción Popular, más cercana a nuestra lengua, frente a la terminología más correcta de Canción Folklórica. Los musicólogos han distinguido y definido los límites existentes entre un tipo y otro de canción. El término *folk song* (que en francés se corresponde con la *chanson folklorique*, y en alemán con la *Volkslied*) caracteriza las canciones más antiguas de un pueblo. Empleamos para ello en griego el término *δημοτικό τραγούδι*. Por otro lado, el término griego *λαϊκό τραγούδι*, que se corresponde al más difundido *popular song* (la *chanson populaire* francesa y la *Volkstümliches Lied* alemana), define las canciones nuevas. El punto clave de la cuestión en Grecia radica en distinguir la transición entre canciones nuevas y viejas y qué entendemos por cada una de ellas. Convencionalmente se ha situado la fecha de 1821 como decisiva a la hora de definir cada canción: las anteriores a esta fecha son canciones folklóricas o *δημοτικά τραγούδια*, mientras que las posteriores hasta hoy en día son canciones populares o *λαϊκά τραγούδια*.

[3] Cf. R. Cantarella, *Poeti bizantini a cura di F. Conca*, Milán 1992, p. 68

I. El verso político[4]

Los orígenes del πολιτικός στίχος fue ya tema de debate entre los teóricos bizantinos de los siglos XII-XIII[5], quienes veían en él una derivación del tetrámetro trocaico o yámbico cataléctico empleado por los trágicos y la Comedia Antigua[6]. Los eruditos del siglo pasado[7] aceptaron sin empacho alguno estos postulados hasta que ya bien entrado este siglo se rechazaron sin piedad alguna estas hipótesis poniendo en su lugar otras más convincentes y demostrables no sólo por la suposición sino también por el apoyo de la tradición y las fuentes. Destacan sobre todas las demás dos corrientes de opinión en torno a los orígenes del decapentasílabo: una sostiene que se trata de un metro formado sobre el octasílabo y el heptasílabo y la otra que deriva del verso latino *versus quadratus triumphalis.*

[4] También es conocido como decapentasílabo; véase R. Beaton, *The Medieval Greek Romance,* Cambridge 1989, pp. 94-97, donde ofrece una visión del significado y desarrollo del verso decapentasílabo, capítulo, sin embargo, "not particulary hepfull" según P.A. Agapitos-O.L. Smith, *The Study of Medieval Greek Romance: A Reassement of Recent Work,* Copenhage 1992, p. 49. Puede verse también J.M. Egea, "El verso político bizantino: dobletes lingüísticos en la *Crónica de Morea*", en *Oriente y Occidente en la Edad Media. Influjos bizantinos en la cultura occidental,* Vitoria 1993, p. 63. Para su consideración como el verso nacional de los griegos, con abundantes ejemplos en la poesía contemporánea griega, *vid.* T. Stavros, *Νεοελληνικὴ μετρική,* Atenas 1930, p. 63, para quien el decapentasílabo "εἶναι ὁ 'πολιτικὸς' στίχος τῶν Βυζαντινῶν, ὁ 'ἐθνικὸς' νεοελληνικός, ὁ πιὸ συνηθισμένος στὰ τραγούδια τοῦ λαοῦ, ἀλλὰ καὶ στὴν προσωπικὴ ποίηση" (Los otros ritmos son el dodecasílabo yámbico y el trocaico, y el octosílabo yámbico y trocaico). Para las más recientes consideraciones sobre el verso decapentasílabo véase J. Alonso, "Ὁ δεκαπεντασύλλαβος στίχος στὴν ἀποκατάσταση τῶν μεσαιωνικῶν δημωδῶν κειμένων", en J.M. Egea-J. Alonso, *Prosa y verso en griego medieval. Rapports of the International Congress 'Neograeca Medii Aevii III', Vitoria 1994,* Amsterdam 1996, pp. 17-29, y J.M. Egea, "Γραπτὴ σύνθεση καὶ προφορικὴ μετάδοση· δεκαπεντασύλλαβος καὶ romance", en J.M. Egea- J. Alonso, *op. cit.,* pp. 137-151.

[5] Cf. W. Wagner, *Medieval Greek Texts,* Londres 1870, pp. VII-IX.

[6] El pasaje que se ha considerado sólido para demostrar el origen del decapentasílabo a partir de la Comedia, se encuentra en el *Pluto* 288 de Aristófanes: ὡς ἥδομαι καὶ τέρπομαι καὶ βούλομαι χορεῦσαι en el que se hace coincidir la cantidad y el acento. Por otro lado, una estimulante discusión de los pasajes de Eustacio de Tesalónica y Máximo Planudes en M. Jeffreys, "The Nature and Origins of the Political Verse", *DOP* 28 (1974a) 144-148, con una reimpresión en E.-M. Jeffreys, *Popular Literature in Late Byzantium,* Londres 1983a.

[7] Nos referimos a las propuestas de R.F.J. Henrichsen, "Über die sogenannten politische Verse bei den Griechen" en *Tractatus classici,* Leipzig 1839, para quien el decapentasílabo tiene su origen en el tetrámetro yámbico, y en la siempre actual obra de referencia de K. Krumbacher, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας,* Atenas 1897-1900 [tit.or. *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches,* Múnich 1897]) t. II, pp. 650-2, que postula su fuente a partir de la contaminación del tetrámetro yámbico y trocaico.

La primera fue propuesta por Baud-Bovy[8] y retomada más tarde por Politis[9], para quien el núcleo del verso es el octasílabo, mientras que el segundo hemistiquio proviene del dodecasílabo bizantino. La segunda la postuló Grégoire[10], quien sugirió que el πολιτικός στίχος tenía sus primeros orígenes en los insultos rítmicos pronunciados por la soldadesca en tono de burla contra el general triunfador[11]. Toda esta diversidad de teorías hacen imposible de un modo u otro formular una hipótesis definitiva y clara en lo que se refiere a los orígenes; no obstante, entre ellas sobresale la de Jeffreys[12]. En efecto, éste sostiene que se trata de una evolución a partir del trocaico latino *versus quadratus*. Este verso, que era empleado por los soldados romanos para celebrar el triunfo de su general y que luego evolucionó hacia las 'aclamaciones' dirigidas al emperador en el Hipódromo, no sólo quedó finalmente establecido en la literatura didáctica popular, sino que fue acogido también por los eruditos bizantinos[13]. Cierto es que los primeros poemas de cierta extensión en versos decapentasílabos se encuentran en lengua culta; hay, sin embargo, sobrados indicios de parte de algunos autores bizantinos - como es el caso de Planudes, que se refiere a su uso en las μοιρολόγια vulgares de la Jonia - que lo relacionan con la poesía popular y con las canciones de primavera, algunas de las cuales nos han

[8] S. Baud-Bovy, *La chanson grecque du Dodécanèse,* París 1936, pp. 33-122, y del mismo "Sur la strophe de la chanson cleftique" en los *Mélanges H. Grégoire,* Bruselas 1950, t. II, pp. 53-78, y "Ἡ ἐπικράτηση τοῦ δεκαπεντασύλλαβου στὸ ἑλληνικὸ δημοτικὸ τραγούδι", *Ἑλληνικά* 26 (1973) 301-313. También T. Koder, "Der fünfzehnsilber am kaiserlichen Hof um das Jahr 900", *Byzantinoslavica* 33 (1972) 214-219, que considera el octosílabo y el heptasílabo las unidades básicas a partir de las cuales se desarrolló el decapentasílabo y llama la atención sobre numerosos ejemplos aparecidos en estas unidades a menudo en grupos de 8+8 ó 7+7 en Simeón el Metafrasta.

[9] L. Politis, "L'épopée byzantine de Digenes Akritas. Problemes de la tradition du texte et des rapports avec les chansons akritiques", *Atti del Convegno Inter. sul tema: La poesia epica bizantina e la sua formazione (Accademia Nazionale dei Lincei),* Roma 1970, pp. 551-581.

[10] H. Grégoire, "Un grand et beau livre sur la chanson grecque", *REB* 12 (1937) 650-658. Ésta fue apoyada más tarde por P. Maas, *Greek Metre,* Oxford 1962, p. 18.

[11] De uso muy difundido en las cortes de los monarcas helenísticos, se desarrollaron más ampliamente en Roma, de donde serán recibidos con buena fortuna por el clamor del Hipódromo constantinopolitano; véase algún ejemplo en J.M. Egea, *Documenta Selecta ad Historiam Linguae Graecae Inlustrandam II,* Bilbao 1990, pp. 40-43.

[12] M. Jeffreys, "The Litterary Emergence of Vernacular Greek", *Mosaic* 8 (1974b) 171-193 y M. Jeffreys, *art. cit.,* (1974a) 143-195. En opinión de R. Beaton, *Folk Poetry of Modern Greece,* Cambridge 1980, p. 75, la hipótesis de Jeffreys ha provocado "a considerable amount of suggestive evidence for the use of political verse as a popular or folk metre much earlier than is often supposed".

[13] Ya éstos sugirieron que este verso se estableció, en principio, en un nivel no literario; cf. M. Jeffreys, *art. cit.,* (1974a) 161.

sido transmitidas por Constantino VII Porfirogénito[14]. No son, sin embargo, tanto sus orígenes como su activa frecuencia en la poesía popular griega, ya desde sus primeros tiempos hasta nuestros días[15], lo que nos lleva a pensar que la influencia del verso decapentasílabo sobre ésta se encuentra fuera de toda duda; en efecto, se hace difícil no considerar como hecho indiscutible la influencia que la Δημοτικό Τραγούδι, por lo general en decapentasílabos, ejerció sobre las novelas paleólogas.

Frente a todo este oscuro panorama relativo a sus orígenes, todavía cabría preguntarse cuándo el verso decapentasílabo se constituyó en la forma que hoy conocemos[16]; si fue un simple acto deliberado de creación o resultó de forma espontánea.

[14] No habría que olvidar otros ejemplos, éstos dentro de las imprecaciones, como πάλιν στὸν κάφκον ἔπιες, πάλιν τὸν νοῦν ἀπώλεκες, *volviste a darle a la copa, volviste a perder la cabeza,* dicho al emperador Focas (602-610) por la facción Verde en el Hipódromo en el 608, y también ἐδιώξαμεν ἀλώπεκα καὶ εἰσέβησε λεοντάριν, *echamos a una zorra para que entrara un león,* que fue lo que dijo el césar Bardas sobre Basilio en el 866.

[15] En efecto, el verso decapentasílabo está presente en cualquier manifestación popular bizantina: canciones de niños, en refranes, adivinanzas... Numerosos ejemplos proporciona F. Kukulés, *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός,* Atenas 1948-1955, *A* II, pp. 6-41; *vid. et.* P. Mackridge, "The Metrical Structure of the Oral Decapentasyllable", *BMGS* 14 (1990) 200-212, en las actas de un congreso que dedica esta revista a la oralidad de la Grecia medieval y moderna. Recordemos aquí también a los más representativos de la poesía contemporánea griega: Solomós, Várnalis, Palamás, Zeotokis, Cavafis, Seferis. El verso decapentasílabo siguió siendo incluso en nuestro siglo ritmo de uso cotidiano en la composición de canciones rebéticas a un ritmo de 8/9.

[16] Debemos aquí recordar que son tres los métodos seguidos a la hora de estudiar los orígenes del verso decapentasílabo. El primero teniendo en cuenta su acentuación, del que se ocuparon R.F.J. Henrichsen, *op. cit.,* I. Ševčenko, "Poems on the Deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Scyllitzes", *DOP* 23/24 (1969-70). 225-228, T. Koder, *art. cit.,* L. Politis, *art. cit.,* V. Tiftixoglu, "Digenis, das Sophrosyne-Gedicht des Meliteniotes und der byzantinische Fünfzehnsilber", *BZ* 67 (1974) 1-63, W. Hörander, *Theodoros Prodromos,* Viena 1974, pp. 128-133. El segundo considerando sus vínculos con el contenido o género: P. Mass, *op. cit.,* 28-51, L. Politis, "Δημώδη Βυζαντινὰ ᾄσματα", *Λαογραφία* 3 (1911) 622-652, y M. Jeffreys, *art. cit.,* (1974a) se ocuparon de ésta. En tercer lugar, hay que señalar finalmente a los que toman como punto de partida su relación con las canciones populares: G. Soyter, "Das volkstümliche Distichon bei der Neugriechen", *Λαογραφία* 8 (1921) 379-426; I. Vuteridis, *Νεοελληνική στιχουργική,* Atenas 1929, pp. 47-64, 79-82, y T. Stavros, *op. cit.,* p. 64, defienden esta última postura.

II. La novela paleóloga y la canción popular[17]

La Canción Popular griega ha estado siempre muy cerca de la poesía cultivada y personal ejerciendo una fuerte influencia sobre ella y determinando así sus formas expresivas[18]. Ésta ha estado presente no sólo en los versos del ciclo acrítico, sino también en las novelas de caballerías y sus καταλόγια[19], dilatando su influencia hasta la poesía neogriega después de pasar por las creaciones cretenses, por el poeta nacional griego Solomós y los aciagos años de la lucha por la Independencia[20].

El carácter popular de estas δημοτικά τραγούδια que muchos han querido ver insertadas en las novelas bizantinas paleólogas, abrió el debate en torno a la oralidad de estas últimas y la estrecha relación que las une, así como las inevitables influencias de unas hacia otras[21]. En este punto cabría

[17] La oralidad de los textos bizantinos en lengua popular es estudiada desde sus tres puntos de vista básicos, composición, representación y transmisión, por R. Beaton, "Orality and the Reception of the Late Byzantine Vernacular Literature", *BMGS* 14 (1990) 174-184. Sus conclusiones confieren tan sólo a la *Canción de Armuris* y por extensión al *Diyenís Acritas,* principalmente la versión escorialense, la posibilidad de ser textos inspirados en la tradición oral; el resto de las novelas, crónicas en lengua vernácula o sátiras datadas en los dos últimos siglos del Imperio Bizantino, estarían tan solo familiarizadas con la técnica de composición oral y sus fórmulas. Serían, pues, textos más para ser leídos en voz alta que para ser memorizados o improvisados en una representación, no compuestos oralmente, claro está, lo que impide a su vez la explicación en este sentido de las variantes manuscritas de estos textos, que no han de ser tenidas tan en cuenta. El libro donde se estudian bien los diversos conceptos referentes a la oralidad es el de R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece,* Oxford 1988². En lo que toca a la síntesis de las diversas opiniones creadas sobre la oralidad y la escritura puede verse R. Beaton, "Oralità e scrittura nel romanzo greco del tardo Medioevo" en A. Pioletti-F. Rizzo Nervo, *Medioevo romanzo e orientale. Oralità, scrittura, modelli narrativi, Nápoles 1994,* Nápoles 1995, pp. 1-9.

[18] Cf. L. Politis, *op. cit.,* p. 101. Las canciones populares más antiguas, tal y como hoy las conocemos, son de época bizantina sobre sucesos acaecidos en el Ponto en el siglo XII, en una lengua semidemótica, semiculta, si bien debieron surgir antes, hacia los siglos IX y X en Asia Menor, de donde se extenderían a toda Grecia; *vid. et.* el excelente trabajo de S. Baud-Bovy, *op. cit.;* cf. D.C. Hesseling, *L'Achiléïde byzantine,* Amsterdam 1919, p. 11.

[19] Para esta palabra contamos con el inestimable juicio de F. Kukulés, *op. cit., A* II, p. 6, donde dice que "ἀντὶ τοῦ *τραγουδῶ* πρὸς τούτοις ἐγίνετο χρῆσις τοῦ ρήματος *καταλέγω,* ἀντὶ δὲ τοῦ *τραγῳδία,* τοῦ *κατάλεγμα, καταλογίτσιν, καταλόγιν* ".

[20] Llamamos la atención en este punto sobre la técnica de improvisación que tiene y siempre tuvo la δημοτικό τραγούδι. El más bello y conmovedor ejemplo podemos encontrarlo en *Ἀπομνημονεύματα τοῦ Στρατηγοῦ Μακρυγιάνη,* Atenas 1977, p. 263 y en el artículo de Zeotocás en la misma edición, p. XVII, publicado anteriormente en *Νέα Ἑστία* 1941, cuando el heroico general, ante el sitio de la Acrópolis, entonó una bella canción que provocó el llanto de sus compañeros de lucha la noche antes del asalto final; cf. L. Politis, *op. cit.,* p. 103.

[21] Destacamos la genial trilogía que trata de interrelacionar las novelas paleólogas en G. Spadaro, "Problemi relativi ai romanzi greci dell'età dei Paleologi, I. Rapporti tra *Ἰμπέριος καὶ*

discutir las tres teorías que existen referentes a la tradición de estas novelas de amor y caballería[22]. La primera de ellas defiende una tradición oral, con desarrollos formulares en versos decapentasílabos, lo que explicaría las notables divergencias que presentan los manuscritos[23]. La segunda[24] viene ligada a las correspondencias verbales entre las novelas, que pueden explicarse por préstamos literarios entre un estrecho grupo de escritores o manuscritos[25]. La tercera y última es la sostenida por Schreiner[26], van Ge-

Μαργαρώνα e *Φλώριος καὶ Πλάτζια Φλώρα* ", *Ἑλληνικά* 28 (1975) 302-327, "Problemi relativi ai romanzi greci dell'età dei Paleologi, II. Rapporti tra la *Διήγησις τοῦ Ἀχιλλέως*, la *Διήγησις τοῦ Βελισσαρίου* e l' *Ἰμπέριος καὶ Μαργαρώνα* ", *Ἑλληνικά* 29 (1976) 287-310 y "Problemi relativi ai romanzi greci dell'età dei Paleologi, III. *Achilleide*, Georgillàs, *Callimaco, Beltandro, Libistro, Florio, Imperio* e *Διήγησις γεναμένη ἐν Τροίᾳ* ",*Ἑλληνικά* 30 (1978) 223-279, cuyo *stemma* es representado en E.-M. JEFFREYS, "The Style of Byzantine Popular Poetry: Recent Work", *Okeanos: Essays Presented to Ihor Sevcenko* 7 (1983b [Harvard Ukranian Studiesl) pp. 309-343, y en R. BEATON, *op. cit.*, (1989) p. 163.

22 La exhaustiva crítica a cada una de estas teorías, acompañada de las referencias bibliográficas más importantes, pueden verse en R. BEATON, *op. cit.*, (1989) 160-183; véase también la dura reseña de P.A. AGAPITOS-O.L. SMITH, *op. cit.*, pp. 91-101.

23 Ésta es sostenida por D.C. HESSELING, *op. cit.*, pp. 12-14; G. MORGAN, *Cretan Poetry: Sources and Inspiration* (1960); C. TRIPANIS, "Byzantine Oral Poetry", *BZ* 56 (1963) 1-3, y en *Greek Poetry: from Homer to Seferis*, Londres 1981, pp. 535ss.; A. STERYELIS, "Τὸ δημοτικὸ τραγούδι εἰς τὸ ἱπποτικὸν μυθιστόρημα *Φλώριος καὶ Πλάτζια Φλώρα* ", *Παρνασσός* 9 (1967) 413-423, y más recientemente por Michael y Elizabeth JEFFREYS en varios de sus artículos reunidos en *op. cit.*, (1983a). Para la literatura medieval occidental, puede verse F. BÄUM, "Medieval Texts and Two Theories of Oral Formulaic Composition: A Proposal for a Third Theory", *New Literary History* 16.1 (1984). 51-66.

24 G. WARTENBERG, "Die byzantinische Achilleis", en *Festschrift Johannes Vahlen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet*, Berlín 1900, pp. 175-201; J. SCHMITT, "Zu Phlorios und Platziaphlora", *BZ* 2 (1893) 212-216; E. KRIARÁS, *Βυζαντινὰ ἱπποτικὰ μυθιστορήματα*, Atenas 1955, p. 206 y "Die zeitliche Einrehung des Phlorios und Platzia-Phlora Romans im Hinblick auf den Imberios und Margarona Roman", *Akten de XI Int.-Kongresses*, Múnich 1960, pp. 269-272; C. MITSAKIS, *Προβλήματα σχετικὰ μὲ τὸ κείμενο, τὶς πηγὲς καὶ τὴ χρονολόγηση τῆς Ἀχιλληΐδος*, Salónica 1963, p. 67, pero sobre todo G. Spadaro en la mayor parte de su bibliografía; un acercamiento resumido es tratado en las actas editadas por N. PANAYIOTAKIS (ed.), *Origini della letteratura Neogreca = Ἀρχὲς τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας*, en *Πρακτικὰ τοῦ Δευτέρου Διεθνοῦς Συνεδρίου 'Neograeca Medii Aevii', Venecia 1991*, Venecia 1993, t. I, pp. 284-305.

25 El punto de mayor debilidad con el que cuenta esta teoría es la falta de originalidad con la que deja a los textos bizantinos en lengua popular; sin embargo, así lo entendemos nosotros, la creatividad de los mismos es evidente sobre todo a la hora de extenderse en écfrasis descriptivas y recurrir a adjetivos de inspiración propia.

26 H. SCHREINER, "Zerrisene Zusammenhänge und Fremdkörper im Belthandros-Text", *BZ* 52 (1959) 257-264, y del mismo "Die zeitliche Aufeinanderfolge der im Cod. Vindob. Theol. Gr. 244 überlieferten Texte des Imberios, des Belisar und des Florios und ihr Schreiber", *BZ* 55 (1962) 213-233.

mert y Bakker[27], para quienes los elementos en común existentes entre las novelas de esta época se deben meramente a las interferencias de los escribas, ya que éstos tenderían a repetir líneas o expresiones que originariamente pertenecían a un texto que copiaron con anterioridad[28].

Resulta, en conclusión, muy difícil establecer cuál de estas hipótesis se ajusta más a la realidad, ya que cada una de ellas aporta posibilidades que no pueden ser rechazadas en su conjunto. Se plantea también la cuestión de si las novelas de época paleóloga, en la forma en la que hoy se encuentran, eran así desde el principio o sufrieron modificaciones en su recorrido oral con adiciones de episodios o supresión de ciertas escenas, y si el texto que conservamos hoy era más reducido y se vio aumentado en número de versos bien por poetas ambulantes bien por copistas o por la influencia de otros textos. Cabe, pues, la posibilidad de que la tradición por oralidad y la poesía popular[29] jugaran, al menos, un papel decisivo a la hora no sólo de configurar el texto de cada una de las novelas, sino también de alterarlo. Es lógico pensar que las alteraciones sufridas en los textos populares bizantinos fueran mayormente provocadas por la misma tradición oral que los conservó y en los que dejaría la impronta especial de cada época, cada región y la fantasía del recitador. Estos hechos, como no podría ser de otra forma, dificultan el esclarecimiento del núcleo base de cada novela tan alterada por la tradición de boca en boca así como la personalidad de su desconocido autor[30].

Muestra de esta oralidad es la breve εἰσαγωγή o introducción que conservamos en la mayoría de las novelas paleólogas, testimonio de que fueron inspiradas por o para rapsodos que posteriormente las recitarían, lo

27 W.F. Bakker-A.F. van Gemert, *Ἱστορία τοῦ Βελισσαρίου. Κριτικὴ ἔκδοση τῶν τεσσάρων διασκευῶν μὲ εἰσαγωγή, σχόλια καὶ γλωσσάριο*, Atenas 1988.

28 Tampoco esta teoría nos parece la más acertada, ya que de un lado no todos los manuscritos están copiados por la misma mano, véase a este respecto A.P. Agapitos-O.L. Smith, *op. cit.*, p. 93 n. 233, lo que ya hace muy aleatoria esta posibilidad; de otro, porque restaría una vez más originalidad a los poetas griegos y a la tradición oral.

29 Un planteamiento semejante de oralidad en la literatura árabe es tratado por G.E. Grunebaum, "The Arab Contribution to Troubadour Poetry", *Bulletin of the Iranian Institute* 7 (1946) p. 140: "hellenistic tradition provided the means, or the patterns, through wich the shapened sensibilities of the Arab-speaking world could express themselves...the great gift of Hellenism to Arab poetry (of the 7th century)...was that peculiar type of sentimentality wich...culminate several centuries later in the emotions displayed by the heroes of the Greek Novels".

30 El método de restitución de A. Sigalas, "Revision de la mèthode de restitution du texte des Romans démotiques byzantines", *Mélanges Henri Grégoire* III, Bruselas 1951, en el *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10 (1951) 365-410, no deja de ser muy arbitrario.

que no podemos pasar por alto a la hora de considerar la tradición oral y sus fórmulas; así, por ejemplo, en *Beltandro y Crisantsa* 1-5[31]:

Δεῦτε προσκαρτερήσατε μικρόν, ὦ νέοι πάντες,
θέλω σᾶς ἀφηγήσασθαι λόγους ὡραιοτάτους·
ὑπόθεσιν παράξενην, πολλὰ παρηλλαγμένην·
ὅστις γὰρ θέλει ἐξ αὐτῆς θλιβῆν τε καὶ χαρῆναι
καὶ νὰ θαυμάσῃ ὑπόθεσιν τῆς τόλμης καὶ ἀνδρείας [32]

o en *Imperio y Margarona* 1-2:

Καὶ πῶς νὰ γράψω τὴν ἀρχήν, πῶς νὰ τὴν τελειώσω;
ἀφήγησιν πανέμορφην, ἐρωτικήν, μεγάλην [33]

y del mismo modo en *Calímaco y Crisórroe* 20-23:

Ὅμως ἂν ἴδῃς τὴν γραφὴν καὶ τὰ τοῦ στίχου μάθῃς,
ἔργοις γνωρίσῃς ἔρωτος γλυκοπίκρας ὀδύνας.
Τοῦτο γὰρ φύσις ἔρωτος: τὸ σύμμεικτα γλυκαίνειν [34]

En otros pasajes de estas novelas apreciamos exhortaciones dirigidas al auditorio para que preste mayor atención, o referencias al auditorio tras la narración principal, después de intercalaciones o episodios secundarios[35]. Un ejemplo muy claro lo encontramos mencionado en *Florio* 326 y ss.:

Στὸν βασιλέα Φίλιππον νὰ στρέψωμεν τὸν λόγον.
Τί δὲ κακὰ συνέβησαν ὑπὸ τοῦ βασιλέως

31 Para *Florio y Platzia Flora* nos servimos en este trabajo de nuestra edición en F.J. ORTOLÁ SALAS, *Florio y Platzia Flora: una novela bizantina de época paleóloga,* Madrid 1998. Para el resto de las novelas a las que aquí hacemos referencia hemos utilizado la edición de E. KRIARÁS, *op. cit.* (1995).

32 *Oíd, aguardad un momento, oh jóvenes todos, | quiero contaros relatos maravillosos, | una admirable historia llena de aventuras. | Quien quiera con ella podrá sufrir y disfrutar | y admirar esta historia de valor y osadía.*

33 *Pero ¿cómo ponerse a escribir el principio, cómo concluir | esta historia magnífica, de amor llena, formidable?*

34 *Pero si leyeras este escrito, si supieras lo que se cuenta en este poema, | conocimiento tendrías por esta obra de los agridulces tormentos del amor, | pues es tal su naturaleza, que los placeres que causa son una inevitable mezcla de dolor.*

35 No participamos, pues, de la opinión de muchos editores que omiten estos versos por considerarlos meras glosas sin valor, al estar muchas de ellas intercaladas en los textos.

36 *Volvamos de nuevo al rey Filipo. | Qué males acontecieron por culpa del rey | a la nobilísima niña voy a contar, voy a referir, | y el que tenga dolor que se duela y el que tenga aflicción que se apene; | y aquél que se duele y se aflige que no deje de ser paciente, porque ya volverán los tiempos felices.*

εἰς κόρην τὴν πανεύγενον ἃς εἴπω, ἃς καταλέξω
καὶ ὁποὺ ἔχει πόνον ἃς πονῇ καὶ θλίψιν ἃς λυπῆται
καὶ ὁποὺ πονεῖ καὶ θλίβεται πάντοτε ἃς ὑπομένῃ,
ὅτι τῆς τύχης ὁ καιρὸς πάλιν ἐπαναστρέφει [36]

También en *Beltandro* 22 es posible ver, al final de la introducción, dos versos que piden del auditorio la máxima atención para escuchar el poema:

Λοιπόν, τὸν νοῦν ἱστήσατε ν' ἀκούσητε τὸν λόγον
καὶ νὰ θαυμάσετε πολλά, ψεύτης οὐ μὴ φανοῦμαι [37]

Tal y como se desprende de estos ejemplos y de otros muchos las novelas bizantinas medievales de caballerías, las de época paleóloga, estarían no sólo destinadas para ser leídas o escuchadas[38], sino también representadas, lo que condicionaría de modo decisivo la transmisión de las mismas (excluyendo así, en primera instancia, la intervención del copista); de ser

[37] *Pues bien, prestad atención para oir la historia | por la que quedaréis admirados; no me tendréis por mentiroso.*

[38] No podemos dejar de referirnos en este punto al artículo de C. CUPANE, "Δεῦτε, προσκαρτερήσατε μικρόν, ὦ νέοι πάντες. Note sulla ricezione primaria e sul pubblico della letteratura greca medievale", *Δίπτυχα* 6 (1994-5) 147-168, en el que la investigadora italiana aborda toda la problemática en torno a la cuestión de si la literatura bizantina en lengua popular estaba destinada a ser leída o escuchada, y por quién. Aporta numerosas citas literarias con el fin de defender una y otra posibilidad, que no permiten de un modo categórico decantarse en un sentido u otro. Tras plantear cuestiones relativas a si estas obras estaban destinadas al deleite de un público culto o inculto, presenta una serie de ejemplos de oralidad y escritura afirmando que "i romanzi medievali non offrono elementi concreti per l´idefintificazione del pubblico reale", p. 153; presenta más tarde los pasajes en los que aparecen *verba audiendi* o *scribendi* para acabar defendiendo que "tutto induce quindi a credere che la situazione di comunicazione letteraria esclusivamente orale evocata da molti componenti in volgare sia definitivamente da relegare nel regno della fizione e da catalogare fra i motivi caratteristici della topica d'esordio", p. 166; *vid. et.* F. CONCA, "Il romanzo nell'età dei Paleologi: temi e structure" en H.G. BECK-F. CONCA-C. CUPANE (eds.), *Il romanzo tra cultura latina e cultura bizantina (testi della III Settimana Residenziale di Studi Medievali, 17-21 ottobre 1983), Bibliotheca dell'Enchiridion* 5, Palermo 1986, pp. 35-45, quien en esta última página de su artículo concluye diciendo a propósito de las novelas paleólogas que "ecco riaffacciarsi l'ipotesi della communicazione orale: l'ambiente condiziona il canto, o eglio, l'esecutore si adatta alle esigenze del suo publico in vista dell'unico fine che deve proporsi: il piacere dell'auditorio"; véase también E.-M. JEFFREYS, "The Oral Background of Byzantine Popular Poetry", *Oral Tradition* 1/3 (1986) 504-547, y la crítica que a sus teorías hace P.A. AGAPITOS, *Narrative Structure in the Byzantine Vernacular Romances,* Múnich 1991, p. 42 n. 3; p. 65 n. 80; p. 225 n. 10.

así, las fórmulas cumplirían una doble función[39]: la de simplificar la versificación y la de facilitar la memorización[40].

III. *Imperio y Margarona, Florio y Platzia Flora* y la canción popular

Dos son los principales problemas que se nos presentan a la hora de asegurar que los textos del último período novelesco en Bizancio deben su forma final a la mano de escritores o rapsodos anónimos que compusieron e intercalaron una buena parte de los episodios: primero por lo arriesgado que es suponer que estas novelas tienen su origen exclusivo en canciones populares sometidas a la transmisión oral; segundo, porque algunas de ellas tienen su correspondencia en modelos occidentales. Es el caso, por ejem-

[39] Para el importante papel de las fórmulas en la literatura bizantina popular, haciendo especial énfasis en la *Crónica de Morea,* véase M. Jeffreys, "Formulas in the Chronicle of Morea", *DOP* 27 (1973) 163-195, y J.M. Egea, "El verso político: dobletes lingüísticos en la Crónica de Morea", en *Oriente y Occidente en la Edad Media. Influjos bizantinos en la cultura occidental,* Vitoria 1993, pp. 63ss. No podemos dejar de citar aquí a propósito de la composición formular, entre otros, los ya clásicos artículos de M. Parry, "Studies in the Epic Technique of Oral Verse-making. I: Homer and Homeric style", *HSCP* 41 (1930) 73-147, y "Studies in the Epic Technique of Oral Verse-making. II: The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry", *HSCP* 43 (1932) 1-50, además del trabajo de revisión en este campo llevado a cabo por A.B. Lord, "Perspectives on Recent Work on the Oral Traditional Formula", *Oral Tradition* 1 (1986) 467-503. Ni que decir tiene que aquí, como en otros aspectos de la producción literaria bizantina, es especialmente importante mantener muy claras las diferencias entre lo que es una composición o creación, una representación o ejecución oral, "perfomance", y una transmisión oral, aspectos que, como es lógico, pueden ser también mixtos, es decir, con un apoyo en la escritura.

[40] Cf. F. Conca en H.G. Beck, *op. cit.,* pp. 37-38. Quizá esta técnica la heredaron de sus gloriosos antepasados, quizá, más bien, la aprendieron de los cruzados occidentales y su casi seguro séquito de trovadores (notarios del *amour courtois* de los caballeros) después del despliege que realizaron por la totalidad del imperio bizantino con motivo de las cruzadas. Hay quien, sin embargo, ha considerado muchos de estos pasajes de fuerte componente oral simples versos de sutura, cuya única función sería la de iniciar o finalizar determinados Leit-motif que más parecen adecuarse a un tópico. G. Fulciniti, artífice de esta teoría en "Verso di sutura e livelli narrativi nei romanzi grecomedievali", en *Ταλαρίσκος. Studia graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis delata,* Nápoles 1987, pp. 391-401, sostiene en la p. 392 que estos versos "siano utilizzati dai romanzieri per il passaggio da un livello narrativo all'altro nell'àmbito dello stesso testo". La debilidad de esta hipótesis se encuentra, a nuestro entender, en lo contradictorio de su demostración en tanto en cuanto los pasajes que propone la autora para hilvanar sus razonamientos, pasajes que vienen a ser los mismos que expusimos un poco más arriba, tienen un claro correspondiente en la literatura oral y en otras manifestaciones literarias, testimonios que Fulciniti soslaya haciéndose eco únicamente de los versos que le proporcionan las novelas de caballería.

plo, de *Imperio y Margarona* y *Florio y Platzia Flora*[41]. Estas dos novelas presentan, sin embargo, motivos que delatan la originalidad del poeta o adaptador griego[42] al no tener en muchos puntos correspondencia exacta con sus modelos más cercanos, *Pierre de la Provence et la belle Maguélone* para la primera y el *Cantare* y el *Filocolo* de Boccaccio para la segunda[43].

Ya fue señalado desde el principio de las investigaciones en torno a la novela paleóloga que la influencia de la poesía popular en forma de Δημοτικό Τραγούδι se hace evidente sobre todo a partir de la novela *Libistro y Rodamne,* la cual se constituye en el tránsito entre *Calímaco y Crisórroe, Beltandro y Crisantsa,* y *Florio y Platzia Flora, Imperio y Margarona.* En efecto, las dos primeras cuentan con elementos de mayor erudición y se acercan incluso al cuento[44], mientras que las dos últimas son mucho más populares en sus medios expresivos[45]. La auténtica transición hacia la

[41] Es significativo el hecho de que únicamente estas dos novelas porten en su título el adjetivo ξένος, para el que resulta tentador aplicar su primer sentido de 'extranjero' dada su más que posible adaptación a partir de modelos europeos, en vez del sentido de 'excepcional': *Διήγησις ἐξαίρετος ἐρωτικὴ καὶ ξένη τοῦ Ἰμπερίου θαυμαστοῦ καὶ κόρης Μαργαρώνης* y *Διήγησις ἐξαίρετος ἐρωτικὴ καὶ ξένη Φλωρίου τοῦ πανευτυχοῦς καὶ κόρης Πλάτζια Φλώρης.*

[42] Cf. V. CRESCINI, *Il Cantare di Fiorio e Biancifiore,* Bolonia 1889-1899, t. I p. 467, quien advierte ya este punto, lo que lleva a considerar al poeta griego no traductor, sino adaptador.

[43] La aglutinación de elementos y las numerosas adaptaciones de la leyenda de *Imperio y Margarona* hacen prácticamente indisoluble la cuestión sobre sus orígenes. Las diferencias y semejanzas (algunas de las cuales son altamente reveladoras, como pueda ser la estrecha semejanza con las noches 171-237, la leyenda de Qamar-al-zaman de *Las mil y una noches*) entre las versiones son examinadas de manera sucinta pero reveladora en E. KRIARÁS, *op. cit.* (1955) pp. 200-209 con una completa visión bibliográfica hasta el momento. De las fuentes también se han ocupado de forma exhaustiva E.-M. JEFFREYS, "*Imberios and Margarona:* the Manuscripts, Sources and Edition of a Byzantine Verse Romance", *REB* 41 (1971) 122-160, reimpreso en E.-M. JEFFREYS, *op. cit.* (1983a), donde acometen una revisión de todas las teorías formuladas hasta el momento. En lo que toca a la versión griega de *Florio y Platzia Flora,* sus fuentes y relación con las otras versiones de la leyenda puede verse en E. KRIARÁS, *op. cit.* (1955) pp. 135-137, G. SPADARO, *Contributo sulle fonti del romanzo greco-medievale Florio e Platziaflora,* Atenas 1966a, y su bibliografía arriba citada en donde se hace mención y examen de todas las hipótesis formuladas hasta el momento; *vid. et.* S. GARUFI, "Sui rapporti tra il *Filocolo* di Giovanni Boccaccio e il romanzo greco-medievale *Florio e Platzia Flora*", *Δίπτυχα Ἑταιρείας Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Μελετῶν* 3 (1982-3 [1984]) 283-304; A. DI BENEDETTO ZIMBONE, "*Φλώριος καὶ Πλατζιαφλώρε* romanzo cretese?", *Σύνδεσμος in onore R. Anastasi* I, Catania 1991, pp. 179-191, y de la misma "Dal *Cantare di Fiorio e Biancifiore* al *Florios e Platziaflore*", en A. PIOLETTI-F. RIZZO NERVO (eds.), *Medioevo romanzo e orientale. Oralità, scrittura, modelli narrativi, Nápoles 1994,* Nápoles 1995, pp. 191-202.

[44] Cf. E. KRIARÁS, *op. cit.* (1955) p. 23.

[45] En opinión de A. STERYELIS, *art. cit.,* p. 418 "κατὰ τὸν 14ον-15ον αἰῶνα αἱ μυθιστορίαι εἶχον περισσότερες παρ' ὅσον πιστεύεται κυκλοφορίαν εἰς τὰς λαϊκὰς τάξεις, αἱ ὁποῖαι ἐν τῷ μεταξὺ εἶχον ἐθισθῆ εἰς τὸν τρόπον ζωῆς τῶν ἱπποτῶν τῆς Δύσεως καὶ τὴν περιπετιώδη καὶ τὴν ἡρωϊκὴν αὐτῶν ἀντίληψιν".

'adopción' por parte del pueblo de estas novelas la constituye *Libistro y Rodamne,* que tanto debe a la poesía popular[46]. Así, el debate en torno al esclarecimiento de la presencia de δημοτικά τραγούδια en *Florio* e *Imperio* se ha visto aún más animado debido a la indudable copia a partir de un modelo occidental. A este hecho habría que sumar el problema que presentan las notables diferencias existentes entre los dos manuscritos que nos transmiten la primera de estas novelas y los cinco - de gran divergencia - que nos transmiten la segunda, lo que nos impide ser categóricos a la hora de reconocer estos elementos populares, si bien nos es interesante para valorar su carácter popular, su forma lingüística, estilo y medios expresivos[47]. Pese a todo ello, ha sido posible encontrar en sus versos ciertas reminiscencias de poesía popular que han hecho más fácil defender la teoría de su carácter oral. Muchos de éstos se han visto sometidos a una controvertida discusión e incluso algunos negados, ya que se ha encontrado para ellos su paralelo bien el *Cantare di Fiorio e Biancifiore*[48] en el caso de *Florio y Platzia Flora,* bien en *Pierre de la Provence et la belle Maguélone* y el resto de las versiones europeas existentes en el caso de *Imperio,* mientras que otros, indudablemente, traen el sello incuestionable de la Δημοτικό Τραγούδι. Basta para ello echar un vistazo a *Florio* 7-8:

Εἰς ἡλικιὰν κυπάρισσος, σελήνη εἰς τὴν ὄψιν,
ὁ κύκλος τοῦ προσώπου της τὸν ἥλιον ἀντηύγει [49]

que responden al ideal de belleza, al igual que los vv. 943-45 de *Florio:*

ἄσπρή 'ν' ὥσπερ τὸν ἥλιον, λαμπρὴ ὡς τὸ φεγγάριν,
κυπαρισσοβεργόλικος, ἄψεγος εἰς τὸν κόσμον [50]

[46] N. Politis, *Δημώδεις παροιμίαι ἐν μεσαιωνικοῖς ποιήμασι,* Atenas 1896, p. 10, encuentra cuatro puntos en los que se reconocen refranes bizantinos y neogriegos; para G. Miliadis, *Καταλόγια εἰς Λίβιστρον καὶ Ροδάμνην,* Atenas 1925, p. 240, algunas καταλόγια y πιττάκια son con toda seguridad residuos de canciones populares, las cuales existieron antes que la obra, y que el autor emplearía o modificaría a su gusto.

[47] H. Schreiner, "Welche der grossen volksgriechischen Dichtungen des Mittelalters weissen keine oder nur geringe Spuren gelehrter Überarbeitungen auf?", *Akten des IX Int. Byz. Kongresses 3, Salónica 1953,* Atenas 1958, pp. 235-238, llama, por ejemplo, la atención sobre el pasaje constituido por los vv. 1003-1006, 1015-1019 en *Florio.*

[48] Se trata, entre otros, de los vv. 1583-85, 1621ss. (ap. crit.), y 1640-41 (ap. crit.), que rechaza G. Spadaro (1966), pp. 39-40.

[49] *Altura de ciprés, faz de luna | el círculo de su rostro rivalizaba con el sol.*

[50] *Bella como el sol, reluciente como la luna, | esbelta como un ciprés, impecable donde las haya.*

y a los vv. 79-80 de *Imperio:*

μακρὺς ἦτον ὡς βεργίν, λιγνὸς ὡς τὸ καλάμιν
ἡ μέση του νὰ ἔλεγες ὡραίον δακτυλίδιν [51]

Con resultado semejante se nos presentan los vv. 265-266 en *Imperio* entre otros:

Πέρδικα χρυσοπλούμιστος, ἦτον ἡ κόρη ἐκείνη·
λιθαρωτή, πανέμνοστη, ὥσπερ τὸ φέγγος ἄσπρη [52]

Observaciones parecidas podemos hacer a los siguientes cuatro vv. 976-9 de *Florio:*

Λάμπει ὡς σελήνη τὴν αὐγήν, ὡς ἥλιος τὴν ἡμέραν,
ὡς ἄστρον τὸ μεσάνυκτον τὸ κάλλος τῆς ὡραίας
Ὡς ἥλιος ἀντηύγαζεν μέσον εἰς τὸ παλάτιν,
ὡς κρύσταλλος ἀντέφεγγεν τῆς κόρης τὸ τραχῆλι [53]

en los que se repite la descripción de características corporales de las *Ἐρωτοπαίγνια:*

Ἐσ΄ εἶσαι τῆς νυκτὸς δροσιὰ καὶ πάχνη τοῦ χειμῶνος
καὶ φέγγος ἀποσπερινὸν καὶ ἥλιος τῆς ἡμέρας,
καὶ τῆς αὐγῆς αὐγερινός, τοῦ παλατιοῦ κανδήλα [54]

[51] *Tan espigada era como una vara, tan esbelta como un junco | diríase que su cintura se asemejaba a un bello anillo.* Este adjetivo, κυπαρισσοβεργόλικος, responde a la poesía popular de los *Ἐρωτοπαίγνια;* cf. A. STERYELIS, *art. cit.*, p. 420, en el que se cita el verso 'κυπαρισσοβεργόλυκη, τρυγόνα μὲ τὸ διῶμαν', de las *Canciones de amor* o *Ἐρωτοπαίγνια* según la edición de D.C. HESSELING-H. PERNOT, *Ἐρωτοπαίγνια,* Atenas-París 1913, p. 52. No falta la equiparación de la amada a un ciprés de las otras novelas paleólogas (cf. *Beltandro* 653) ni tampoco del común de las de época de los comnenos *Rodante y Dosiclis* I 39-60, II 209, VI 291-292; *Drosila y Cariclis* I 142, III 315; *Hismini e Hisminías* III 6, V 10, muestra indiscutible de que el tópico iba más allá de lo literario. Esta última comparación, ἡ μέση... ὡραίον δακτυλίδιν, gozó de tanta fortuna que hoy sigue siendo de uso común en griego bajo la forma μέση δακτυλίδι no sólo en la lengua hablada, sino también en la escrita. Responde a nuestro "talle de avispa". El origen de esta metáfora, de la que se encuentran también ecos en la *Aquileida* N 99, puede encontrarse en Aristófanes, *Plut.* 1036.

[52] *Cual perdiz cubierta de oro era la joven | preciosa, hermosa, blanca como la luna.* También en este caso περδίκι como apelativo cariñoso de la amada y el adjetivo χρυσοπλούμιστος nos evocan un mundo de dichos populares; su frecuencia en otros textos griegos de mayor o menor difusión popular no dejan lugar a dudas; cf. *Calímaco y Crisórroe* 1879, *Beltandro y Crisantza* 816 y con posterioridad *Erotócrito* A 1074, B 190 (*passim*). Véase la explicación de H. KÖSTLIN, "Zu Phlorios und Platzia Phlora", *BZ* 1 (1892) 396 y J. SCHMITT, "Zu Phlorios und Platzia Phlora", *BZ* 2 (1893) 215-216.

[53] *Brilla como la luna al alba, como el sol durante el día, | como estrella a la media noche la belleza de la hermosa joven. | Resplandecía como el sol en palacio.*

[54] *Tú eres rocío de noche, escarcha en invierno, | y luz vespertina y sol por el día, | y lucero del alba, áulica candela;* cf. A. STERYELIS, *art. cit.*, p. 421. Más allá de este hecho, existe

Además de estos llamativos ejemplos que ilustran de manera incuestionable hasta qué punto la imaginación popular inspiró episodios de las novelas bizantinas, cabe añadir otros no menos esclarecedores que demuestran la presencia de la Δημοτικό Τραγούδι en este género afortunado en Bizancio. Expresiones populares del tipo φῶς τῶν ὀφθαλμῶν, ψυχή μου, καρδιά μου, ζωή μου, πνοὴ καὶ ἀνασασμός μου, que pertenecen también a la Canción Popular, se encuentran no sólo en las novelas paleólogas, sino también en el ciclo acrítico. Baste recordar el *Diyenís Acritas* IV 434:

φῶς τῶν ἐμῶν διανοιῶν, φῶς τῶν ἐμῶν ὀμμάτων
τῆς ψυχῆς καὶ σώματος τερπνότης·
ψυχὴν γάρ με ὀνόμαζε, φῶς ὀφθαλμῶν ἐκάλει [55]

cuya presencia en *Imperio* 199-200 no deja lugar a dudas:

φῶς μου, ψυχή μου, ὀμμάτια μου, καρδιά μου, ἀνασασμός μου
ἀπαντοχὴ καὶ ἐλπίδα μου, σύστασις ἐδική μου [56]

También en *Florio* 1177-1178:

υἱέ, τὸ φῶς τῶν ὀφθαλμῶν τῆς ὅλης μου καρδίας,
υἱέ μου, ἀγάπη μου καλή, ἀπαντοχή, υἱέ μου [57]

No son estos los únicos casos en los que la poesía popular está presente. Los siguientes versos que aparecen en *Florio* 1683-85

παραδιαβάζουν, χαίρονται, σφικτοπεριλαμπάνουν.
Ὥσπερ κισσὸς εἰς τὸ δενδρὸν οὕτως περιεπλανῆκαν,

otro más llamativo si cabe; se trata del balanceo entre los dos hemistiquios que se completa con una tercera unidad de significado la cual "ἁπλώνεται σ' ἕναν ὁλόκληρο στίχο, ἀποκαθιστῶντας ἔτσι τὴ μετρικὴ καὶ τὴ νοηματικὴ ἰσορροπία", L. POLITIS, *op. cit.*, p. 115. El ejemplo que presenta es bastante esclarecedor:

φέρνει τ' ἀλάνια ζωντανά, τ' ἀγρίμια μερωμένα
φέρνει κι ἕνα λαφόπουλο στὴ σέλα του δεμένο.

Llevan a los ciervos aún vivos, a las bestias domesticadas, | llevan también a un pequeño cervatillo a su silla atado.

[55] *Luz de mis pensamientos, luz de mis ojos, | consuelo de mi alma y debilidad de mi cuerpo; | llámame, pues, tu alma, llámame luz de mis ojos.*

[56] *Mi luz, mi alma, mis ojos, corazón mío, mi aliento | mi ilusión y esperanza mía, mi vida.*

[57] *Hijo, luz de mis ojos, mi vida, | hijo mío, mi buen amor, mi esperanza, hijo mío.* Otros ejemplos en *Imperio* 136, 503; *Beltandro* 1158, *Calímaco* 2371; *Aquileida* N 931-932, 1270 (*passim*) e incluso leves vestigios en la novela comnena, como puedan ser en *Rodante y Dosiclis* VI 322 de Teodoro Pródromo y la *Drosila y Cariclis* VI 58 de Nicetas Eugeniano.

γλυκοφιλοῦν ἐνήδονα, ἀλλήλως ἀσχολοῦνται [58]

tienen un claro correspondiente en las 'matinades' cretenses que todavía hoy pueden escucharse en Creta:

ὡς περιπλέκεται ὁ κισσὸς ἀπάνω στὸ μουρέλλο
ἔτσι περίπλεξα κι ἐγὼ σ'τσις ἀγκάλες τῶν κωπέλλω [59]

Otro claro ejemplo de Canción Popular que argumenta aún con más firmeza su presencia en *Florio,* son los vv. 636-7

Ὁ Φλώριος ἐκόπτετον ὡς ἦλθεν ἡ ἡμέρα,
ἐπλάτυνεν ὁ ἥλιος, ἔλαμψεν πανταχόθεν [60]

esta vez, sin embargo, desde un punto de vista sintáctico. Contamos aquí, en efecto, con una característica especial de las canciones populares en las que se omite la temporalidad de uno de los hemistiquios del verso, cuando en realidad la conjunción temporal rige a todo el verso. De este modo, en *Florio* el ὡς tiene que hacer también referencia a ὁ Φλώριος ἐκόπτετον, y no sólo a ἦλθεν ἡ ἡμέρα. Naturalmente nos apoyamos en otros sólidos ejemplos de Canción Popular, como es el caso de una Δημοτικό Τραγούδι de Creta, *Οἱ σκλάβοι τῶ Μπαρμπαρέσω* en la que leemos

58 *Disfrutan, se alegran, se unen en estrecho abrazo.* | *Como la hiedra al árbol así se abrazaron,* | *se besan con placentera dulzura, uno a otro se abrazan.*

59 *Como se abraza la hiedra a la morera,* | *así me entregué también yo al abrazo de las muchachas.* M. LIUDAKI, *Λαογραφικὰ Κρήτης. Ματινάδες,* Atenas 1936, p. 61. Las matinades cretenses quedan englobadas en las κυρίως ἄσματα de las canciones populares, por servirnos del término de L. POLITIS, *op. cit.,* p. 104; *vid. et.* R. BEATON, *op. cit.,* (1980) p. 201. Pasajes de idéntica recreación en *Aquileida* N1255, y también en los otros dos períodos de la novela griega; cf. Aquiles Tacio I, 15, 3; I 19, 1; *Drosila y Cariclis* I 324, II 298, VII 230; *Rodante y Dosiclis* IX 479. Conviene recordar que la presencia de este tópico, del que se apropió la tradición popular, está ya presente en la *Hécuba* euripidea 398. No olvidemos, de todas formas, la presencia de expresiones muy similares en otro tipo de producción literaria; por ejemplo, y sin ir más lejos, en un epitalamio puesto bajo la autoría de Nicolás Irénico dedicado a Juan III Ducas Vatatses (1222-1254), donde la joven princesa es comparada al ciprés que la hiedra circunda, símbolo esta última del emperador:

εἰς εὐφυῆ κυπάριττον κιττὸς συναναπτρέχει,
ἡ βασιλὶς κυπάριττος, κιττὸς ὁ βασιλεύς μου.

sobre el vigoroso ciprés se yergue la hiedra; | *la reina es el ciprés, mi rey la hiedra.* Véase A. BRAVO, "Documentos greco-bizantinos conservados en España (I)", *Erytheia* 7 (1986) 72-73, con una nutrida aportación bibliográfica.

60 *Mientras se lamentaba Florio llegó la luz del día.* | *Se hizo de día, el sol lució por doquier.*

Ἥλιε ποὺ βγαίνεις τὸ ταχύ, σ' οὖλον τὸν κόσμον δούδεις
οὖλον τὸν κόσμ' ἀνάτειλε, σ' οὖλη τὴν οἰκουμένη [61]

Es muy característico también por el estilo y sus medios expresivos la anáfora que rara vez excede los dos versos: la yuxtaposición en climax propia de la poesía popular se logra gracias a la repetición constante de una misma idea. Vemos así, por ejemplo, algunos episodios de *Imperio* 43ss. y 765ss.:

εἶχαν καρδιοσπαράγματα καὶ σπλαχνικὰς ὀδύνας·
εἶχαν κρυφὰ πονέματα, εἶχαν κρυφὰ τὰς θλίψεις·
εἶχαν κρυφὰ τοὺς στεναγμούς, εἶχαν κρυφὰ τὰ δάκρυα [62]

Τότ' ἀρχινᾷ ὁ Ἰμπέριος νὰ λέγῃ νὰ ἀφιγᾶται·
νὰ λέγῃ τὰς ὀδύνας του, τὲς παραπόνεσές του·
νὰ λέγῃ τὰς ἀνάγκας του, τὰς θλίψεις, τὰς πικρίας:
νὰ ἀφηγῆται τά 'παθεν... [63]

Basta también recordar la consagrada acumulación de sustantivos y adjetivos[64], la artificiosa y no poco retórica creación incluso de éstos y aquellos[65], la aglutinación de clichés repetidos aisladamente[66]. A nuestro pare-

[61] *Sol que rayas veloz y que al mundo entero iluminas;* | *brilla para todo el mundo, para todo el universo.* Un ejemplo similar lo encontramos en el v. 14 del *'Ανακάλημα τῆς Κωνσταντινόπολης* (ed. E. Kriarás [Salónica 1965]): Οἱ Τοῦρκοι ὅτε ἤρθασιν, ἐπήρασιν τὴν Πόλην, | ἀπώλεσαν τοὺς χριστιανοὺς ἐκεῖ καὶ πανταχόθεν, *cuando llegaron los turcos, cuando tomaron la Ciudad,* | *a los cristianos destruyeron, a los de allí y de otros lugares,* donde ὅτε debemos considerarlo no sólo como conjunción temporal del primer hemistiquio, sino también del segundo, ya que, al decir de Kriarás, *op. cit.*, (1965) p. 40 "τὸ ἀσύνδετο: ἤρθασιν, ἐπήρασιν, καθὼς δὲν πειράζει στὴν κύρια πρόταση, τὸ ἴδιο δὲν πειράζει καὶ ἂν δεχτοῦμε ὅτι ὅλος ὁ στίχος 14 ἀποτελεῖ χρονικὴ πρόταση. Μία τέτοια παράλειψη τοῦ χρονικοῦ συνδέσμου, καθὼς ὑπονοεῖται σὲ ὁμοειδεῖς προτάσεις ποὺ ἀκολουθοῦν, δὲν εἶναι σπάνια στὰ δημοτικὰ τραγούδια". Otro ejemplo que reúne esta característica de Canción Popular en los *'Εκατόλογα τῆς ἀγάπης.*

[62] *Dolor era lo que sentían en su corazón, dolor en sus entrañas;* | *mantenían oculto su dolor, mantenían oculta su aflicción* | *mantenían ocultos sus suspiros, mantenía ocultas sus lágrimas.*

[63] *Empieza entonces Imperio a decir, a relatar* | *a contar sus dolores, sus quejas* | *a contar sus penas, su tristeza, su amargura* | *a narrar por lo que pasó...*

[64] *Imperio* 49-50, 219, 347, 562, 654; cf. con el 'Ανακάλημα τῆς Κωνσταντινοπόλεως 1 (ed. E. Kriarás, Salónica 1965): θρῆνος, κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς καὶ στεναγμὸς καὶ λύπη, *llanto, duelo y dolor, gemidos y pena.*

[65] *Imperio* 35, 406; *Florio* 191-194, 808-810. Véase el clásico de R. Browning, *Medieval and Modern Greek,* Cambridge 1983², pp. 84-85, donde aporta una generosa lista de estos curiosos y a la vez oscuros compuestos sacados de cien versos al azar de algunos de los textos bizantinos en lengua popular.

cer - y con ello, pues, no hacemos sino sumarnos a muchos de los especialistas en la materia - no cabe duda alguna de que los escritores bizantinos de los textos novelescos de *Imperio* y *Florio,* tuvieron a la vista canciones populares que, de acuerdo con la economía de la narración o del poema, intercalaban modificándolas en parte, creando así lo que podríamos llamar, sin ánimo de conceder nuevo cuño a lo que resulta evidente, canciones semipopulares[67]. Estas modificaciones vinieron también determinadas por la erudición del escritor. En su conjunto poético, puede uno percibir que para llegar a su forma final tuvieron que añadirse muchos elementos, ya detalles ya episodios, para después adaptarse al núcleo central del poema[68]. La comunión de estos dos géneros griegos - el uno, la novela, literario y el otro popular y espontáneo, la Δημοτικό Τραγούδι - no tanto en la exactitud de su expresión como en su clima cultural, estético y lingüístico, nos conduce a la conclusión de lo importante que puede llegar a resultar la comparación entre ambos aun cuando no hay sospecha de relación e influencia. Ponemos sin más fin a este trabajo con la rotunda conclusión del que quizá ha sido el mejor conocedor de este aspecto de la novela paleóloga, A. Steryelis, quien afirma que "δύναται ἀφόβως νὰ ὑποστηριχθῆ ὅτι διὰ τὴν ἑλληνικὴν διασκευὴν τοῦ *Φλωρίου καὶ τῆς Πλάτζια Φλώρας*, ὅπως καὶ διὰ τὰς λοιπὰς μυθιστορίας τῆς ἐποχῆς, ἡ δημοτικὴ ποίησις ἀποτελεῖ βασικὸν πυρῆνα ἐμπνεύσεως"[69].

Francisco Javier ORTOLÁ SALAS

Universidad de Cádiz
Facultad de Filosofía y Letras
C/ Bartolomé Llompart s/n
E-11003 Cádiz

66 Cf. *Imperio* 438, 484; *Florio* 766, 1396, 1445, 1630 en los que se sigue el ejemplo de las *Canciones de Amor* o *Ἐρωτοπαίγνια, op. cit.,* p. 74.

67 Esta postura es comprensible si tenemos en cuenta que la "laografía" ha dividido en dos grandes categorías las canciones populares: las canciones propiamente dichas, las "κυρίως ᾄσματα" las cuales "συνοδεύουν ὅλες τὶς ἐκδηλώσεις τοῦ βίου καὶ τῶν κατὰ φύσιν καὶ τῶν προηγμένων στὸν πολιτισμὸ λαῶν" y las "διηγηματικά" o "ἐπύλλια"; cf. S.P. KIRIAKIDIS, *Ἑλληνική λαογραφία,* Atenas 1965, t. I, pp. 48-49.

68 Este hecho queda apoyado por la configuración de estas novelas que están formadas por una serie de episodios recíprocos que constituirían un todo actual y de los que algunos pudieran faltar sin desfigurar su tema central. Incluso esta forma primera es evidente que no quedara como estaba, sino que sufriera la influencia erudita.

69 A. STERYELIS, *art. cit.,* p. 423.

GRIEGOS EN LA EXPEDICIÓN DE MAGALLANES-ELCANO (*ADDENDUM* A *ERYTHEIA* 18 [1997] 111-132)

En el artículo «Griegos en España (siglos XV-XVII)» que publiqué en el número anterior de esta revista (pp. 111-132) me dejé en el tintero el apartado correspondiente a los hombres de mar, que constituyen un nutrido grupo dentro de los helenos que estuvieron al servicio de los reyes de España. A colmar sólo en parte esta laguna viene este *Addendum*, porque estoy convencido de que se le podrían añadir muchos más. De las cinco naos que zarparon de Sanlucar de Barrameda el 10 de agosto de 1519 al mando de Hernando de Magallanes[1] como Capitán Mayor, todas, excepto la "Santiago", llevaban uno o varios tripulantes griegos. La nao "Trinidad", la capitana de la armada[2], tenía por contramaestre a *Francisco Albo*, que figura en los documentos como «Axio[3] (*scil.* 'de Scio' = Quíos), vecino de Rodas». En la nao "San Antonio" iba de marinero *Simón de Asio*, natural también de Quíos, y en la "Concepción" *Mateo de Gorfo* (*scil.* Corfú). En la "Victoria" embarcaron nada menos que cuatro griegos, dos de Rodas, el contramaestre *Miguel de Rodas* y el marinero *Felipe de Rodas*, y dos de Nauplia, llamada a la italiana Nápoles de Romania (Napoli di Romania), *Nicolao de Nápoles* y *Juan Griego*. Se ha de notar que en el año en que se dio a la mar Magallanes para descubrir el acceso por el Occidente a las islas de la Especiería, Rodas estaba todavía en poder de la Orden Hospitalaria de San

[1] La historia de Magallanes y Elcano, así como los principales documentos que permiten reconstruirla, pueden consultarse fácilmente en MARTÍN FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Viajes al Maluco. Primero el de Hernando de Magallanes y Juan Sebastián de Elcano* (Biblioteca de Autores Españoles, nº 76).

[2] Los nombres de todos los miembros de las tripulaciones se encuentran en *op. cit.*, p. 421-427.

[3] La [x] notaba entonces en castellano una fricativa labiopalatal sorda como actualmente en gallego y como en italiano [-sc-] que reproducía la variante combinatoria del griego χι.

Juan de Jerusalén, Quíos en el de Génova, Corfú y Nauplia en el de Venecia. Por tanto es de suponer que todos ellos, además de su lengua natal, hablasen italiano, lo que facilitaba la comunicación. Es más, de atenernos al apellido, cabría pensar que el padre de Francisco Albo era italiano.

La suerte corrida por nuestros marinos, que en parte dependió de la nao en que iban embarcados, fue diversa. *Simón de Asio* fue testigo de cómo a la altura de Cabo Verde surgieron desavenencias entre Magallanes y Juan de Cartagena, el capitán de la "San Antonio", de cuyas resultas fue éste privado del mando y substituido por Álvaro de Mezquita[4]. Contempló después en la bahía de San Julián, al igual que el resto de las tripulaciones, la ejecución y el descuartizamiento por traidores de Gaspar de Quesada y Luis de Mendoza, capitanes respectivamente de la "Concepción" y de la "Victoria", que se habían sublevado, y el abandono (24 de agosto de 1520) en tierra de Juan de Cartagena, juntamente con el capellán de su nao. *Simón de Asio* regresó a España, antes de doblar el Cabo de Hornos, en la "San Antonio"[5], cuya tripulación amotinada contra Álvaro de Mezquita puso proa rumbo a España.

Mateo de Gorfo, después de ser quemada en Bohol por inútil la "Concepción", pasó a la "Victoria", cuyo capitán Francisco Serrano murió con Magallanes (27-IV-1521) en lucha con los indígenas en Mactán, pequeña isla del archipiélago de las Filipinas. Substituido por Gonzalo Gómez de Mendoza y asesinado éste alevosamente en un banquete, el mando de la nao por elección de los tripulantes recayó en el antiguo maestre y después piloto de la "Concepción", Juan Sebastián Elcano[6]. Todavía no había recibido éste la capitanía de la "Victoria", cuando el tal *Mateo de Gorfo* desertó en Borneo en compañía de *Juan Griego*, marinero de la dotación de dicho buque (15-VII-1521)[7]. De lo que pudo sucederles en tierra de moros no se sabe nada.

Francisco Albo, contramaestre de la "Trinidad", al quedar reparándose ésta en Tidore, adonde habían llegado el 6 de noviembre de 1521 las dos naves supérstites de la expedición, pasó como piloto a la "Victoria", cuyo contramaestre *Miguel de Rodas* ocupó el puesto de maestre. No le cupo la misma suerte a *Nicolao de Nápoles de Romania*, que siguió en su puesto de marinero. Tras cargar la nave de clavo, Elcano se dio a la mar el 21 de diciembre de 1521 con 57 hombres, más trece indios. Dobló el Cabo de

[4] Op. cit., p. 392.

[5] La nao "Santiago" naufragó el 22-V-1520 antes de doblar el Cabo de Hornos, salvándose la carga y la tripulación.

[6] En septiembre de 1521, cf. *op. cit.*, p. 452.

[7] *Op. cit.*, p. 450.

Buena Esperanza y llegó a las islas de Cabo Verde el 7 de julio de 1522. Bien recibidos en un principio por el gobernador en la creencia de que venían de América, al enterarse éste de su verdadera procedencia y de la carga que traían, ordenó meter en prisión a los marinos españoles. Elcano pudo escapar con su nao, dejando a trece de los suyos en manos de los portugueses. El 4 de Septiembre de 1522 arribaba a Sanlúcar de Barrameda y el 8 del mismo mes hacía su entrada en Sevilla. Sólo 18 hombres de los 237 que embarcaron con Magallanes retornaban en la "Victoria" con vida. Entre ellos los tres primeros griegos que circunnavegaron el globo terráqueo: un piloto, un maestre y un marinero. El piloto, *Francisco Albo,* dejó un derrotero de toda la navegación, desde el cabo de San Agustín en el Brasil hasta el regreso a España, de la nao "Victoria", que se conserva en el Archivo de Indias y fue publicado por Fernández Navarrete[8]

Luis Gil

Universidad Complutense
Facultad de Filología A 303
Ciudad Universitaria
28040 Madrid

[8] *Op. cit.* pp. 532-556.

EL PELOPONESO EN EL MARCO DE LA POLÍTICA MEDITERRÁNEA DE CARLOS V*

La política del emperador Carlos V (1519-1556) respecto al Oriente sometido por los turcos no ha pasado totalmente desapercibida a la historiografía griega moderna. Incluso se podría señalar que, por lo menos ocasionalmente, fue objeto de investigación en uno de los primeros ejemplos de la historiografía griega moderna: el pequeño pero meritorio –dentro de los límites de la época– estudio de Andreas Mustoxidis sobre la breve ocupación de Corón por las fuerzas imperiales en 1532-1534[1]. No obstante, a pesar de los aproximadamente 150 años transcurridos desde la aparición de este estudio, no ha habido elementos nuevos que hayan enriquecido sustancialmente las informaciones fragmentarias de Mustoxidis, que, señalémoslo, procedían de diversas crónicas italianas del siglo XVI (Giovio, Paruta, Guazzo, Sagredo, etc.) y de un único documento inédito (un privilegio de Carlos V a favor de Teodoro Ayastopolitis, colaborador de las fuerzas imperiales en Corón). A partir de estas mismas fuentes o de otras parecidas (sobre todo Bosio, el historiador de la Orden de Malta), Sazas y otros his-

* Título original: «Ἡ Πελοπόννησος στὸ πλαίσιο τῆς μεσογειακῆς πολιτικῆς τοῦ Καρόλου Ε΄», *Πελοποννησιακά* 15 (1984) 187-225 + 4 lám . Esta traducción, que forma parte del Proyecto de Investigación PB95 - 0138 de la DGCYT, ha sido realizada por José Simón Palmer; no incluye el Apéndice documental (pp. 225-240) ni las 4 lám. de la versión griega original. A fin de facilitar la consulta de la bibliografía griega citada en las notas, después de la transcripción española de los nombres propios griegos el traductor ha incluido entre corchetes, sin transcribir, el nombre griego correspondiente la primera vez que éste aparece; también se incluyen entre corchetes las transcripciones de nombres griegos que hace el autor en las notas. Finalmente, el traductor agradece la ayuda prestada por el prof. Teodoro Mavrópulos.

[1] A. Mustoxidis [Α. Μουστοξυδης] «Ἅλωσις, ὑπεράσπισις καὶ ἐγκατάλειψις τῆς Κορώνης ὑπὸ τῶν δυνάμεων τοῦ αὐτοκράτορος Καρόλου Ε΄», *Ἑλληνομνήμων* 1 (1843-1853) 142-159.

toriadores más recientes completaron las informaciones proporcionadas por Mustoxidis, siempre en relación con esta misma campaña[2].

Por otro lado, sobre la repercusión de la política imperial en la población sometida de la península griega se puede obtener información en los conocidos memoriales dirigidos al emperador por algunos hombres de letras y humanistas griegos de la diáspora: Arsenio Apostolis, Juan Acciajuolis y sobre todo Juan Láscaris, autor de textos –con y sin su firma– y de memoriales destinados al emperador[3]. Sin embargo, el interés por la filología que caracteriza estos textos ensombrece la importancia política de los mismos y, lo que es más grave, si bien contienen referencias generales a la buena disposición de los habitantes del Oriente griego a colaborar activamente con las fuerzas del emperador en una empresa antiturca a gran escala, dichas referencias no pueden ser consideradas como testimonios fidedignos de una adhesión consciente del elemento griego de determinadas regiones (como el Peloponeso) a la política imperial. Se trata, no cabe duda, de testimonios útiles, pero no dan idea ni del carácter ni del alcance del problema.

La historiografía europea occidental no ha descuidado el estudio de la política del emperador Carlos V respecto a los otomanos[4], pero sólo se ha ocupado marginalmente y con irritante superficialidad de la importancia que tuvo dicha política para los pueblos del Oriente sometido por los turcos. Además, la investigación se ha decantado más bien hacia los choques armados entre habsburgos y turcos en Hungría, más graves para Europa central, y hacia la vinculación de los ataques musulmanes en el Mediterráneo central y occidental con la rivalidad hispano-francesa o la actividad de

[2] C. N. SAZAS [Κ. Ν. ΣΑΘΑΣ], *Τουρκοκρατουμένη Ἑλλὰς (1453-1821)*, Atenas 1869, pp. 102-110; cf. A. E. VACALÓPULOS [Α. Ε. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ], *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, t. 3, Salónica 1968, pp. 135-138 (concordancia de fuentes paralelas y breve bibliografía).

[3] Cf. la bibliografía correspondiente en M. Y. MANUSACAS [Μ. Ι. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ], *Ἐκκλήσεις (1453-1535) τῶν Ἑλλήνων λογίων τῆς Ἑλλάδος*, Salónica 1965, pp. 23-27 y 39-41. Cf. también G. Z. SORAS [Γ. Θ. ΖΩΡΑΣ], *Ἰωάννου Ἀξαγιώλου Διήγησις συνοπτικὴ Καρόλου τοῦ Ε΄ (κατὰ τὸν Βατικανὸν ἑλληνικὸν κώδικα 1624)*, Atenas 1964, pp. 16 ss., y JOHN WHITTAKER, "Janus Lascaris at the Court of the Emperor Charles V", *Θησαυρίσματα* 14 (1977) 76-109 y *Θησαυρίσματα* 17 (1980) 323-328. Cf. ROLF BINNER, "Griechische Emigration und Türkenkrieg. Anmerkung zu einer Denkschrift von Janus Laskaris aus dem Jahre 1531", *Südostforschungen* 30 (1971) 37-50.

[4] Para la bibliografía más antigua, cf. B. SÁNCHEZ ALONSO, *Fuentes de la historia española e hispanoamericana*, t. 2, Madrid 1952, pp. 159-165. De los estudios más recientes señalaré sólo la contribución de HUGO HANTSCH, "Le problème de la lutte contre l'invasion turque dans l'idée politique générale de Charles Quint", en *Charles Quint et son temps*, París 1959 [reed. 1972], pp. 51-60.

los protestantes en Alemania[5]. Los historiadores españoles e italianos se han interesado más, ciertamente, por la política mediterránea del emperador, pero han orientado sus investigaciones sobre todo hacia los problemas de la presencia española en las costas del norte de África y en las posesiones españolas de Italia meridional[6].

De modo que para el historiador de la Europa sudoriental[7] y especialmente del mundo griego del siglo XVI siguen siendo *desiderata* básicos todavía las siguientes cuestiones: 1ª. ¿Cuáles fueron las tendencias imperantes entre los consejeros del emperador Carlos V y los diseñadores de su política mediterránea respecto al Oriente sometido por los turcos? 2ª. ¿Qué factores influyeron en la creación de esas tendencias que decidieron finalmente la política imperial que se siguió? 3ª. ¿Cuáles fueron las regiones griegas que se vincularon, voluntariamente o no, a los objetivos de Carlos V y qué reacciones hubo entre la población cristiana? 4ª. ¿Qué consecuencias

[5] Cf. esta visión de la política europea oriental de Carlos V en el siguiente libro, interesante por el uso de fuentes checas: BOHDAN CHUDOBA, *Spain and the Empire, 1519-1643,* Chicago 1952, pp. 61-67, 70-78. Para un análisis de las repercusiones de la rivalidad turco-habsburga en la expansión del protestantismo en Alemania, cf. STEPHEN A. FISCHER-GALATI, *Ottoman Imperialism and German Protestantism, 1521-1555,* Harvard 1959 (reed. Nueva York 1972), pp. 41-45 ss. Estas tendencias de la política imperial están analizadas sistemáticamente en el estudio biográfico ya clásico de: K. BRANDI, *Kaiser Karl V,* 2 t., Munich 1939-1941 (he usado la edición norteamericana: *The Emperor Charles V,* Nueva York 1939, pp. 306 ss., *passim*).

[6] E. G. ONTIVEROS Y HERRERA, *La política norteafricana de Carlos I,* Madrid 1950 (cf. sobre todo pp. 14 ss., 35 ss.). De carácter general son los estudios de JOSÉ M. DOUSSINAGUE, *La política exterior de España en el siglo XVI,* Madrid 1949, pp. 199-232 (sin citas) y del MARQUÉS DE MULHACÉN (CARLOS IBÁÑEZ DE IBERO), *Carlos V y su política mediterránea,* Madrid 1962 (pp. 101 ss.). Cabe considerar como excepciones a estas visiones globales: el librito de E. PACHECO Y DE LEYVA, *El peligro turco en tiempos de Carlos I,* Madrid 1919, y –a propósito de la formación de una ideología antiturca (de cruzada)– los capítulos correspondientes de las obras de JUAN SÁNCHEZ MONTES, *Franceses, protestantes, turcos. Los españoles ante la política internacional de Carlos V,* Pamplona 1951, pp. 84-93, 104-108, y de MANUEL FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Política mundial de Carlos V y Felipe II,* Madrid 1960, pp. 76-86, 99-103. La investigación italiana se ha interesado más por los esfuerzos defensivos de Carlos V en las costas italianas y norteafricanas (CARLO CAPASSO, "Barbarossa e Carlo V", *Rivista Storica Italiana,* 4ª serie, 2 (1932) 169-209, 304-348) o por la vinculación existente entre sus tentativas antiturcas y la política de la Santa Sede contra los otomanos (MASSIMO PETROCCHI, *La politica della Santa Sede di fronte all' invasione ottomana [1444-1718],* Nápoles 1955, pp. 56-68).

[7] Para la política de Carlos V respecto a los territorios del Danubio, cf. ALEXANDRU CIORÂNESCU, "Petro Rares si politica orientalâ a lui Carol V", *Academia Româna. Memoriile Sectiei Istorice* [Ser. 3ª] 16 (Bucarest 1935/36) 241-257 (donde se utilizan documentos inéditos de Simancas). En general, a propósito de la política española en aquellos territorios durante la primera mitad del siglo XVI, cf. la introducción del documentado estudio de A. Randa sobre la política de Felipe II al respecto: ALEXANDER RANDA, *Pro Republica Christiana. Die Walachei im "langen" Türkenkrieg der katholischen Universalmächte (1593-1606),* Munich 1964, pp. 13-56.

tuvo dicha vinculación en el problema de la península griega y sobre todo en la suerte de la población sometida?

Dado que no es posible abordar en este estudio todas estas cuestiones de forma analítica, me limitaré aquí al Peloponeso y a los peloponesios al señalar las fuentes donde podemos buscar las respuestas a estas preguntas. Intentaré al mismo tiempo dar las coordenadas del problema que se aborda, para lo que unas veces me referiré a sucesos concretos (conocidos o completamente desconocidos) y otras profundizaré en el carácter de la política mediterránea oriental del emperador en los documentos de sus oficiales o en los suyos propios. Por lo que se refiere a estos documentos, tendré en consideración no sólo los relacionados con la preparación y realización de empresas militares muy definidas en el tiempo y el espacio (por ejemplo, la ocupación de Corón durante el dramático bienio de 1532-1534), sino también y sobre todo los que se refieren a los objetivos perseguidos por la política imperial a largo plazo (cuando los haya) y a medio plazo (los más frecuentes) en el Peloponeso y, en general, en el Oriente griego sometido por los turcos.

* * *

La gestación de la política de Carlos V respecto a los turcos dependió de muchos factores: ya desde el comienzo de su reinado en España (1516), el emperador se enfrentó al peligro de las incursiones de los piratas y corsarios argelinos en las costas del este de la península ibérica, en las Baleares y, una década después, en la Italia meridional[8]. Pero el peligro procedente del norte de África, aparte de los problemas que ocasionó al comercio y en general al tráfico marítimo del Mediterráneo, se vinculó pronto con cuestiones de seguridad interna de España: concretamente, con la "quinta columna" musulmana, que habitaba en una región tan delicada como Valencia. No es casual el hecho de que cuando comenzaran las incursiones sistemáticas de los argelinos en las costas de Valencia, estallara también la rebelión de los moriscos de la Sierra de Espadón (1526)[9]. La reducción de Argelia a la condición de protectorado del sultán (1533) y la coincidencia entre los objetivos militares de los norteafricanos y la política otomana en el Mediterráneo –que condujo finalmente (1533) a la unifica-

[8] Cf. la bibliografía correspondiente en FLORENTINO PÉREZ-EMBID y FRANCISCO MORALES PADRÓN, *Bibliografía española de historia marítima (1932-1962)*, Sevilla 1970, pp. 80-83.

[9] Para este problema, cf. A. C. HESS, "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain", *American Historical Review* 74 (1969) 1-25; T. HALPERIN DONGHI, "Les morisques du royaume de Valence au XVI siècle", *Annales. Économies, Societés, Civilisations* 11 (1956) 154-182.

ción efectiva de las dos flotas bajo el mando de Khaïr-ed Din (Barbarroja)– obligaron al emperador a considerar a turcos y argelinos como un problema único para la seguridad de sus posesiones mediterráneas. Además de esto, la extensión de las conquistas otomanas hasta el nordeste del imperio –sobre todo, tras la derrota de los cristianos en Mohács (1526) y la llegada de las vanguardias turcas hasta las afueras de Viena (1529)– convirtió la cuestión turca en uno de los tres problemas vitales del emperador Carlos después de la cuestión francesa y del protestantismo, siendo a menudo (como, por ejemplo, tras la paz hispanofrancesa de Niza en 1538) un problema de prioridad inmediata[10].

En las valoraciones del emperador también desempeñó un papel importante la tradición antimusulmana que había caracterizado la política de los gobernantes españoles, ya desde la época de Fernando e Isabel. Así, la identificación esencial de los moros con los turcos (que se daba también a menudo en el pueblo llano)[11] renovó la idea de la Reconquista, que unas veces –las más– se relacionaba con la guerra que se libraba en las costas norteafricanas y otras –como en el caso del Peloponeso– con las conquistas en el Mediterráneo oriental. La distancia no siempre parecía un obstáculo insuperable a quienes dirigían la política de Reconquista, transformada ahora por ellos en una política de Conquista no sólo en las tierras de ultramar, sino también en el ámbito más familiar del Mediterráneo[12]. Estas concepciones, además, estaban en sintonía con la "idea imperial", componente básico del pensamiento político de Carlos V[13]. Y cuanto más irrealizable se mostraba esta idea en Occidente, tanto más posible de aplicar parecía en Oriente.

Por otra parte, la importancia del factor turco para la seguridad del imperio y para la posición del mismo en el sistema de correlaciones de fuerzas en Europa se hizo más evidente desde 1535/1536, en virtud del acercamiento franco-turco. Este acontecimiento hizo que el emperador Carlos se volcara en la búsqueda de fuerzas niveladoras, principalmente fuera del reducido ámbito de Europa occidental[14]. Otro factor que surgió de aquel

10 No se ha superado todavía, tampoco en esta cuestión, la biografía ya clásica del emperador Carlos de ROGER BIGELOW MERRIMAN, *Carlos V el emperador y el imperio español en el viejo y nuevo mundo,* Madrid 1960 (3ª ed.), pp. 195 ss.

11 ALBERT MAS, *Les turcs dans la litterature espagnole du Siècle d´Or,* t. 1, París 1967, pp. 19, 28-29, 179-283 y *passim.*

12 SÁNCHEZ MONTES, *Franceses, protestantes, turcos,* pp. 84-85.

13 RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, "Formación del fundamental pensamiento político de Carlos V", en *Charles Quint et son temps,* pp. 1-4.

14 Sobre los intentos del emperador Carlos para llegar a un acuerdo con el shah de Persia contra Solimán, cf. bibliografía en MERRIMAN, *Ob. cit.,* 203-204, nn. 27-31.

acercamiento diplomático fue la necesidad de mantener lejos del influjo francés los pequeños estados italianos, sobre todo Venecia. Como veremos más adelante, fue exactamente este objetivo de la política imperial, arrancar a Venecia del abrazo diplomático francés (tras haber librado los franceses a los venecianos de la destructiva guerra turco-veneciana de 1538-1540), el que dio a los "lugartenientes" de Carlos V en Italia la oportunidad de planear una intervención poco ortodoxa en el Peloponeso en vísperas de la firma del tratado de paz de 1540[15].

No hay duda de que las intervenciones ocasionales de las fuerzas imperiales en la península griega respondían sobre todo a necesidades a corto plazo: se perseguía la creación de frentes de distracción ante los ataques de Solimán en el Danubio y, en concreto, la distensión de la presión turca sobre Viena, que se acusó sobre todo durante la campaña militar de 1532, cuando los ejércitos otomanos llegaron hasta Güns. La relación entre las intervenciones del ejército imperial en la península griega y estas necesidades a corto plazo es tan antigua como los propios hechos[16]. Sin embargo, las empresas militares de Andrea Doria en Mesenia y en Acaya tenían también como objetivo la interrupción de la comunicación marítima entre Constantinopla y Argel (con independencia del resultado) e incluso, eventualmente, la apertura de negociaciones para recuperar plazas españolas del norte de África a cambio de territorios del Peloponeso[17]. No obstante, aparte de estos objetivos militares, Carlos V y sus consejeros perseguían también posesiones algo más duraderas en el Mediterráneo oriental, ya fuera bajo la forma de presidios, tradicionales en la táctica militar española (siguiendo el precedente de los Reyes Católicos en las costas norteafricanas)[18], ya fuera bajo la forma de cabezas de puente de mayor extensión. Buena muestra de estas aspiraciones son las confidencias del propio emperador al embajador veneciano Nícolo Tièpolo, tanto en el año crítico (para Viena, pero también

[15] Cf. la argumentación del virrey de Sicilia Ferrante Gonzaga en A.G.S.-E 1188, nº 57 y A.G.S.-E 1114, nº 31 [= Documentos VI y VII del Apéndice de la versión original de este artículo].

[16] Algunas reflexiones en este sentido se encuentran ya en la crónica de ALONSO DE SANTA CRUZ, *Crónica del emperador Carlos V,* Madrid 1922, t. 3, p. 142 ss. Cf. MERRIMAN, *Ob. cit.*, p. 802.

[17] Sobre la mediación de la Santa Sede y de los representantes de Venecia en Constantinopla para la firma de un tratado de paz entre Carlos y Solimán a cambio de Corón, cf. resumen de los documentos correspondientes en el Archivo General de Simancas - Sección de Estado (en adelante: A.G.S.-E.), leg. 1017, nº 9 y 15; cf. S. ROMANIN, *Storia documentata di Venezia,* t. 4, Venecia 1974 (reimpr.), p. 11 y C. FERNÁNDEZ DURO, *Armada Española,* t. 1, Madrid 1895 (reed. 1972), pp. 165-166.

[18] Sobre esta institución, cf. FERNAND BRAUDEL, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II,* t. 2, Londres 1973, pp. 854-864.

para el Peloponeso) de 1532 como en el más favorable (para la paz europea y la unidad de los cristianos contra los otomanos) de 1537. En ambas ocasiones el emperador Carlos mencionó su deseo de dirigir contra Solimán un ejército cristiano aliado que zarparía del Peloponeso con el objetivo de realizar un ataque directo contra los Dardanelos y la propia Constantinopla[19]. Se refirió especialmente a determinados planes bélicos –bastante vagos, es cierto– que habían discurrido él mismo y Andrea Doria, y que más o menos preveían lo siguiente: el primer año (quizás ya en 1537) las fuerzas cristianas (que contarían con unos 10.000 hombres) intentarían dar un golpe de fuerza a la flota otomana en el mar Jónico. En el caso de que ésta no saliera a su encuentro, la armada cristiana avanzaría (en 1538) hasta ocupar alguna plaza fuerte en el Peloponeso (Doria proponía Patras y quizás algún puerto más en el golfo de Corinto); desde aquella plaza zarparía el emperador en primavera de 1539 a la cabeza de unas tropas de refuerzo (que procederían de una nueva "Liga" antiturca y contaría con 70.000 hombres y 200 naves), cuyo objetivo sería el estrecho del Helesponto y Constantinopla. Cabe destacar que esta vez el emperador Carlos veía en aquella ocasión la necesidad de una cabeza de puente en el Peloponeso que fuera permanente y no temporal, como Corón[20]. Pero para este ataque a gran escala el monarca habsburgo no contaba seriamente con la colaboración de la población sometida: no por desconfiar de sus deseos de ayudar al ejército imperial sino –como en el caso de los húngaros en el Danubio– por creer que las poderosas fuerzas otomanas que la vigilaban impedirían su insurrección[21].

Las ideas del emperador sobre la forma en que se debía hacer frente a los otomanos las encontramos incorporadas también en el plan de acción de la "Santa Liga", que firmaron finalmente en Roma los embajadores plenipotenciarios del emperador Carlos, del rey de Austria Fernando I, del papa Pablo III y de Venecia (8 de febrero de 1538). De acuerdo con dicho plan, la alianza cristiana entraría en acción en el mar Jónico (con el objetivo de recuperar las posesiones venecianas de las costas dalmacias y albanesas y del Peloponeso) y no pondría fin a sus empresas militares sino tras la conquista de Constantinopla. Además, en un *memorandum* especial añadido al final del texto del tratado ("Instrumentum partitionis locorum"), se distinguía

19 Los informes de Tiépolo fueron publicados en la colección de EUGENIO ALBÈRI, *Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato*, serie 1ª, t. 1, Florencia 1839, pp. 71, 39; t. 2, 1840, pp. 85, 91, 96-97, 110-111.

20 "...si vada a prendere qualche buon luogo su la Morea, i *ivi fermare il piede,* e di là molestare tutto il resto fino a primavera" (ALBÈRI, *Ob. cit.*, t. 2, pp. 110-111).

21 Estos puntos de vista constan en la extensísima acta de las decisiones tomadas por el consejo imperial el 29 de noviembre de 1538 en Toledo: A.G.S.-E 1113, nº 62.

a grandes rasgos qué territorios del estado otomano pasarían a estar bajo la dominación de los venecianos y qué territorios bajo la autoridad imperial: los primeros gobernarían cuantas tierras hubieran pertenecido alguna vez a su jurisdicción (juntamente con Corón) y Carlos V recibiría Constantinopla y cuantos territorios del Oriente griego se atribuían entonces al desaparecido imperio bizantino (que debían de coincidir más bien con los del estado del emperador franco después de la *Partitio Romaniae* de 1204). De cualquier forma, en octubre de 1538, en una reunión del Consejo imperial sobre la aplicación de las condiciones de la alianza, se habló de emprender operaciones militares en Calcis, Tesalónica, Calípolis y los Dardanelos, y sobre cómo tratar a la población cristiana de estas regiones[22].

En la práctica todos estos planes fueron dejados de lado de forma ostentosa. Tanto en la batalla naval de Prévesa (27 de setiembre de 1538), de discutible importancia, como durante el asedio, la toma y la ocupación final de la fortaleza de Castelnuovo o Herceg Novi en Dalmacia (octubre de 1538 - 6 de agosto de 1539), los aliados –y especialmente Doria– mostraron una prudencia demasiado grande para ser compatible con aquellos planes de largo alcance. Esta actitud no se explica sólo por los cálculos estratégicos del anciano y sensato almirante genovés, que veía la imposibilidad de crear un frente directo contra las fuerzas militares otomanas; tenía también causas puramente políticas: la desconfianza mutua entre los hombres del emperador y los venecianos[23]. Los primeros se veían arrastrados a una guerra destructiva que en el fondo no les reportaba ningún beneficio, al ser objetivo de la Liga la conquista de unas tierras que, según el tratado del 8

22 Para estas negociaciones, cf. S. ROMANIN, *Storia,* pp. 22-23; cf. A.G.S.-E 1113, nº 83 (carta de A. Doria al virrey de Nápoles con fecha de 20 de octubre de 1538, donde se habla también de un desembarco en Dirraquio).

23 Para estos acontecimientos, cf. en general Y. C. JASIOTIS [Γ. Κ. ΧΑΣΙΩΤΗΣ], «Οἱ Ἕλληνες, τὸ πρόβλημα τῆς ἀνεξαρτησίας καὶ τὰ πολεμικὰ γεγονότα στὸν ἑλληνικὸ χῶρο», en *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους,* t. 10, Atenas 1974, pp. 294-297, 301-302. Más en concreto, sobre la organización de la operación militar de Castelnuovo –en la que colaboraron con los españoles, sufriendo graves pérdidas, griegos y albaneses, en su mayoría peloponesios– cf. F. DE LAIGLESIA, "Cómo se defendían los españoles en el siglo XVI", en *Estudios históricos, 1515-1555,* Madrid 1908, pp. 135-162, 509-598. La discutida importancia de la batalla naval de Prévesa se pone de manifiesto en las interpretaciones contrapuestas de los primeros estudiosos de este suceso a propósito de la actitud de los aliados: para las posiciones italianas, cf. CAMILLO MANFRONI, *Storia della marina italiana,* t. 3, Roma 1897, pp. 331-345, y P. PASCHINI, "La flotta papale alla Prevesa (1538)", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* (enero-abril 1951) 52-74; el punto de vista español es analizado por FERNÁNDEZ DURO, *Armada española,* t. 1, pp. 236-246. Semejanzas respecto a la táctica seguida por G. A. Doria en esta batalla en: ALDO STELLA, "Gian Andrea Doria e la 'Santa Lega' prima della battaglia di Lepanto", *Rivista di Storia della Chiesa* 19. 2 (1965) 378-402.

de febrero de 1538, debían ser restituidas a Venecia. Esta desconfianza quedó patente cuando ambos aliados discutieron por la soberanía de Castelnuovo, hasta que finalmente perdieron dicha plaza. Ante la dura realidad de los hechos, que la fuerza incontestable de los otomanos puso tristemente de manifiesto en Prévesa, los planes de Carlos V para Constantinopla parecían irrealizables. Los venecianos, por su parte, si bien esperaban aprovechar a corto plazo las fuerzas navales del emperador para responder cuanto antes a los ataques otomanos en el mar Jónico y en el Peloponeso, veían al mismo tiempo en los planes imperiales de realizar conquistas en la península griega la peligrosa coartada de una gran potencia para invadir una zona en la que ellos habían ejercido tradicionalmente una gran influencia. Así, a las causas internas italianas que torpedeaban la colaboración habsburgo-veneciana había que añadir ahora otras nuevas, vinculadas al problema de la soberanía política de los territorios griegos.

Todo esto explica también, hasta cierto punto, el carácter contradictorio de la política de Carlos V respecto a los otomanos: para defender sus posesiones se veía obligado a elegir entre medidas a corto plazo y realistas o empresas militares ambiciosas y duraderas que no le garantizaban ni éxito ni ganancias territoriales. Por este motivo vacilaba entre la idea de "cruzada" y la de repliegues para la protección de sus posesiones europeas (o, como mucho, de los presidios norteafricanos)[24]. A este dilema venía a sumarse un nuevo factor, tan decisivo –si no más– como los cálculos estratégicos: los costes económicos. El emperador debía maniobrar entre la buena disposición de algunos agentes económicos de su país para invertir parte de sus ingresos procedentes de los Países Bajos y de Castilla en expediciones mediterráneas –aunque éstas resultaran costosas y económicamente improductivas, al menos a corto plazo– y las reclamaciones inapelables de sus prestamistas. Los banqueros genoveses, por ejemplo, que a veces veían en Andrea Doria al representante de sus intereses políticos, y sobre todo los capitalistas castellanos, a quienes preocupaba la hemorragia monetaria provocada por las improductivas expediciones navales del Mediterráneo y, especialmente, por la participación española en la defensa de tierras austríacas –algo inútil para la propia seguridad de las penínsulas itálica e ibérica–, se declararon totalmente contrarios a la idea de mantener aquellos frentes lejanos, rechazando toda iniciativa de cruzada[25].

[24] Las contradicciones de la política imperial las subraya también MANUEL FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Política mundial...*, pp. 60 ss.

[25] Esta cuestión es abordada (aunque con cierta premura) por RAMÓN CARANDE, *Carlos V y sus banqueros*, t. 3, Madrid 1967, pp. 96-97, 113-15 ss. *passim*, y (de una manera más sistemática en lo referente a la expedición al Peloponeso) por JOSÉ MARÍA DEL MORAL, *El virrey de*

Sin embargo, en las vacilaciones del emperador desempeñaban también cierto papel algunos consejeros militares que, como los intelectuales de la época[26], afrontaban con menos prudencia la idea de una expedición de conquista al Peloponeso –aparentemente, el objetivo más factible–, al Epiro, a Albania o incluso a Constantinopla. Se trataba sobre todo de representantes de la monarquía española en Italia que, al vivir de cerca los ataques de los otomanos y de sus aliados norteafricanos, buscaban una solución más radical, con acciones de fuerza, al problema de seguridad de las posesiones españolas de Italia meridional. Con este tipo de medidas no sólo esperaban obtener beneficios estratégicos, como por ejemplo: eliminar la presión musulmana sobre las costas de Sicilia y de Apulia, proteger las posiciones imperiales en los frentes del Danubio y de Hungría o incluso conjurar la amenaza de una alianza enemiga (de turcos, norteafricanos, franceses) en el Mediterráneo; también confiaban en realizar conquistas territoriales espectaculares que, en su opinión, aparte de reforzar el prestigio del emperador, maltrecho por las aventuras europeas, proporcionarían a las arcas imperiales nuevas fuentes de ingresos. Así, conservamos recomendaciones a Carlos V favorables a la organización de expediciones militares contra el Peloponeso y el Epiro noroccidental en cartas de personajes como: Hernando de Alarcón, fiel oficial del emperador en Apulia; los dos virreyes de Nápoles, el cardenal Pompeo Colonna (1530-1533) y Don Pedro de Toledo, marqués de Villafranca (1532-1553); el virrey de Sicilia, Ferrante Gonzaga (1535-1545); el gobernador militar de Milán (1536-1546), Alfonso de Ávalos, marqués de Vasto; los embajadores españoles en Venecia, Lope de Soria y Diego Hurtado de Mendoza (y el colaborador de ambos, G. Capello); finalmente, y destacando por su entusiasmo, Giovanni Battista Lomellino, marqués de Atripalda, gobernador de las provincias orientales de Apulia y organizador de la red balcánica de espionaje al servicio del emperador[27].

Nápoles don Pedro de Toledo y la guerra contra el Turco, Madrid 1966, pp. 127-28. Para los gastos de la expedición de Doria a Corón, cf. A.G.S.-E 1367, nº 7 y 212 (de 1534).

[26] La actitud de los intelectuales de la España de Carlos V ante el problema turco, caracterizada por sus llamamientos entusiastas al emperador para que éste emprenda cruzadas a Grecia, Constantinopla y Tierra Santa puede verse en textos de J. Ginés de Sepúlveda, de Alfonso de Valdés, etc. (SÁNCHEZ MONTES, *Ibidem,* pp. 96-105).

[27] Los puntos de vista de estos oficiales de Carlos V están expuestos en su correspondencia con el emperador, conservada con bastantes lagunas en el A.G.S.-E, legs. 1006-1033, 1114, 1188, 1309, 1311-1316 (entre 1530 y 1544). Cf. las referencias a las posiciones de Alarcón, Villafranca y Atripalda en el documentado estudio de MORAL, *Ibidem,* pp. 91 n. 42; 100-101; 138 nn. 9, 10; 140 n. 33; 212 n. 146. Para el papel desempeñado por Atripalda, cf. Y. C. JASIOTIS [Y. K. HASSIOTIS], "La comunità greca di Nàpoli e i moti insurrezionali nella penísola balcanica meridionale durante la seconda metà del XVI sècolo", *Balkan Studies* 10 (1969) 283-284.

La correspondencia de los mencionados representantes de Carlos V en Italia no es interesante sólo por las opiniones de éstos respecto a la política que el emperador debía seguir en el Mediterráneo oriental: proporciona también abundante información sobre las reacciones de la población cristiana de la península balcánica. En efecto, si aquellos aconsejaban la organización de expediciones militares a la península griega era porque se basaban en informaciones de los territorios sometidos por los turcos, a las que tenían acceso de forma directa o indirecta, a través de agentes conocidos o anónimos (sobre todo, albaneses y griegos)[28]. Esta correspondencia pone de manifiesto, en resumidas cuentas, que los sucesivos rumores sobre la llegada inminente de una expedición de Carlos V contra los otomanos (en 1532, 1535 y 1538) siempre tuvieron un eco favorable no sólo en el sur de Mesenia, sino también en otras regiones del Peloponeso, produciéndose además reacciones semejantes en otras provincias del imperio otomano –lo que indica, ciertamente, que el clima de agitación del Oriente griego no tenía un carácter limitado, local–. Hay informaciones cruzadas, por ejemplo, que revelan la existencia de al menos dos levantamientos en nombre del emperador: uno en la región de Skodra y de Podgoritsa (en 1531-1539), en el que estuvo implicado el intelectual serbio Bozidar Buković, conocido en las fuentes como Dionisio della Vechia[29], y otro –de mayor extensión geográfica y más duradero– en la Chimarra (desde la primavera de 1531 hasta 1538)[30]. Otros movimientos revolucionarios filoimperiales,

[28] Una lista de los informadores griegos durante el trienio de 1531-1533 en JASIOTIS [HASSIOTIS], "La comunità greca...", 282-83 n. 10; cf. MORAL, *Ob. cit.*, p. 68 ss. *passim*. A la organización de la red de informadores (griegos en su mayoría) que los españoles tenían en Italia me refiero también en mi estudio: "Venezia e i domini veneziani tramite di informazioni sui Turchi per gli Spagnoli nel sec. XVI", en *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVII)*, t. 1, Florencia 1977, pp. 117-136.

[29] Sobre este tema hay abundantes fuentes en el A.G.S.-E. 1010, nº 40-44 (1531), E 1011 nº 156, 174 (1532), E 1015, nº 134 (1533), E 1016, nº 55 (1533), E 1027, nº 20 (1537), E 1311, nº 35, 180, E 1312, nº 121, 161/162 (1539), E 1313, nº 29 ss., 112 (1537), E 1315 nº 35, 81, 82 (1537), E libro 65, f. 20r (1539) y *Guerra y Marina*, leg. 6, nº 157 (1535). A la actividad editorial de Buković, y no a su implicación en movimientos revolucionarios se refiere el estudio de JORJO TADIĆ, "Testamenti Bozitara Bukovica, Srpskog stampara XVI veka", *Sbornik Filozofskog Fakulteta*, Belgrado 1968, pp. 337-360. Sobre la misión de Buković ("Dionisio della Vieja") en Constantinopla en junio de 1536 y otras iniciativas en nombre del emperador, cf. AL. CIORÂNESCU, *Documente provitoare la istoria romanilor din arhivele din Simancas*, Bucarest 1940, p. 15 ss. Cf. IDEM, "Petru Rares...", p. 249.

[30] El material correspondiente a esta importante tentativa antiturca se conserva sobre todo en la correspondencia de Villafranca y de Atripalda en el A.G.S.-E 1006-1028 (1531-1538).

pero de importancia limitada, se dieron en Rodas (1534)[31], en Tesalónica y en la propia Constantinopla (1535)[32].

* * *

Las informaciones sobre el alcance de la reacción de los peloponesios no son siempre claras ni seguras. Fuentes algo posteriores subrayarán la cautela de sus habitantes ante las acciones militares de los hombres del emperador, atribuyéndola a dos razones: a la falta de garantías por parte de los representantes de Carlos V de que se respetaría la autonomía de la Iglesia ortodoxa, y a las órdenes expresas del Patriarcado ecuménico a los metropolitas del sur de la península griega de evitar la colaboración con las potencias católicas –actitud que el patriarca esperaba también de su grey[33]–. Sin duda estas razones influyeron en la población del Peloponeso, pero a juzgar por las fuentes de la época no parece que el comportamiento de los hombres de Doria ofendiera la sensibilidad religiosa de los ortodoxos. Es significativo que en las celebraciones que siguieron a la toma de Corón no se discriminó en absoluto a los griegos: el clero ortodoxo encabezó tanto la entrada triunfal de Andrea Doria en la ciudad (21 de setiembre de 1532) como las ceremonias litúrgicas posteriores, tras la tranformación de la mezquita musulmana más grande del lugar en templo cristiano[34]. Además, en el brillante relato que escribió Martín García Cereceda sobre los sucesos de Corón y su región entre el mes de agosto de 1533 y el 1 de abril de 1534, este escritor, testigo ocular de los he-

[31] A.G.S.-E 1017, nº 9 y 15: resumen de las cartas de Villafranca al emperador Carlos (Nápoles, 16 de enero de 1534), donde se menciona el plan propuesto por un rodio a Atripalda para la ocupación por sorpresa de Rodas por parte de los caballeros de Malta con la colaboración de las fuerzas del emperador. El rodio en cuestión (que declaró ser "maestro de fabricas de Rhodas" y que tenía la intención de proponer su plan al gran maestre, al papa y a los españoles "en nombre de toda la ysla") proporcionó información a Atripalda sobre el número de soldados que se encontraban en la isla y le dio instrucciones sobre la manera en que debía llevarse a cabo su plan.

[32] Cf. en A.G.S.-E 1311, nº 197 (Mesina, octubre 1535), informaciones sobre el testimonio del tesalonicense Ángel Paleólogo [Ἄγγελος Παλαιόλογος], al que enviaron al emperador con un plan antiturco el metropolita y algunos notables de Tesalónica así como el propio Patriarca ecuménico.

[33] Eso aseguró al menos Gregorio Malaxós [Γρηγόριος Μαλαξός] en 1570 en su memorial al Consejo de los Diez veneciano (ed. VLADIMIR LAMANSKY, *Secrets d'état de Venise,* San Petersburgo 1884, p. 085; cf. Y.C. JASIOTIS, *Οἱ Ἕλληνες στὶς παραμονὲς τῆς ναυμαχίας τῆς Ναυπάκτου (1568-1571),* Salónica 1970, pp. 126-27.

[34] Cf. A.G.S.-E 1309, nº 208 [=Doc. I del Apéndice de la versión griega original de este artículo]. Cf. JAIME SALVÁ, *La Orden de Malta y las acciones navales españolas y berberiscas en los siglos XVI y XVII,* Madrid 1944, p. 96.

chos y autor de una detallada crónica sobre las campañas de las fuerzas imperiales entre 1521 y 1545, no proporciona el menor indicio de intolerancia religiosa por parte de los hombres de la guarnición española sino que, por el contrario, hace frecuentes referencias a episodios que revelan una colaboración admirable entre los dos elementos de la población, el ortodoxo y el católico[35]. Pero también la actitud mantenida por Benedicto, metropolita de Corón, y por los demás clérigos de su jurisdicción ante la ocupación temporal del sur de Mesenia por el emperador subraya este mismo clima de colaboración: Benedicto animaba continuamente a la población a colaborar con los hombres de Carlos V y reclamaba la extensión de las campañas militares a la totalidad del Peloponeso, convencido de que con la ayuda de nuevas tropas y la colaboración entusiasta de la población la soberanía del emperador se extendería gradualmente por el resto de la península griega hasta Constantinopla[36]; además, cuando se decidió el abandono de Corón por la guarnición española, convenció (al menos, según la tradición) a sus fieles para que acompañaran a los hombres del emperador hasta Italia[37]. Allí, concretamente en Barletta, se estableció Benedicto con otros clérigos del Peloponeso, conservando, pese a las circunstancias adversas, su religión ortodoxa y algunos poderes jurisdiccionales eclesiácticos[38].

Existen más testimonios de manifestaciones favorables al emperador por parte de otros jerarcas ortodoxos fuera del Peloponeso: el metropolita

35 MARTÍN GARCÍA CERECEDA, *Tratado de las campañas y otros acontecimientos de los ejércitos del emperador Carlos V...*, t. 3, Madrid 1876, pp. 364 ss. Sus informaciones (y algunos documentos del A.G.S.) son la fuente de un interesante relato sobre la suerte de la guarnición española en Corón, escrito por F. DE LAIGLESIA,"Un establecimiento español en Morea en 1532", en *Estudios históricos....*, pp. 95-131 y (edicion de documentos) 485-508.

36 Cf. A.G.S.-E 1016, nº 54 [= Doc. III del Apéndice de la versión griega original de este artículo], donde constan también otros datos numéricos que deben ser investigados, como el total de hombres aptos para la guerra que podía ofrecer el Peloponeso al emperador (100.000), el total de ingresos regulares proporcionados cada año a la Puerta por el Peloponeso (500.000 ducados) y el total de cristianos que se encontraban cercados en Corón en primavera de 1533 (10.000, incluyendo a la guarnición española). Para una comparación con la población total del Peloponeso más o menos en la misma época (200.000 habitantes) y en especial con la población de las regiones sudoccidentales del Peloponeso (40-45.000), cf. P. TOPPING, "The Post-Classical Documents", en *The Minnesota Expedition,* ed. W. A. MCDONALD - G. R. RAPP, Minneapolis 1972, p. 70.

37 G.-V. MEOLA, *Delle istorie della chiesa greca in Napoli esistente,* Nápoles 1790, pp. 80-87 (con la arenga de Benedicto poco antes del abandono de Corón). Cf. A. BOZZA, *Il Vulture ovvero brevi notizie di Barile e delle colonie,* Rionero in Vulture 1889, pp. 23-25.

38 VITTORIO PERI, "La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti", *Studia Gratiana* 13 (Bolonia 1967) 182-183, con información de interés sobre la ordenación, por Benedicto, del sacerdote Pedro Calamat (¿de Calamata?), que había llegado de pequeño a Italia huyendo de Corón con su padre, también sacerdote. Cf. BOZZA, *Ob. cit.,* pp. 26 ss.

de Cízico Dionisio[39], el arzobispo de Ocrida (Prócoro)[40], el metropolita de Tesalónica (Macario), quizás incluso el propio metropolita ecuménico (Jeremías I)[41].

En la actitud de los peloponesios influyó negativamente la conducta del ejército imperial. Pese a las severas órdenes de Andrea Doria, hubo hombres del cuerpo expedicionario que causaron estragos no sólo entre musulmanes y hebreos inermes (sobre todo, entre aquellos que se entregaron pacíficamente), sino también entre los ortodoxos[42].

Es cierto que este comportamiento fue seguido de un severo castigo (los máximos culpables pagaron con la horca)[43], pero las medidas del comandante en jefe genovés no dieron resultados definitivos. El mismo Doria recalcaba con irritación en una carta a Carlos V escrita inmediatamente después de la toma de Río, el 18 de octubre de 1532, la mala índole ("cattiva sorte") de sus soldados, dispuestos a pasarse al campamento enemigo ("andar a farsi Turchi") con tal de sacar algún beneficio[44]. La situación, efectivamente, se había hecho explosiva, sobre todo a raíz de la sublevación de unos 40.000 soldados que, tras prohibir Doria el saqueo de las fortalezas de Patras y de Río, abandonaron el campamento cristiano para retirarse a las montañas, amenazando con pasarse al enemigo[45]. Téngase presente que

[39] Al menos, según afirma él mismo en una carta dirigida al rey Felipe II, escrita en Génova el 15 de agosto de 1562 (A.G.S. -E 1477, nº 26).

[40] La implicación del "Arcivescovo di Bulgaria" consta en documentos confidenciales relacionados con la actividad de Dionisio della Vechia, cf. A.G.S. -E 1311, nº 35, E 1312, nº 121 (1535) y E 1315, nº 81 (diciembre de 1537).

[41] Cf. *supra* p. 90, n. 32.

[42] Las fuentes españolas hablan sólo de musulmanes y de hebreos como víctimas de estas acciones violentas. Pero un informe dirigido a las autoridades de Venecia el 26 de octubre de 1532 por Jacobo Siguros [Ἰάκωβος Σίγουρος], natural de la isla de Zante, insiste en que los ejércitos imperiales después de desembarcar en Patras "hanno fatto gran stage et el dano che hanno fato, hanno fatto più a christiani che non (a) altra natione...et hano brusato case assai et ruinato tutte et altre case non e sta perseverate, nisi quella del magnifico messer Alvise Zane" (comerciante veneciano de Patras); cf. la edición sin comentarios de esta carta en FEDÓN C. BUBULIDIS [ΦΑΙΔΩΝ Κ. ΜΠΟΥΜΠΟΥΛΙΔΗΣ], «Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Ζακυνθίας οἰκογενείας Σιγούρου ἐπὶ ἑνετοκρατίας», *Ἐπετ. Μεσαιων. Ἀρχείου* 7 (1957) 102-107. Téngase presente que el propio Siguros trabajaba también como informador de los españoles: A.G.S. -E 1011, nº 192, E 1012, nº 214, 215, E 1016, nº 38, 162 (1532-1533). La furia de los hombres de Doria contra los hebreos en Patras y Corón, respondía al auge del antisemitismo, que en aquella época llegó a su apogeo en Italia meridional : cf. FELIPE RUIZ MARTÍN, "La expulsión de los judíos del Reino de Nápoles", *Hispania* 35 (1950) 179-240.

[43] SALVÁ, *Ob. cit.*, p. 96.

[44] A.G.S. -E 1012, nº 151.

[45] De acuerdo con la solvente información de Siguros (ΜΠΟΥΜΠΟΥΛΙΔΗΣ, *Art. cit.*, 106). Cf. GARCÍA CERECEDA, *Ob. cit.*, pp. 326-327.

una parte del cuerpo expedicionario había comenzado sus tentativas de sublevación en Italia, mucho antes de que la escuadra zarpara a Grecia, y que lo mismo ocurrió después de su regreso a Sicilia. Se trataba de un problema de disciplina más amplio, cuyo origen estaba en los malos salarios y en las condiciones de vida de las fuerzas militares del virrey[46].

Además, en algunos casos la guarnición de Corón se vio obligada a presionar no sólo a los pueblos musulmanes vecinos sino también a los cristianos para asegurarse el aprovisionamiento de víveres. Pero incluso cuando el cerco en torno a la ciudad se hizo asfixiante y comenzó a faltar el dinero además de los alimentos, incluso entonces, la autoridad militar no dejó de indemnizar a los habitantes de los pueblos vecinos que proporcionaban animales y víveres a la guarnición y a los griegos sitiados en Corón. Además, las autoridades expedían frecuentemente certificados a quienes los solicitaban para que las arcas imperiales los recompensaran de una forma más satisfactoria en el futuro por los servicios prestados y los víveres proporcionados. Pero, a pesar de esta táctica la respuesta de la población no fue siempre positiva: el miedo a las represalias turcas y su propia indigencia los disuadían de entrar en tratos de este tipo. Como consecuencia, los hombres del emperador comenzaron a actuar violentamente. García Cereceda testimonia por lo menos un caso de saqueo de un pueblo cristiano reacio a colaborar con la guarnición de Corón (en agosto de 1533)[47]. En general, la tensión imperante en la última fase del asedio de Corón, cuando la guarnición afrontaba ya problemas de subsistencia por la peste (que segó la vida de soldados y civiles) y sobre todo por el hambre, propició actos de rapiña y de violencia contra la población por parte de los españoles y de sus aliados peloponesios[48]. A su vez los otomanos, que habían acampado en Andrusa y en Leondari, respondían con castigos igual de

[46] MORAL, *Ob. cit.*, pp. 31-33, 101, 136.

[47] GARCÍA CERECEDA, *Ob. cit.*, p. 411, donde se dice que con motivo de aquel castigo fue ejecutado también el griego "capitan Lazaro" (el "stradioti" Lázaro Mátesis), que había acusado a los habitantes del desafortunado pueblo de ser más amigos de los turcos que de los cristianos. De todas formas, las facilidades ofrecidas por los españoles en Corón (pago inmediato de las deudas, exoneración de todo impuesto, etc.) a cuantos se arriesgaban a darles provisiones atrajo, según parece, a bastantes oportunistas y comerciantes profesionales del Peloponeso y otras regiones del Mediterráneo oriental –sobre todo, de Creta, desde donde llegaban grandes cantidades de vino (malvasía) (cf. A.G.S.-E 1015, nº 131 [= Doc. II del Apéndice de la versión griega original de este artículo])–; y eso, pese a las reacciones de los venecianos (A.G.S. -E 1310, nº 62).

[48] GARCÍA CERECEDA, *Ob. cit.*, pp. 375, 379, 397 ss., 412 (información sobre sucesivas muertes por la peste de cientos de griegos y españoles: entre octubre de 1533 y finales de marzo de 1534 habían muerto por la peste 410 griegos y 400 españoles). Sobre la terrible hambruna: A.G.S. -E 1015, nº 126, 135, E 1016, nº 6 ss., *passim*.

violentos y sanguinarios, y el precio de toda esta violencia lo pagaban no sólo los que se implicaban voluntariamente en la confrontación, sino también los que se esforzaban por permanecer neutrales[49].

A pesar de todo esto, al comienzo de las operaciones militares de las fuerzas imperiales en el Peloponeso, la reacción de la población fue más bien favorable. Fuentes de la época se refieren a actividades antiturcas de los peloponesios (pero también de la población de Grecia central) inmediatamente después de la aparición de la armada de Doria en las costas del Peloponeso[50]. Incluso la elección de Corón como objetivo prioritario se debió a los insistentes llamamientos de los coroneos, que se dirigieron apresuradamente a Zante con este fin cuando todavía estaba anclada en esta isla la flota cristiana[51]. Sin embargo, la colaboración de los peloponesios con los hombres del emperador empezó a cobrar importancia sólo

[49] Sobre destrucciones de casas, incendios y arrasamiento de árboles frutales y olivos del campo mesenio, así como sobre capturas, degüellos y otras catástrofes perpetradas por los otomanos (pero a veces también por los griegos y los españoles), cf. GARCÍA CERECEDA, *Ob. cit.*, pp. 323, 374, 396, 410; cf. también F. DE LAIGLESIA, *Art. cit.*, p. 500 (en un documento del A.G.S. [=E 1018, nº 45], del 27 de febrero de 1534, se dice que, después de la retirada de las fuerzas imperiales de Andrusa, el "gobernador del Peloponeso" degolló a todos los griegos del pueblo, poniendo sus cabezas sobre las murallas juntamente con las de ochenta soldados y oficiales españoles que habían caído en la desgraciada operación militar del 1 de febrero de 1534). Cf. también *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. 13, Madrid 1848, pp. 509-511.

[50] A.G.S. -E 1011, nº 21/213 (informaciones del corfiota Jorge Vúlgaris [Βούλγαρης], enviadas por Atripalda al virrey Villafranca: Lecce, 2 de octubre de 1532) y A.G.S.-E 1310, nº 71 [= Doc. IV del Apéndice de la versión griega original de este artículo]. Cf. también lo escrito por Teodoro Spandunis pocos años después de estos sucesos en su crónica sobre los sultanes otomanos (ed. C. N. SAZAS [SATHAS], *Documents inédits relatifs a l'histoire de la Grèce au moyen âge*, t. 9, París 1890, pp. 195-196: "tutta la Morea si ribello in modo che non si vedea Turco se non in le fortezze principale". Son parecidas también las noticias del embajador francés en Génova en su informe del 1 de noviembre de 1532 (ed. E. CHARRIÈRE, *Négociations du Levant, ou correspondances, mémoires et actes diplomatiques...*, t. 1, París 1848, pp. 235, 237: "les Grecs d'alentour avoient pris les armes en faveur des chrétiens, en tuant tous les Turcs qu'il pouvoient trouver...").

[51] MEOLA, *Ob. cit.*, p. 55; A. MUSTOXIDIS, «Ἅλωσις...», p. 145. He encontrado los nombres de tres coroneos, Pedro Xantópulos [Πέτρος Ξανθόπουλος], Demetrio Stravoskiadis [Δημήτρης Στραβοσκιάδης] y Arsenio Fracasos [Ἀρσένιος Φρακάσος], que no sólo tomaron la iniciativa de invitar a Doria a intervenir en su patria, sino que además guiaron la escuadra de éste hasta sus costas: están en documentos sin fechar (de 1535/1536) del A.G.S.-E Guerra Antigua, leg. 7, nº 104 y E 1024, nº 13. En cuanto a la elección de Corón, el emperador Carlos no había dado órdenes concretas. Probablemente a Doria lo convencieron las razones estratégicas (la pequeña guarnición de Corón y sus murallas, relativamente fáciles de tomar) y no las políticas (forzar a los venecianos a alinearse con el emperador para que abandonaran así su neutralidad, como sostuvo MANFRONI, *Storia*, p. 297).

después de la toma de Corón. Fue entonces cuando se observó una numerosa llegada de habitantes de diferentes regiones. De éstos, una parte fue alistada inmediatamente en pequeñas 'compañías' de jinetes (de unos 200 hombres) o en grupos de reclutas bajo el mando de militares nativos, mientras que la mayoría quedó a las órdenes de *stradioti* griegos y albaneses, veteranos de las guerras italianas[52]. Da cuenta de lo nutrido de esta concurrencia el hecho de que la ciudad llegara a albergar en el verano de 1533 más de 7000 almas (aparte de la guarnición española, que contaba con 1800 - 2000 hombres)[53]. Esta población procedía no sólo de los pueblos del sur de Mesenia situados en torno a Corón, sino también de otras regiones del Peloponeso, así como de Grecia central o incluso de lugares más lejanos todavía. Lo pone de manifiesto el lugar de procedencia de los fugitivos de Corón: cuando llegaron a Italia en 1533 y 1534, aunque la mayoría de ellos declaró que eran coroneos (para que se los distinguiera fácilmente de los demás refugiados y, lo más interesante, para asegurarse cuanto antes los beneficios económicos especiales otorgados por Carlos V a los naturales de aquella ciudad), muchos, sin embargo, mencionaron como patria suya Modón, Andrusa, Kiparisia, Arájova, Leondari, Mistra, Patras, Corinto, Nauplia, Monemvasía, Mani o incluso Atenas, Constantinopla, Rodas o la lejana Chipre[54].

La colaboración voluntaria con la guarnición de Corón no significaba necesariamente una enérgica actividad antiturca. Cierto que el marqués

[52] Cf. las informaciones del erudito Nicandro Nukios [Νίκανδρος Νούκιος], natural de Corfú y contemporáneo de estos hechos: "la población griega que vivía fuera de las murallas se sometió al emperador, alabando a Andrea por haberlos liberado de la soberanía de los bárbaros"; Doria "alistó en el ejército a los griegos y albaneses de los alrededores que acudieron a él y, tras garantizar suficientemente la seguridad de la ciudad, los condujo contra las ciudades costeras del Peloponeso que estaban en poder de los turcos" (NICANDRE DE CORCYRE, *Voyages,* ed. J.-A. DE FOUCAULT, París 1962, pp. 159-160). Algunos nombres de *stradioti* coroneos se encuentran en un documento de A.G.S. -Guerra Antigua, leg. 6, nº 159 y leg. 7, nº 104. A propósito de los servicios prestados por los veteranos griegos y albaneses de las guerras de Italia y del Peloponeso, cf. J. MARTÍNEZ FERRANDO, *Privilegios otorgados por el emperador Carlos V en el Reino de Nápoles,* Barcelona 1943, pp. XV, 35, 36, 52, 90, 163, 164, 249 y *passim* (sobre los militares italianos y españoles que sirvieron en Corón).

[53] A.G.S. -E 1015, nº 89 (carta del virrey de Nápoles Villafranca a Carlos V, escrita en Nápoles el 27 de agosto de 1533, con propuestas para el aprovisionamiento de víveres de los siete - ocho mil griegos que se encontraban en Corón). Cf. también A.G.S.-E 1015, nº 131 y A.G.S.-E 1016, nº 54 [= Documentos II y III del Apéndice de la versión griega original de este artículo] (donde el número de 10.000 personas incluye también a la guarnición española).

[54] Como consta en los memoriales de los mismos o de sus descendientes, dispersos en la Sección de Estado (Correspondencia de los virreyes de Sicilia y de Nápoles, Guerra Antigua, Servicios Militares, Negocios de "partes", Memoriales de "partes", Secretarías Provinciales, etc.) del A.G.S.

Atripalda y Galcerán Capello afirmarán con exageración en primavera de 1532, inmediatamente después de las primeras noticias sobre los éxitos de Doria, que "toda Morea esta casi rebelada"[55]. Pero estas palabras transmitían esencialmente las noticias de sus informadores griegos y no su propia experiencia. De todas formas, hay que considerar como ciertas las noticias sobre la existencia de actividades revolucionarias, aunque esporádicas, de los peloponesios, pues las fuentes son variadas y en alguna medida se entrecruzan. Así, dos enviados que Mendoza, gobernador militar de Corón, envió a Andrea Doria y a los virreyes de Sicilia y de Nápoles se referían en enero de 1533 a sucesos como los siguientes: la audaz operación militar que a finales de octubre de 1532 llevó a 150 soldados españoles y a 8000 reclutas peloponesios aproximadamente hasta Mistra, plaza que retuvieron durante veinte días; las hazañas de los maniatas, que nada más comenzar los desembarcos de Doria se sublevaron y tomaron el castillo de Vática en Monemvasía, arrastrando a su causa en nombre del emperador a los cuarenta pueblos de Vrajíonas; finalmente, los esfuerzos de los otomanos, tras la llegada de tropas de refuerzo, por evitar a toda costa la expansión de las insurrecciones, ya fuera calmando a la población "con buenas palabras", ya fuera aterrorizándola, empalando a quienes eran acusados de rebeldes[56]. En setiembre del mismo año, los coroneos envían a Carlos V dos representantes suyos, Pedro Cocalas [Κοκκάλας] y Nicolás Falacrós [Φαλακρός], para animarlo a emprender operaciones militares más sistemáticas en el Peloponeso. Los dos coroneos no llegaron a su destino pero enviaron un me-

[55] A.G.S. -E 1011, nº 136 y 212 (cf. p. 17, n.1). En el A.G.S. -E 1309, nº 152 (carta de Capello enviada al secretario del emperador, Francisco de los Cobos, el 25 de noviembre de 1532 desde Venecia), se subrayan las ventajas que ofrece el Peloponeso a cualquier potencia que lo domine (700.000 ducados de oro al año, abundantes cantidades de seda, de cereales, de vino, de uvas, de productos ganaderos, de caballos, etc.), sus grandes posibilidades de defensa contra eventuales ataques extranjeros (que el emperador puede aumentar aún más reforzando las murallas en el estrecho de Corinto) y su situación estratégica con vistas a la ocupación de toda la península griega ("toda la Gretia"). Para otro informe semejante de Capello, cf. A.G.S. -E 1309, nº 263; cf. también nº 46, 131. Sobre los argumentos del metropolita Benedicto, cf. A.G.S.-E 1016, nº 54 [= Doc. III del Apéndice de la versión griega original de este artículo] y *supra,* p. 91, n. 36.

[56] Cf. A.G.S.-E 1015, nº 131 [= Doc. II del Apéndice de la versión griega original de este artículo] (testimonio de Covalisti y Carviati). La cifra aproximada de 8000 reclutas griegos y albaneses que, según se dice, siguieron al destacamento español hasta Mistra es seguramente exagerada (quizás se debe a una interpretación errónea del secretario que registró el testimonio). A las represalias de los otomanos –que provocaron la huida de muchos peloponesios a las montañas, desde donde causaron problemas a las autoridades turcas– se refiere también Jorge de Cefalonia, informador de Atripalda, a quien envió un mensaje escrito desde su patria el 27 de julio de 1533 (A.G.S. -E 1015, nº 136).

morial al emperador desde Corfú; en él se quejaban de que tras desaparecer la flota cristiana de las costas del Peloponeso sus compatriotas griegos, que, dando crédito a los rumores sobre los objetivos militares de Doria, se habían sublevado contra los turcos, habían quedado expuestos tanto en el Peloponeso como en el resto de Grecia a las duras represalias de los otomanos[57]. Además, García Cereceda, de quien, como hemos dicho, tenemos información de primera mano, se refiere expresamente a la sublevación de Vrajíonas (Mani), que quedó completamente liberada, al menos hasta la retirada de la guarnición de Corón[58]. De todas formas, del relato del soldado español, que incluye también sucesos anteriores a su misión en Corón, se desprende que los otomanos, gracias a los refuerzos procedentes de Epiro, Eubea y Grecia central, no perdieron el control del Peloponeso, a excepción de Vrajíonas y un pequeño territorio alrededor de Corón. Cierto que la guarnición de esta ciudad y los griegos que colaboraban con ella hicieron sucesivas incursiones hasta Modón, Navarino, Andrusa y Calamata, pero éstas tenían objetivos efímeros y, naturalmente, sus resultados no eran definitivos: su finalidad era romper provisionalmente el cerco de Corón y conseguir con rapidez alimentos o incluso prisioneros para canjearlos por rehenes cristianos[59].

Carácter provisional tuvieron también los desembarcos que durante el primer año de la expedición de Doria realizó con éxito la flota cristiana en Acaya (toma de Patras el 12-14 de octubre y rendición de la fortaleza al día

57 A.G.S.-E 1310, nº 71 [= Doc. IV del Apéndice de la versión griega original de este artículo].

58 García Cereceda, *Ob. cit.*, p. 386.

59 García Cereceda, *Ob. cit.*, p. 387 (incursión hasta el pueblo de Cócala [Κόκκαλα] el 24 de agosto), 388-389 (10 de setiembre: emboscada de 300 españoles y de 300 griegos en Vunaria [Βουνάρια]), 394 (12 de octubre: llegada de turcos a Corón para un intercambio de prisioneros), 396 (1 de noviembre: incursión a Modón), 398-399 (20 de diciembre de 1533: incursión hasta los alrededores de Navarino). Cf. también Laiglesia, *Art. cit.*, pp. 122-124, 492-505; A.G.S. -E 1015, nº 135 (noticias de Yanis Grecós [Γραικός], enviadas desde Zante el 26 de julio de 1533, sobre una incursión de la guarnición el 20/21 de julio), E 1017, nº 37 (Nápoles, 28 de marzo de 1534: Villafranca informa al emperador sobre la incursión del 16 de febrero hasta Navarino), E 1018, nº 43 (Corón, 2 de febrero de 1534: primer informe sobre el desafortunado ataque a Andrusa), E 1018, nº 48 (Mesenia, 20 de marzo de 1534: breve descripción del ataque a Andrusa y referencia al hambre que azotó al Peloponeso y a Corón). También se refiere a las incursiones de la guarnición Nicandro Nukios [Νικανδρος Νοϋκιος], *Ob. cit.*, ed. Foucault, p. 160 ("los que estaban cercados en Corón saqueaban los alrededores de Mesenia, arrasando el país día a día y atemorizando con sus salidas a todo el Pelonopeso, hasta que llegó un ejército no pequeño de turcos"). Cf. también A.G.S. -EK. 1632, sin nº (2 de febrero de 1534). Para las reacciones de la Puerta –que afectaron también a la isla genovesa de Quíos (A.G.S. - E 1367, nº 13-19)– cf. A.G.S.-E 1015, nº 131 y A.G.S.-E 1016, nº 54 [= Documentos II y III del Apéndice de la versión griega original de este artículo].

siguiente; ocupación, igualmente pacífica, de Río el 17 del mismo mes) y en las costas de enfrente, en Grecia central (ocupación de Andirrio al cabo de un asedio de diez días, entre el 18 y el 27 de octubre de 1532). De modo que sólo tuvo carácter definitivo (si nos basamos en el optimismo de los intérpretes de la política del emperador) la conquista de Corón[60]. De cualquier forma, sobre todas estas operaciones militares se han conservado numerosos testimonios: especialmente, sobre el feliz asedio de Corón (16-21 de setiembre de 1532), sobre la heroica defensa de esta plaza por la guarnición cristiana a raíz del bloqueo turco (desde abril de 1533) y sobre los enfrentamientos navales y terrestres que se produjeron para romper dicho bloqueo (hasta finales de marzo de 1534). Estas fuentes, la mayoría inéditas, consisten en: informes oficiales de militares de alto rango de Carlos V (tanto los que tomaron parte activa en los acontecimientos del Peloponeso como los que habían colaborado en la organización de las operaciones militares o reunían noticias sobre las mismas en Italia); testimonios de informadores y enviados especiales (griegos en general); cartas de diversas personas[61] y, finalmente, crónicas escritas por soldados o cronistas españoles[62]. No es posible, claro está, resumir en este estudio todos estos testimonios; señalaré únicamente que estas fuentes –puede verse un ejemplo en el Apéndice [de la versión griega original de este artículo]– contienen información relativa sobre todo a las fases de los enfrentamientos, a las fuerzas de los enemigos y sus pérdidas, al papel de uno u otro destacamento militar, al comportamiento de los soldados con los prisioneros o con la población inerme, etc. Sin embargo, aparte de estos datos (que a menudo no interesan al investigador griego), estas mismas fuentes se refieren también a las actitudes de la población local y a su participación –activa o pasiva– en los acontecimientos. Especialmente reveladora de la atmósfera imperante en Corón y en la región mesenia circundante es el relato de García Cereceda, que ya hemos mencionado: este soldado español muestra de una

[60] A.G.S. - E 1015, nº 12 (20 de febrero de 1533; carta del virrey de Nápoles, Villafranca, a Carlos V). Cf. MORAL, *Ob. cit.*, pp. 114-115. Andrea Doria propondrá al emperador en una carta escrita en las afueras de Patras el 18 de octubre de 1532, que también fortifique y conserve como base permanente la fortaleza de Río (A.G.S. - E 1012, nº 151).

[61] Se han conservado multitud de escritos de este tipo en el A.G.S. - E 1011, 1012, 1015 (casi un expediente entero), 1016 (principalmente sobre los problemas de la defensa de Corón), 1017, 1018, 1111, 1309, 1311, 1363, 1366, K. 1632, etc.

[62] Menciono sólo a título indicativo: *Comentarios de los hechos del Señor Alarcón,* ed. A. SUÁREZ DE ALARCÓN (Madrid 1665) pp. 410-411; la *Crónica de los Barbarrojas,* de F. LÓPEZ DE GÓMARA (Madrid 1851) p. 427, la *Crónica del Emperador Carlos V,* de ALONSO DE SANTA CRUZ (Madrid, 1922), t. 3, p. 176 ss. y, por supuesto, el *Tratado* de GARCÍA CERECEDA, obra más analítica.

manera muy gráfica el espíritu dominante en las relaciones entre los griegos que se habían concentrado en aquel pequeño dominio cristiano del Peloponeso sudoccidental y la guarnición española: la confraternidad y el entendimiento mutuo; la euforia de unos y otros durante la primera fase de los éxitos cristianos; la creencia común de que Corón significaba el comienzo de una etapa de conquistas más importantes en la península griega por parte de Carlos V; el convencimiento de que todos vivían un momento histórico (al que debían sobrevivir de cualquier manera); incluso el desencanto de peloponesios y españoles durante la última fase del asedio y el abandono de Corón (1 de abril de 1534)[63].

* * *

La retirada de las fuerzas de Carlos V fuera de Mesenia no cerró definitivamente el capítulo de la vinculación del Peloponeso a la política mediterránea del emperador. Durante la década siguiente agentes griegos de los virreyes de Nápoles y de Sicilia intentaron conservar los rescoldos de la insurrección vivida por el Peloponeso después de los acontecimientos de 1532-1534. Los testimonios no son siempre seguros. En general, se habla de

[63] García Cereceda, *Ob. cit.*, pp. 374-421 *passim*. Creo que merece la pena mencionar aquí: sus breves descripciones del campo mesenio, devastado por los ejércitos turcos (374, 378), y Corón y su región (379-385); sus referencias a la situación de los griegos bajo el régimen otomano (levas forzosas de muchachos, islamización, discriminaciones y humillaciones sociales, impuestos salvajes, etc. [385-386, 416-417]; su relato sobre la incursión a Andrusa (402-407) y sobre cómo se intentó al día siguiente (2 de febrero de 1534) desclavar de los postes de las murallas de Andrusa las cabezas de los griegos y españoles matados allí, para enterrarlos apresuradamente en dos iglesias de esta pequeña ciudad (410-411); sus noticias sobre la fuerte reacción de los soldados españoles al conocer la decisión de Carlos V de llevárselos del Peloponeso (arrancándolos de "una tan dulce y justa guerra" para arrojarlos a una guerra injusta entre cristianos en Italia), así como sobre la decepción de los griegos, que veían cómo el emperador abandonaba sus planes de liberar su patria (415-417); cabe destacar también, finalmente, la interesante descripción del encuentro de Cereceda con un griego ilustrado de Atenas, el "filósofo" Lucas Porfido (¿Porfirós [Πορφυρός] ?), que no sólo le informó sobre todo lo que ocurría en el mundo griego y los problemas que afrontaban sus compatriotas a causa de la soberanía otomana, sino que también le mencionó un relato que estaba escribiendo ("en prosa y metro griego") sobre los acontecimientos del Peloponeso en el transcurso de la guerra (416-417). Ignoro si finalmente este ateniense ilustrado, desconocido por completo (por lo menos para mí), cumplió su ambicioso proyecto literario. También es curioso que Juan Acciajuolis Protocomis [Ἰωάννης Ἀτζαγιόλης Πρωτοκόμης] omitiera en su extensa composición poética (1410 versos) sobre Carlos V toda referencia a la expedición de Andrea Doria y a los acontecimientos de Corón –que él había vivido de cerca–, para dedicar en cambio no pocos versos a otras empresas guerreras del almirante genovés en el norte de África (vv. 883-973; ed. Soras, *Ob. cit.*, pp. 97-99).

conspiraciones o de choques armados en Mesenia, Nauplia y sobre todo Vrajíonas (Mani). La mayor parte de las informaciones guardan relación más bien con la confusión provocada por los otomanos en sus esfuerzos por restituir el orden; primero tras la retirada de Doria del Peloponeso noroccidental y a continuación tras el abandono de Corón. Mientras los españoles se preparaban para retirarse de esta plaza, el gobernador del Peloponeso Solimán Bey y el caudillo de la guarnición española Gregorio de Lezcano llegaron al acuerdo de que se garantizaría la seguridad de todos los griegos que hubieran colaborado con las fuerzas imperiales y quisieran permanecer en su patria[64]. Sin embargo, la cruel muerte sufrida por algunos desdichados coroneos que cayeron en manos de los sitiadores al intentar burlar el cerco no constituyó un buen precedente. En realidad, las represalias contra los que se habían distinguido en la lucha contra los turcos comenzaron ya antes de que se perdieran en el horizonte las velas de las naves imperiales. Un testimonio griego se refiere a las medidas tomadas por el gobernador de los otomanos, que llegó justo después del abandono de Corón, "se quedó en Morea... y sometió a un correctivo incluso a los *kleftes* de Morea"[65]. Pocos meses después, en diciembre de 1534, el embajador español en Venecia, Lope de Soria, informaba a Carlos V sobre ejecuciones masivas de maniatas que habían colaborado con la guarnición de Corón y sobre otros crueles castigos, como por ejemplo levas forzosas de muchachos cristianos[66]. A este tipo de sucesos se refería seguramente Teodoro Spandunis (Σπανδούνης) en su crónica, cuando escribía por aquellos años que inmediatamente después de la retirada de los coroneos, "il sanzacco della Morea fece una crudelità, impiccar e morir in diversi modi quelli poveri christiani che si havevano reso"[67].

Las insurrecciones del Peloponeso eran provocadas también por los propios coroneos que se habían trasladado a Italia. Al vivir la atmósfera de guerra de las campañas del emperador en el norte de África (en verano de 1535) y más tarde en el Adriático y el Jónico (1538) –campañas en las que aquellos tomaron parte activa–, procuraban que no decayera el clima de tensión en su patria para forzar una nueva intervención de Carlos V, esta vez más sistemática. Bastantes refugiados del Peloponeso mezclaban a menudo en sus memoriales llamamientos a expediciones militares con peticiones eco-

[64] García Cereceda, *Ob. cit.*, p. 418.

[65] Spir. P. Lambros [Σπυρ. Π. Λαμπρος], *Βραχέα χρονικά*, Atenas 1932, p. 26.

[66] A.G.S. -E 1311, nº 118 y 119 (Venecia, 19 de diciembre de 1534, con la exagerada noticia de que los turcos "an degollado a todos los habitantes y los niños hembiaron a Constantinopla").

[67] Ed. Sazas [Sathas], *Ob. cit.*, p. 196.

nómicas y profesionales que vinculaban casi siempre a la restitución de sus propiedades perdidas y de sus tierras patrias del Peloponeso[68].

Sea como sea, la primera embajada de peloponesios a Carlos V de la que tenemos constancia data del verano de 1535. El 25 de junio llegaron al puerto de Crotona unos veinte notables para entrevistarse con él y "dalle a entender" –según explica una noticia anónima enviada al embajador de España en Génova– "que la Morea está toda en armas contra el Turco, y que han muerto a su governador que dexo [el sultán] en aquella provincia"[69]. Seguramente impulsó esta iniciativa la noticia de la llegada del emperador al sur de Italia (noticia que quizás llevaran al Peloponeso algunos refugiados). Pero los notables del Peloponeso no llegaron a tiempo de entrevistarse con el emperador, porque entretanto había comenzado ya el asedio de La Goleta en Túnez (mediados de junio - finales de julio de 1535)[70]. Otras sublevaciones semejantes a la mencionada llegaron a conocimiento del embajador español en Venecia, Lope de Soria, por la misma época. Sus fuentes de información eran, de nuevo, griegos, eslavos y albaneses. Pero al transmitírselas a Carlos V, el diplomático español aprovechaba la oportunidad para añadir sus propias expectativas optimistas sobre las posibilidades que se abrían de extender las posesiones imperiales hasta Grecia y Constantinopla tras los éxitos obtenidos en Túnez. En sendas cartas escritas en agosto y setiembre de 1535, Soria exhortaba al emperador a proseguir los esfuerzos realizados en La Goleta y, aceptando sin reservas los rumores sobre la existencia de insurrecciones en el Peloponeso, Epiro y Albania, insistía en el anhelo de los griegos de ver realizados los planes antiturcos del emperador, a quien, como escribe el 22 de agosto, esperaban "como los Sanctos Padres en el Limbo"[71].

Tres años más tarde, una vez firmados los acuerdos de la "Santa Liga" e iniciados los preparativos de una nueva expedición imperial al mar Jónico, comenzó a observarse un nuevo crecimiento de la tensión en el Pe-

68 No es posible mencionar aquí estos memoriales. Me limito a citar el primer llamamiento desde el punto de vista cronológico, el de Pablo Sancarolos (Παῦλος Ζαγκαρόλος), de Modón: apenas unos meses después del abandono de Corón, quizás en octubre de 1534, Sancarolos apareció primero en Bolonia y después en Madrid como representante de los "coroneos" para buscar al emperador y convencerlo de que aprovechara la división de las fuerzas otomanas (en los múltiples frentes del norte de África y las fronteras turco-persas) para convertirse en "Señor de Grecia" (resumen de su memorial –enviado a Andrea Doria– en A.G.S. - E 1018, nº 60: Madrid, 1 de diciembre de 1534).

69 A.G.S. - E 1368, nº 80 (sin año)

70 ONTIVEROS, *La política norteafricana ...*, pp. 47-61.

71 A.G.S. - E 1311, nº 34 (22 de agosto de 1535), 62 (resumen de las noticias que le fueron enviadas a Soria desde Grecia, s. a.); cf. E 1311, nº 35, 40, 46, 60, 61, 125, 192, etc.

loponeso[72]. Al parecer, las noticias sobre los acuerdos entre venecianos y habsburgos y los rumores sobre los planes de las autoridades militares en setiembre de 1538 llegaron oportunamente a la península griega. Pero tras la llegada de la flota cristiana a las aguas de Prévesa en el mar Jónico, el Peloponeso no fue blanco de ningún ataque de los aliados. No obstante, en la última fase de la guerra los peloponesios (en concreto, los de Nauplia y Monemvasía) se convirtieron, voluntaria o involuntariamente, en instrumentos de la política del emperador. Algunos griegos (*stradioti* quizás) de Nauplia y de Monemvasía, disgustados por el plan de entrega de sus patrias a los otomanos, incitaron a sus compatriotas a la insurrección, difundiendo a este efecto el rumor de que el emperador discrepaba de la actitud contemporizadora de los venecianos y estaba dispuesto a enviar alimentos, equipamiento e incluso las galeras de Andrea Doria a las dos ciudades, entonces asediadas, a fin de dar un vuelco a la situación. Esta iniciativa no habría prosperado quizás si el virrey de Sicilia, Ferrante Gonzaga, no se hubiera apresurado a sacar partido de ella para provocar mayor confusión no sólo en el Peloponeso sino también y sobre todo en Venecia y en Constantinopla. A mediados de julio Gonzaga envió clandestinamente a Nauplia a bordo de un bergantín al oficial naupliota del ejército español Pedro Séculas [Σέκουλας]. La misión de éste (según indicó Gonzaga en sus informes al emperador y en sus instrucciones al militar griego)[73] era reavivar el fuego encendido por quienes se oponían a la entrega de las dos ciudades a los turcos, prometiendo el envío de equipamiento, víveres y soldados, así como –si lo permitían las circunstancias– la preparación de una insurrección general de los peloponesios en nombre de Carlos V[74].

[72] Al menos así parece, según los "avisos" de los informadores de Atripalda: A.G.S. E 1028-1029 (de 1538).

[73] Copia de estos documentos en el A.G.S. -E 1114, nº 134.

[74] Sobre esta cuestión, que soliviantó no sólo a los representantes de Carlos V en Italia, sino también a los representantes diplomáticos de Francia (cf. los sucesivos informes del embajador francés en Venecia, Guillaume Pellicier, en: *Correspondance politique de Guillaume Pellicier, ambassadeur de France à Venise, 1540-1542,* ed. ALEXANDRE TAUSSERAT - RADEL, París 1899, pp. 49, 51-52, 112, 115, 122, 127, 150-151) se han conservado bastantes documentos en la correspondencia de: el virrey de Sicilia (A.G.S. -E 1114, nº 29, 31, E 1115, nº 44, 134); el gobernador de Milán (A.G.S. -E 1188, nº 56, 57); el embajador del emperador en Venecia, Hurtado de Mendoza (A.G.S. -E 1316, nº 30, 34, 44, 46, 52, 55, 70, 79, 80, 81, 110, 177, 187 y E libro 65, ff. 23r, 37r, 97r, 101r, 108r, 112r, 113r: de estos documentos sólo se cita uno en el estudio biográfico de A. GONZÁLEZ PALENCIA - E. MELE, *Vida y obra de Don Diego Hurtado de Mendoza,* t. 1, Madrid 1941, p. 111; t. 3, 1943, p. 291); el embajador del emperador en Génova, Gómez Suárez de Figueroa (A.G.S. -E 1373, nº 96-98, 99, 190); también se ha conservado documentación sobre este asunto en la correspondencia del Consejo de los Diez de Venecia (*Archivio di Stato di Venezia, Capi del Consiglio dei Dieci* [en adelante = A.S.V. -C.C.X],

Las informaciones sobre el alcance de la participación de los habitantes en este movimiento no son claras: varias fuentes se refieren a una insurrección y a detenciones y ejecuciones de soldados[75]; otras sólo aluden la intensa amargura de los habitantes de Nauplia y de Monemvasía por la política veneciana respecto a sus patrias[76]. Tampoco está clara la información sobre la llegada a Mesina de un representante secreto de los naupliotas en demanda de recursos humanos y alimenticios[77]. El propio Gonzaga habla vagamente de sus propias informaciones acerca de la sublevación de algunos naupliotas, pero no quería darles crédito antes de que terminara la misión de Séculas[78].

Además, al virrey de Sicilia no le interesaba tanto el alcance de la participación de los griegos en esta revuelta como la explotación de sus posi-

Registro V, ff. 40v - 44v). Ejemplos de estas fuentes en: A.S.V. -C.C.X, Registro V, ff. 40v - 41v; A.G.S. -E 1188, nº 57; A.G.S. -E 1114, nº 31; A.G.S. -E 1316, nº 70 [= Documentos V a VIII del Apéndice de la versión griega original de este artículo].

75 A.G.S. -E 1373, nº 96-98 (Génova, 5 de agosto de 1540; informaciones destinadas al embajador español Suárez de Figueroa, enviadas desde Mesina por el "proveedor" de la flota Francisco Duarte, y desde Venecia por Hurtado de Mendoza: los habitantes de Nauplia se negaron a aceptar la entrega de su ciudad a los otomanos, declarando al representante del sultán que había sido enviado allí a este fin que "los Venecianos no tenían poder para darles al Turco y que ellos querian mas presto morir que ser susjetos de Turcos"; después izaron banderas del emperador, mataron a varios soldados de la guarnición veneciana y tomaron al "governador" como rehén). En términos semejantes se anuncia la rebelión de los habitantes de Nauplia y de Monemvasía en una carta de Hurtado de Mendoza al emperador, enviada desde Venecia el 26 de julio de 1540 (A.G.S. -E 1316, nº 30 y 46); cf. también A.G.S. -E 1273, nº 99 (Budua, 26 de junio de 1540).

76 A.G.S. -E 1316, nº 34 y 44 (Venecia, 12 de julio de 1540; Hurtado de Mendoza transmite al emperador las noticias recibidas de Ragusa: "los de Napoles y Malvasia estavan de mala voluntad" y eran contrarios a entregarse a los otomanos). Estas noticias recibían también las autoridades venecianas, que explicaban las declaraciones de los naupliotas y monemvasiotas por su justificado deseo de no caer "in mano de' Turchi" (cf. A.S.V. -C.C.X, Registro V, ff. 40v - 41v [= Doc. V del Apéndice de la versión griega original de este artículo]). Las escasas fuentes griegas que se refieren al asedio de Nauplia no proporcionan pistas sobre este hecho: ni la crónica del metropolita de Monemvasía, Doroteo (cf. por ejemplo M. G. LAMBRINIDIS [Μ. Γ. ΛΑΜΠΡΥΝΙΔΗΣ], *Η Ναυπλία,* Atenas 1950 [2ª ed.], pp. 83-84), ni el relato de viajes de Nicandro Nukios (*Ob. cit.,* ed. FOUCAULT, p. 175, 176-177). A propósito del asedio y la entrega de las dos ciudades, cf. las "crónicas breves" (SPIR. P. LAMBROS, *Βραχέα χρονικά,* pp. 11, 72, 75-76, 84, 86, 91) y la carta del metropolita de Monemvasía, Metrófanes, a los habitantes de esta ciudad poco después de la entrega de la misma (C. N. SAZAS, *Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς*..., pp. 126-127, n. 2 de la p. 125). Sobre las negociaciones turco-venecianas y la entrega de Nauplia y Monemvasía, cf. AL. BOMBACI, "Ancora sul trattato turco-veneto del 2 Ottobre 1540", *Revista degli Studi Orientali* 20 (1942) 373-381.

77 A.G.S. -E 1373, nº 190 (Adam de Centurione a Carlos V: Génova, 28 de julio de 1540, donde también se trata del envío del representante de los naupliotas a Andrea Doria).

78 A.G.S. -E 1115, nº 44 (Gonzaga al emperador: Mesina, 18 de setiembre de 1540).

bles insurrecciones. Por eso tampoco se preocupó de las consecuencias que tendría en último extremo para los propios peloponesios la intervención militar de Andrea Doria. En los informes que envió a los demás representantes del emperador en Italia (al virrey de Nápoles, al gobernador de Milán marqués de Vasto, a los embajadores en Génova y en Venecia, a Doria) y al propio emperador Carlos, el virrey de Sicilia expone una argumentación que ayuda a comprender tanto el carácter de la política del emperador respecto al Peloponeso sometido por los turcos –y, más en general, respecto al elemento cristiano de Oriente–, como la forma en que se vinculaba dicha política a los enfrentamientos diplomáticos de las potencias europeas en la península itálica: la intervención del ejército imperial en Nauplia y en Monemvasía podía reportar muchos beneficios a Carlos V si "se aprovechaba" oportunamente la situación. Por una parte –pensaba Gonzaga– torpedearía la inminente paz turco-veneciana, que no convenía al emperador (ya que ni él mismo se había asegurado todavía un acuerdo equivalente para saldar sus diferencias con Solimán). Esto era de prever porque en la delicada fase de las negociaciones de los venecianos con los turcos una intervención de Doria en el Peloponeso, y justamente en posesiones venecianas, sería considerada necesariamente por Solimán como fruto de un acuerdo en la sombra entre la República de San Marcos y el emperador. La interrupción de las negociaciones de paz obligaría así a los venecianos a permanecer en la "Santa Liga" como aliados forzosos de Carlos V[79]. Pero además también perdería su importancia el papel intermediario de los franceses, que a través de su embajador en Constantinopla, el desertor español Antonio Rincón, ofrecían sus buenos servicios a Venecia para arrancarla de los brazos del emperador y alinearla entre los defensores de la neutralidad –favorable para Francia– en las cuestiones de Milán y, en general, de la península itálica[80]. En resumen, la confusión que provocaría la irrupción de las fuerzas imperiales en estas dos ciudades peloponesias en litigio minaría al mismo tiempo la aproximación turco-veneciana y la franco-veneciana.

Por otra parte, el virrey de Sicilia pensaba que en caso de fracasar esta empresa y venirse abajo todos sus cálculos, siempre podría atribuirse a sí mismo toda la responsabilidad asegurando que el plan se había puesto en

[79] Estas ideas están muy claras en A.G.S. -E 1188, nº 57 y A.G.S. -E 1114, nº 31 [=Documentos VI y VII del Apéndice de la versión griega original de este artículo].

[80] La atmósfera de esta batalla diplomática, librada sobre todo en Venecia, se trasluce en la correspondencia del embajador de Carlos V en esta ciudad; su misión en la "Dominante" consistía en mantener a la Republica junto al emperador en la alianza antiturca: cf. GONZÁLEZ PALENCIA-MELE, *Ob. cit.*, t. 1, pp. 99-111, 113-114, y t. 3, *passim*.

marcha por iniciativa suya y a espaldas del monarca[81]. Ahora bien, en caso de éxito, incluso aunque no se lograran los beneficios diplomáticos esperados, Carlos V obtendría dos plazas muy importantes en la península griega que podría explotar adecuadamente, ya fuera negociando a su costa con los que hasta entonces habían sido sus dueños, los venecianos, ya fuera conservándolas en su poder –la mejor solución para Gonzaga– con la razonable excusa de que, como monarca cristiano que era, se veía obligado a salvar estas plazas de una entrega no deseada a los "infieles"[82].

De esta manera, los argumentos del virrey de Sicilia ponen de manifiesto el lugar reservado al elemento griego en la política mediterránea oriental del emperador: un lugar marginal al servicio exclusivo de los planes a corto plazo de Carlos V. Era éste un papel que, como es sabido, reservó a los griegos no sólo esta potencia europea (con Felipe II y Felipe III, los sucesores de Carlos V, durante el siguiente medio siglo), sino también las otras potencias occidentales que intervendrían ocasionalmente en el problema político del Mediterráneo oriental[83].

Finalmente, el limitado alcance que tuvo el ambicioso proyecto de Gonzaga previno a la población del Peloponeso de emprender aventuras

81 Cf. A.G.S. -E 1188, nº 57 [= Doc. VI del Apéndice de la versión griega original de este artículo]: "siendo fatta [la misión de Séculas] per mano de Suoi [de Carlos V] ministri, senza ordine et participasion de Luj, se ne puo sempre escusar et discaricare sopra di me". Es posible que el emperador no quisiera implicarse realmente en este asunto; en el resumen de un documento que Gonzaga envió a Carlos V el 15 de agosto de 1540 para informarle de los acontecimientos de Nauplia y de la misión encomendada a Séculas, el monarca habsburgo anotó al margen –pero demasiado tarde ya como para que llegara a tiempo a su impaciente virrey–: "y esta scripto que no conviene embarazarse en esto" (A.G.S. -E 1114, nº 31). Por otra parte, Carlos V no dudará en reprobar con especial contundencia la firma de la paz turco-veneciana y la entrega de las dos ciudades del Peloponeso a los otomanos: CHARRIÈRE, *Négociations du Levant..*, t. 1, p. 449. De todas formas, Gonzaga no era un oficial cualquiera del emperador, sino uno de los diseñadores más importantes de su política italiana; cf. las principales líneas de su correspondencia con Carlos V en G. CARPASSO, "Il governo di Don Ferrante Gonzaga in Sicilia dal 1535 al 1543", *Archivio Storico Siciliano* [n. s.] 30 (1905) 405-470; 31 (1906) 1-112, 337-461. Sobre su papel en la organización de Sicilia, cf. H. G. KOENIGSBERGER, *The Practice of Empire. The Government of Sicily under Philip II of Spain,* Ithaca - Nueva York, 1966 [2ª ed.], *passim.*

82 Cf. A.G.S. -E 1114, nº 31 [= Doc. VII del Apéndice de la versión griega original de este artículo].

83 Sobre la política española respecto a los griegos, cf. Y. C. JASIOTIS [I. K. HASSIOTIS], "Spanish Policy towards the Greek Insurrectional Movements of the Early Seventeenth Century", en *Actes du IIe Congrès International des Études du Sud-Est Européen,* t. 3, Atenas 1978, 313-329. La actitud de las potencias europeas en general respecto al problema político griego desde mediados del siglo XV hasta comienzos del XIX está estudiada en mi trabajo: «Οἱ εὐρωπαϊκὲς δυνάμεις καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἑλληνικῆς ἀνεξαρτησίας», publicado en la obra conjunta *Ἑλλάδα: Ἱστορία καὶ Πολιτισμός,* t. 5, Salónica - Atenas 1981, pp. 56-119 (cf. especialmente las pp. 88-107 y la bibliografía en pp. 372-373).

erráticas. Sólo pagaron un alto precio Pedro Séculas y algunos parientes suyos de Nauplia: por mala suerte o quizás a consecuencia de una traición de los venecianos, que estaban informados desde el principio de la iniciativa de Gonzaga y de la misión del militar naupliota[84], los otomanos capturaron a Séculas antes de que llegara a Nauplia e incluso antes de que tuviera tiempo de destruir los documentos inculpatorios que llevaba consigo. Informaciones cruzadas mencionan su detención, su traslado a Constantinopla, su confesión y su decapitación[85].

Por otra parte, Venecia, para anticiparse a los malentendidos que esperaban causar los agentes del emperador con este plan, reaccionó con su acostumbrada velocidad y capacidad de decisión: reforzó sus fuerzas navales del mar Jónico para disuadir a Doria (que navegaba ya desde el norte de África a Mesina) de aproximarse a las costas del Peloponeso; al mismo tiempo, envió urgentemente parte de su flota a Nauplia con órdenes expresas de impedir por todos los medios que cualquier agente o nave del emperador se acercara a la ciudad sitiada; finalmente, el Consejo de los Diez ordenó al cónsul y provisor veneciano en Nauplia, Tommaso Mocenigo (a la sazón en Creta), que hiciera llegar a los naupliotas la promesa de que se les garantizaría la vida y el traslado sin riesgos a una nueva patria[86]. La alerta general afectó también más tarde a las fuerzas navales de

[84] A.G.S. -E 1316, nª 55 (Hurtado de Mendoza al emperador, Venecia, 9 de agosto 1540: los venecianos han recibido información de su agente en Mesina sobre la misión de Séculas a Nauplia). Además, Venecia había comenzado a reaccionar dos meses antes (cf. A.S.V. -C.C.X, Registro V, ff. 40^{v} - 41^{v} [= Doc. V del Apéndice de la versión griega original de este artículo]), es decir, con anterioridad a la iniciativa de Gonzaga, hecho que ciertamente desmiente las afirmaciones de los venecianos de que este asunto era debido a las intrigas de los hombres del emperador; por el contrario, los venecianos intentaban burlar a éstos todavía en el mes de agosto, según se desprende de los informes correspondientes del embajador español (A.G.S. -E 1316, nº 34, 44, 52, 79: 12 de junio, 6 y 9 de agosto de 1540). De cualquier forma, los representantes de Carlos V en Italia se enteraron de los sucesos del Peloponeso al menos un mes más tarde que los venecianos: primero, el gobernador de Milán, Vasto (que informó inmediatamente al emperador y a Gonzaga el 28 de junio: A.G.S. -E 1187 y A.G.S. -E 1188, nº 57 [= Doc. VI de la versión griega original de este artículo]); después, los virreyes de Nápoles, Villafranca, y de Sicilia, Gonzaga (éste último, ya el 8 de julio), casi al mismo tiempo que Hurtado de Mendoza en Venecia (A.G.S. -E 1316, nº 34).

[85] A.G.S. -E 1316, nº 70 [= Doc. VIII del Apéndice de la versión griega original de este artículo]. Informaciones semejantes fueron enviadas por el embajador de Francia en Constantinopla, Rincon, a su homólogo en Venecia, Pellicier: cf. Tausserat-Radel, *Ob. cit.*, pp. 112, 122. A la muerte de Pedro Séculas se referirá más tarde (marzo de 1606) su sobrino Juan (Ἰωάννης) en un memorial donde recuerda los servicios prestados por su familia, que según él había perdido en la ejecución de esta misión secreta a otros dos miembros: su hermano mayor Pedro y un sobrino suyo (A.G.S. -E 1978: decisión del Consejo de Estado del 17 de marzo de 1606).

[86] Estas medidas están descritas en A.S.V. -C.C.X, Registro V, ff. 40^{v} - 41^{v} [= Doc. V de la versión griega original de este artículo]. Cf. también A.S.V.-C.C.X, Reg. V, ff. 42^{r}-42^{v} y –con

Corfú, Citera y Creta (donde estaba amarrada la escuadra principal de la armada veneciana), ya que circularon rumores de que los hombres del emperador intentarían provocar revueltas no sólo en Nauplia y Monemvasía sino también en las islas del oriente griego en poder de los venecianos[87].

Pero también los otomanos se alborotaron ante estos acontecimientos. Queriendo, evidentemente, esclarecer el papel de los venecianos en este asunto, enviaron al Peloponeso en agosto de 1540 a un *chauz* acompañado del hasta entonces rehén veneciano Francesco Suriano, antiguo habitante de Nauplia; ambos debían comprobar la situación real que imperaba en las fortalezas de las dos ciudades[88]. El panorama era muy peligroso para los venecianos y la prolongación de las negociaciones de paz turco-venecianas daba ya la impresión de servir sólo a los intereses del emperador. Es así como la República se vio obligada a firmar precipitadamente en Constantinopla –bajo el doble chantaje del emperador Carlos V y de los otomanos, pero también a consecuencia de la presión asfixiante de los franceses[89], que usaban los mismos métodos– el tratado de entrega de Nauplia y de Monemvasía, y además con unas cláusulas mucho más gravosas para Venecia de lo que ésta había estado dispuesta a aceptar hasta entonces[90].

Con la firma de la paz turco-veneciana (2 de octubre de 1540) y la entrega de Nauplia (21 de noviembre) y de Monemvasía (24 de noviembre de 1540)[91], que se cumplió sosegadamente y sin incidentes, se cerró definitivamente el capítulo de las intervenciones del emperador Carlos en el Peloponeso. Cuando pocos años después (1544) se volvió a proponer una nueva expedición militar a Monemvasía –que, según las informaciones del embajador español en Venecia, Diego Hurtado de Mendoza, disponía sólo de una pequeña guarnición de 20 turcos–, el emperador no mostró, al parecer, ningún interés pese al entusiasmo y los razonamientos optimistas de

sucesivas órdenes al comandante general de la flota, el 2 de junio y el 7 de julio de 1540– ff. 42v-43v, 44r-44v. Las promesas del gobierno veneciano, que finalmente consiguieron apaciguar los ánimos de los disgustados naupliotas y monemvasiotas, fueron cumplidas con ejemplar seriedad, según pone de manifiesto la gran cantidad de decisiones gubernamentales favorables a los refugiados de las dos ciudades peloponesias, sobre todo, los *stradioti;* fueron publicadas por C. N. SAZAS [SATHAS], *Documents...,* t. 8, 1888, pp. 334-459; t. 9, 1890, pp. 1-131.

87 TAUSSERAT-RADEL, *Ob. cit.,* p. 115 (informe de Pellicier, Venecia, 8 de octubre de 1540).

88 TAUSSERAT-RADEL, *Ob. cit.,* pp. 112, 115.

89 Sobre una conspiración francófila en la propia Venecia durante la etapa crítica de las negociaciones turco-venecianas, cf. ROMANIN, *Storia ...,* t. 6, pp. 45-47.

90 ROMANIN, *Storia ...,* t. 6, pp. 48-49; cf. también BOMBACI, *Art. cit.,* y A.G.S. -E 1316, nº 30 ss., *passim.*

91 LAMBROS, *Βραχέα χρονικά,* p. 11; cf. también LAMBRINIDIS, *Ob. cit.,* p. 84. Informaciones diferentes en A.G.S. -E 1317, nº 115 (14 y 19 de noviembre).

Mendoza, que veía posible, otra vez, una insurrección general del Peloponeso. Estaba fresca todavía, además, la frustración producida por el fracaso de una expedición de este tipo contra Argelia (octubre de 1541)[92], en la que, para colmo, habían participado unas fuerzas navales y de infantería poderosísimas. Tampoco parece que la idea de conquistar Monemvasía suscitara el interés del gran maestre de la Orden de San Juan, a quien tenía intención de dirigirse Don Diego[93], a pesar de la conocida disposición de la Orden a asumir este tipo de iniciativas tan audaces[94].

* * *

La vinculación del Peloponeso a la política mediterránea del emperador Carlos V no tuvo, desde luego, por los motivos anteriomente expuestos, resultados importantes en los enfrentamientos del imperio con los otomanos. Sin embargo, los peloponesios, tanto los que habían desempeñado un papel activo en las campañas militares como los que se habían visto obligados a participar en alguna aventura en contra de su voluntad, no dejaron de sufrir las consecuencias de su implicación en dicha política. De estas consecuencias, la más grave –al menos, desde el punto de vista cuantitativo– fue la huida masiva de los habitantes de Corón (y de todos los que habían acudido a esta plaza durante la efímera ocupación del ejército imperial) a Italia y a Sicilia durante los años 1533 y 1534[95]. En el presente estudio no podemos hacer un análisis histórico de aquella expatriación forzosa: la gran cantidad de fuentes conservadas –especialmente, la correspondencia de los virreyes de Sicilia y de Nápoles, es decir, de los principales res-

92 ONTIVEROS Y HERRERA, *La política norteafricana* ..., pp. 86-92.

93 Cf. A.G.S. -E Libro 66, f. 183v [= Doc. IX del Apéndice de la versión griega original de este artículo], el único testimonio sobre este tema. Sobre otra propuesta parecida para Monemvasía, presentada nueve años después (1553) por Lorenzo Duodo a Francisco de Vargas, embajador del emperador Carlos en Venecia, cf. A.G.S. -E 1321, nº 8 y 52.

94 Como, por ejemplo, la ocupación súbita de Modón en verano de 1531, sobre la que tenemos el detallado relato de IACOMO BOSIO, *Dell' istoria della Sacra Religione... di San Giovanni,* t. 3, Roma 1602, pp. 75-108 (usado por SAZAS, *Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς*..., pp. 95-102; VACALÓPULOS, *Ἱστορία*..., t. 3, pp. 132-135; SALVÁ, *La Orden*..., p. 57, etc.).

95 Téngase en cuenta que esta emigración no se produjo en una sola oleada, al finalizar la ocupación imperial de Corón (primavera de 1534), como escribieron los primeros cronistas italianos (y también estudiosos de nuestra época: cf. por ejemplo MUSTOXIDIS, «Ἅλωσις...» 156; SAZAS, *Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς*..., p. 109; VACALÓPULOS, *Ἱστορία*..., t. 3, p. 138, etc.), sino en dos: la primera oleada, la mayor, ocurrió el 19 de agosto de 1533 y la segunda, el 1 de abril de 1534: cf. A.G.S. -E 1015, nº 106 (El virrey menciona al emperador las medidas tomadas para aliviar la primera oleada de refugiados griegos: 2 de noviembre de 1533) y, con más claridad, GARCÍA CERECEDA, *Tratado*..., pp. 379 y 420-421.

ponsables de la acogida y reasentamiento de los refugiados en el sur de Italia– y el carácter contradictorio de las tradiciones llegadas hasta nuestros días en publicaciones antiguas y modernas requieren todavía una investigación sistemática con una revisión pormenorizada de los datos históricos. Por este motivo nos limitaremos aquí a algunas cuestiones básicas, a partir de las cuales podremos valorar, según creo, la trascendencia de este capítulo de la historia de la diáspora griega –un capítulo tan descuidado y sin embargo tan importante, al menos en lo que se refiere a los primeros siglos de la dominación turca–.

No se conoce con exactitud el número de refugiados. Según cálculos de los antiguos historiadores italianos –pero también de los investigadores modernos– la cantidad total de los refugiados de Corón ascendió a ocho mil (y a cinco mil el número de los que se establecieron en Nápoles)[96]. Estos cálculos son, en mi opinión, exagerados. Se deben más bien a la confusión de las fuentes sobre el número de los peloponesios que se concentraron en Corón hasta el verano de 1533 y que, según hemos visto, fueron en realidad unos siete u ocho mil. De la misma manera, no hay duda de que también han conducido al equívoco las tradiciones locales, que definían en general como "coroneos" a los habitantes de muchos pueblos de Calabria, Apulia y Sicilia de habla griega y albanesa, cuando lo cierto es que gran parte de ellos estaban establecidos allí ya desde el siglo XV o bien llegaron más tarde, en las últimas décadas del siglo XVI y durante el siglo XVII[97]. La renovación de estas capas de la población fue frecuente, pero en general prevalecieron las tradiciones que hablaban de un gran número de "coroneos"; éstos se impusieron además desde el punto de vista cultural, beneficiándose de importantes privilegios de la época de Carlos V. Fuentes contemporáneas a los acontecimientos de Corón revelan que, gracias a la ayuda recibida, gran parte de la población de la ciudad sitiada pudo huir a tiempo a las regiones vecinas (a los pueblos montañosos de Mesenia y de Mani), a Zante, a Creta y a otros lugares bajo soberanía veneciana[98]. Tene-

96 MEOLA, *Delle istorie...*, pp. 91-92; cf. también DOMENICO AMBRASI, "In margine all'immigrazione greca nell'Italia meridionale nei secoli XV e XVI. La comunità greca di Napoli e la sua chiesa", *Asprenas* 8 (1961) 162.

97 A propósito de la supervivencia de estas tradiciones hasta hoy, cf. ANTONIO BELLUSCI, "Pellegrinatio di un Arbresh a Corone", *Risveglio-Zgimi* 7.3 (S. Benedetto Ullano 1969) 3-14 [separata].

98 GARCÍA CERECEDA, *Ob. cit.*, pp. 418, 420. Es de esta emigración de donde procedía, según creo, el gran número de coroneos de Zante mencionados por un documento veneciano de 1546 (SAZAS, *Documents...*, t. 6, p. 275), y no de asentamientos precedentes en la isla (VACALÓPULOS, *Ἱστορία...*, t. 3, pp. 84-85; MARANDOS [ΜΑΡΑΝΤΟΣ], *Κορώνη*, p. 55; cf. también los datos numéricos de L. J. ΖΟΪ [Λ. Χ. ΖΩΗ], *Ἱστορία τῆς Ζακύνθου*, Atenas 1955, p. 431).

mos además el número de la primera oleada de refugiados que embarcó en las naves de Andrea Doria en agosto de 1533: unos 2800 según el testimonio de García Cereceda, testigo ocular de este embarcamiento[99]. De la cantidad inicial de 8000 personas, unas 500 debieron de morir por los enfrentamientos armados, el hambre y sobre todo la peste, que, como hemos señalado[100], segaba las vidas de los asediados. Tomando, pues, como base los relatos de la época, los informes de los oficiales españoles, los memoriales de los propios refugiados y también el limitado número de naves que zarparon en la segunda salida, calculo que el número de peloponesios (de Corón, Modón, Patras, etc.) que huyeron de tierras griegas a Italia durante los años 1533-1534 no fue superior a unas 3.500 personas. Exagerado es igualmente el número de 5000 peloponesios que, de acuerdo siempre con la tradición, se establecieron en Nápoles formando el núcleo más importante de la activa comunidad griega local. Las listas de las familias griegas de Nápoles subvencionadas por las autoridades españolas indican que ya hacia la mitad del siglo XVI el número de miembros de la comunidad griega no superaba las 200-500 personas. Este número menguó aún más tras la muerte de los más ancianos: unos cuarenta años después de su huida del Peloponeso, los "coroneos" de Nápoles no pasaban de sesenta[101].

El número de refugiados del Peloponeso comenzó a decrecer ya desde el primer día de su desembarco en suelo italiano: pese a los cuidados de los representantes del emperador –y principalmente del virrey Villafranca– las condiciones de vida de los refugiados eran miserables. Debilitados ya por los contratiempos sufridos en Corón y sometidos nada más llegar a una penosa cuarentena a consecuencia de la peste, se encontraron en medio de un mundo que no tenía ni posibilidades ni, a menudo, deseos de ayudarlos. Muchos murieron por la peste, durante el viaje o poco después de llegar a sus nuevas patrias. Bastantes fueron víctimas del hambre en Apulia. Es reveladora la información del propio Don Pedro sobre la falta de alimentos que sufrió la primera (y mayor) oleada de refugiados peloponesios

[99] García Cereceda, *Ob. cit.*, p. 379. Cf. A.G.S. -E 1015, nº 106 (2000 personas desembarcadas en Brindisi). Por el contrario, no disponemos de números para la segunda oleada; García Cereceda, *Ob. cit.*, p. 418, 420, 421, se refiere a "todos los principales" y "algunos griegos" que embarcaron en no más de diez barcos el 28 y 30 de marzo y el 1 de abril de 1534.

[100] Cf. *supra* p. 93, n. 48. Sobre las muertes de los emigrantes en el transcurso de la navegación y después del desembarco en suelo italiano, cf. Sazas, *Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς...*, p. 109.

[101] Ambrasi, *Art. cit.*, 163. Más cálculos todavía, basados en documentos del A.G.S., en Y. C. Jasiotis [I. K. Hassiotis], "Sull'organizzazione, incorporazione sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli (dal XV alla metà del XIX sec.)", *Ἐπιστημ. Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπ. Θεσσαλονίκης* 20 (1981) 439-440.

tras su desembarco en Brindisi: si en Corón –escribe a Carlos V el 2 de noviembre de 1533– se habían visto obligados a comer las suelas de sus zapatos, ahora comían arena[102]. Incluso el metropolita Benedicto, que había prestado su ayuda de diversas maneras al ejército imperial en el transcurso de las operaciones militares del Peloponeso, necesitaba mendigar para poder sobrevivir. Ésta era la solución a la que recurrían también las mujeres y los niños, sobre todo cuando no tenían nadie en la familia que los protegiera.

Pero también su acomodación resultaba problemática: cierto que el virrey intentó asegurar a todos un techo en un campamento de tiendas y de barracones de madera, pero hubo bastantes que además de quedarse sin techo se vieron obligados a refugiarse en los bosques, ya que la población nativa no los quería en sus pueblos por miedo a contagiarse de sus enfermedades. Por eso aquellas gentes, desesperadas, recurrían a menudo a la rapiña y al bandolerismo para sobrevivir, provocando con su comportamiento mayores problemas todavía, tanto a sí mismos como a sus compatriotas[103]. Para tenerlos ocupados, Don Pedro se sirvió de ellos provisionalmente en las obras de fortificación de Otranto y de Brindisi, destinando a los poquísimos griegos instruidos a determinadas plazas de la administración. Pero su situación mejoró sólo después de la drástica intervención del emperador. Carlos V, gracias a una serie de privilegios especiales (facilidades impositivas, ayudas económicas, distribución de trigo, sueldos regulares, destinos excepcionales en puestos del estado, etc.), creará las condiciones necesarias para la integración progresiva –y menos dolorosa– de los refugiados en sus nuevas patrias[104]. En los primeros 4-5 años desde su

102 A.G.S. -E 1015, nº 106; MORAL, *Ob. cit.*, p. 128.

103 MORAL, *Ob. cit.*, p. 129; MEOLA, *Ob. cit.*, p. 92. Semejante suerte tuvieron también bastantes refugiados griegos de periodos anteriores, según se ve en un documento de 1484, cf. SPIR. P. LAMBROS, «Μετανάστευσις Ἑλλήνων, ἰδίως Πελοποννησίων ἀποίκων εἰς τὸ βασίλειον τῆς Νεαπόλεως», *Νέος Ἑλληνομνήμων* 8 (1911) 389-390. Sobre las rapiñas, pillajes y otros actos de violencia de los *stradioti* griegos y albaneses en Apulia en 1530 escribe Alarcón en unos documentos dirigidos a Carlos V con fecha de 31 de enero y 24 de febrero de 1530 (A.G.S. -E 1455, nº 133/134, 138).

104 Algunos de estos documentos imperiales o las ratificaciones de los mismos se encuentran en el *Archivio di Stato di Napoli,* sección *Partium Summaria,* t. 339, f. 207v-209v, t. 1436, f. 41v-43v ss. *passim,* y en el A.G.S. *-Secretarías Provinciales,* libro 183, f. 90v-114v. Fragmentos de decisiones especiales de las autoridades de Nápoles –caso por caso– se encuentran publicados sin comentarios en LAMBROS, *Art. cit.,* 413-461, y complementariamente en el siguiente artículo del mismo autor, publicado *post mortem* sin comentarios y con muchos errores: *Νέος Ἑλληνομνήμων* 20 (1926) 158-160, 161-163. Cf. también parte de la bibliografía (italiana) en VINCENZO GIURA, "La comunità greca di Napoli (1534-1861)", *Clio. Rivista trimestrale di studi storici* 18 (1982) 528 n. 16.

llegada, los refugiados peloponesios se instalarán permanentemente en pueblos de las regiones de Basilicata (como Maschito y Barile), de Calabria (S. Costantino, S. Demetrio, S. Benedetto Ullano, Macchia, etc.) o de Apulia (S. Petro in Galatina, Mesagne, etc.), en pequeñas ciudades de las mismas provincias (Barletta, Manfredonia, Brindisi, Otranto, Tarento, Policastro y Regio) o en los grandes centros urbanos de Italia meridional y de Sicilia (Nápoles, Mesina, Palermo). Su asentamiento fortalecerá el sustrato greco-albano de la población, formado sobre todo en las últimas décadas del siglo XV, no tanto desde el punto de vista demográfico como desde el punto de vista religioso[105].

Pero el "restablecimiento" de los recién llegados no fue fácil. Los que carecían de techo se veían obligados a menudo a vivir como siervos en baronías extranjeras (aunque a veces pertenecían a compatriotas suyos). Algunos progresaron en el comercio, haciendo buen uso de los privilegios concedidos por el emperador, y muchos fueron alistados en la flota siciliana o en la infantería napolitana. Los que más destacaron fueron los que se integraron en las compañías de caballería ligera (allí los capitanes eran compatriotas suyos: *stradioti* veteranos o bien refugiados de los años 1533-34); sirvieron en las fortalezas de Sicilia, de Calabria y de Apulia o –los menos– de Lombardía y de Flandes. La mayor parte de los que fueron alistados en cuerpos del ejército (marineros, tercios, *stradioti*) sirvieron casi a continuación en las guerras de Italia, así como en las expediciones de Carlos V en el norte de África (Túnez y Argelia) y de Andrea Doria en el Adriático, destacando en el asedio, toma y abandono de Castelnuovo, donde bastantes de ellos perdieron la vida en una repetición dramática de la aventura que habían vivido en Corón[106].

La carrera militar no sólo solucionaba el problema económico de los refugiados, en varios casos posibilitó también un ascenso social relativamente rápido. Ya desde los primeros años de su asentamiento en Italia, los "coroneos" que habían tenido algún puesto importante en su patria o que habían

105 PIETRO POMPILIO RODOTÀ, *Dell' origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia,* libro III, Roma 1763, pp. 54 ss. Cf. S. GASSISI, *Contributo alla storia del rito greco in Italia,* Grottaferrata 1917, p. 35 ss. Sobre los "coroneos" de Palermo, cf. especialmente MATTEO SCIAMBRA, "Clero di rito greco nella comunità greco-albanese di Palermo", *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata* 17 (1963) 98-99, 107-110 y *passim*. Sobre los problemas que causó la unión de las capas grecófona y albanófona de la población de Italia meridional en la conciencia religiosa de ambas, cf. la bibliografía y las fuentes correspondientes en PERI, *Chiesa Romana e "rito" greco: G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596),* Brescia 1975, pp. 15-48.

106 Decenas de nombres de peloponesios que participaron en el asedio de La Goleta y en choques armados en Italia en el A.G.S. (por ejemplo, E 1602, E 1617, E 1698, E 1709, E 1954-1957, E 1902, E 1985, sin nº, *passim*).

destacado en la colaboración con los españoles comenzaron a ambicionar y a ocupar puestos de la jerarquía militar y feudal difícilmente accesibles a los extranjeros: algunos pasaron a engrosar los cuadros de órdenes de caballería tan elitistas como las de Santiago y Calatrava, otros recibieron títulos de nobleza, otros consiguieron alguna baronía o el usufructo de monopolios estatales, otros pensiones honorarias vitalicias o incluso hereditarias, etc[107]. Asimismo, hubo bastantes que lograron adquirir, ya en los primeros veinte años de su vida en Italia, bienes inmuebles por un valor nada despreciable, tanto en el campo como en la propia Nápoles, Mesina o Palermo[108].

Pese a su progresiva integración social, los refugiados e incluso sus descendientes, al menos los de la primera generación, no dejaron de mantener estrechos contactos con sus lejanas patrias. Estos contactos se realizaban de formas variadas: a menudo, miembros de una misma familia que vivía repartida entre la Italia meridional sometida por los españoles y el Peloponeso sometido por los turcos trabajaban juntos –clandestina u abiertamente– en el terreno comercial, en el reclutamiento de marineros y soldados para las guarniciones españolas de Italia, en la organización de redes de espionaje (a cambio de recompensas nada despreciables de los españoles de Sicilia y de Nápoles o de los caballeros de Malta), en la recaudación de dinero para el rescate de compatriotas o el sostenimiento de monasterios griegos, en el traslado de clérigos ortodoxos desde el Oriente griego hasta las comunidades greco-albanesas de Italia meridional, etc. Además, en el contexto de esta colaboración comenzó a renovarse regularmente el elemento peloponesio de la población de Sicilia y de Italia meridional, por la llegada de nuevos compatriotas que, en condiciones semejantes o diferentes a las de sus antepasados, abandonaban –también ellos– el Peloponeso para cruzar a la otra orilla (segunda mitad del siglo XVI y siglo XVII). De esta manera se renovaba también la esperanza del retorno, que para algunos era la solución a los problemas que causaba en la conciencia religiosa y en la promoción social de los ortodoxos el entorno católico, frecuentemente despiadado[109].

107 Cf. Y. C. JASIOTIS, *Σχέσεις Ἑλλήνων καὶ Ἱσπανῶν στὰ χρόνια τῆς τουρκοκρατίας*, Salónica 1969, pp. 27-29.

108 Sobre la actividad económica de los pelonesios de Nápoles, cf. JASIOTIS, "Sull'organizzazione...", pp. 443-445.

109 No es posible dar aquí, ni siquiera a modo de ejemplo, las fuentes correspondientes, conservadas en el A.G.S. (cf. *supra* p. 95, n. 54 y p. 112, n. 106), en el *Archivio di Stato di Napoli* (cf. p. 111, n. 104), y en lo que queda del Antiguo Archivo de la comunidad griega de Nápoles, etc. De este archivo espero publicar por lo menos una parte en otro estudio dedicado a los problemas que afrontaron los refugiados del Peloponeso para asentarse en Italia meridional; cf. también JASIOTIS, "Sull'organizzazione...", pp. 411ss.

Dicha esperanza se pone de manifiesto en la fuentes conservadas sobre la vida y la actividad de los refugiados "coroneos", al menos hasta comienzos del siglo XVII. Corón (y en general "Morea") aparece una y otra vez como punto de referencia constante que no sólo ayuda a justificar reivindicaciones económicas y sociales o –invocando la *Regia Protectio* de Carlos V– las ansias de independencia religiosa: también proporciona argumentos para mostrar a las autoridades españolas locales o al propio Carlos V y sus sucesores la necesidad de llevar a cabo nuevas intervenciones armadas en el Peloponeso[110]. Esta idea estaba en consonancia con el clima constante de miedo y hostilidad a los turcos que imperó hasta por lo menos la segunda década del siglo XVII en la Italia meridional sometida por los españoles. Además, los peloponesios, que eran utilizados a menudo para la vigilancia de las costas de Apulia, Calabria y –en menor medida– Sicilia por los desembarcos repentinos de los otomanos y sus aliados norteafricanos[111], estaban vinculados orgánicamente a los mecanismos de la sociedad militarizada de los dos "reinos". Era natural, por tanto, que sus obligaciones profesionales (militares) hacia su segunda patria fueran de la mano con sus esperanzas de regresar triunfalmente a los hogares de sus antepasados.

De esta manera, perpetuaban una situación que había tenido su origen en unos compromisos ocasionales o, en el mejor de los casos, en unos vínculos efímeros entre el Peloponeso y la política mediterránea de Carlos V. Y dado que la respuesta de los españoles fue a menudo esperanzadora, dicha situación no se quedó en un fenómeno aislado protagonizado por un pequeño grupo de personas inquietas u oportunistas, sino que adquirió una importancia política más general: por una parte, vinculó el problema político de la península griega sometida por los turcos a la política mediterránea de España; por otra, influyó seriamente en la orientación política de la población griega sometida, que durante cerca de un siglo fundamentará casi sin excepción sus actividades antiturcas en una esperanza: la repetición

110 Para casos concretos, cf. JASIOTIS, *Οἱ Ἕλληνες στὶς παραμονὲς τῆς ναυμαχίας...*, pp. 37-48 (Pedro Menayas [Πέτρος Μενάγιας]); 56 n. 2 (Juan Lambudis [Ἰωάννης Λαμπούδης]); 76-85 (Jorge Misóteros [Γεώργιος Μειζότερος]). En general, sobre este fenómeno cf. Y. C. JASIOTIS, «Οἱ εὐρωπαϊκὲς δυνάμεις...», pp. 68, 70-74, 78. También encontramos referencias dispersas al pasado de Corón en memoriales de humanistas como Gregorio Malaxós [Γρηγόριος Μαλαξός] (cf. *supra* p. 90, n. 33) o Antonio Eparco [Ἀντώνιος Ἔπαρχος] (Cf. E. YOTOTÓPULOS - SISILIANÓS [Ε. ΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ - ΣΙΣΙΛΙΑΝΟΣ], *Ἀντώνιος ὁ Ἔπαρχος: Ἕνας Κερκυραῖος οὐμανιστὴς τοῦ ΙΣΤ΄ αἰώνα*, Atenas 1978, pp. 244, 249).

111 Eran reclutados en las unidades de los llamados *cavallari* o *guardiani* (A.G.S. -E 1024, nº 13: ¿del año 1536?). Sobre esta institución, que remonta a la época del rey de Nápoles Federico (1496-1501), cf. GINA ALGRANATI, "I cavallari del Nord e del Sud", *Il Fuidoro* (Nápoles 1956) [en MORAL, *Ob. cit.*, 90 n. 32].

de la aventura de los años 1532 a 1534, aunque esta vez de una forma más sistemática[112].

Yanis JASIOTIS

Departamento de Historia Moderna y Contemporánea
Universidad "Aristóteles"
540 06 Salónica (Grecia)

112 Sobre la importancia que se da a los mismos sucesos por parte española, cf. las valoraciones de LAIGLESIA, "Un establecimiento...", pp. 129-131.

LITERATURA CRETENSE Y TRADICIÓN POPULAR. NECESIDAD DE UNA NUEVA METODOLOGÍA PARA SU ESTUDIO*

1. Interpretación tradicional de la literatura cretense

Cuando se repasa la transmisión y recepción de la literatura neogriega cretense llama poderosamente la atención un hecho en apariencia contradictorio o, por lo menos, curioso: la caracterización de esa literatura como popular opuesta a culta o literaria.[1] Resulta evidente que muchas de las creaciones literarias del renacimiento cretense encontraron, en su momento, simultáneamente buena acogida en círculos selectos y en amplias capas de la población con menor formación cultural. Veamos un ejemplo tan significativo como el de Gueorguios Jortatsis, el autor de la *Erofili*. En el poema *La guerra de Creta* de Marinos Tzane Bunialís, escrito después de la caída de Candía en 1669,[2] la personificación de la ciudad de Retimno se gloría de ser madre del gran poeta Jortatsis. Los editores de la *Erofili*, desde sus primeros editores Kigalas y Gradenigos, hasta Xanzudidis[3] lo des-

* Trabajo realizado dentro del proyecto nº PB-95-0138 de la DGICYT.

1 Las pautas para la revisión del concepto tópico del carácter popular de esta literatura, superando el sentido 'laográfico' que le ha dado la crítica griega tradicional, las ha marcado Margaret Alexíu en diversos trabajos del que destaco «Literature and popular tradition» en el innovador volumen colectivo, editado por David Holton, *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge U.P., 1991, pp.239-274, y cuya línea seguimos aquí.

2 Ed. de A.N. Nenadakis *Μαρίνος Τζάνε Μπουνιαλής: Ο Κρητικός Πόλεμος (1645-1669)*, Atenas, 1979.

3 La edición príncipe en caracteres latinos se debe a Mateo Kigalas (Venecia, 1637 y reimpresa en 1648) se ha perdido; la segunda edición, la de Ambrosio Gradenigos, impresa también en Venecia en 1676 por Glikís es de mayor calidad, cf. G. Veludis *Das griechische Druck- und Verlagshaus 'Glikis' in Venedig (1670-1854)*, Wiesbaden, 1974. La edición de Sazas, de 1878, se basa en el texto de la de Gradenigos y la de Xanzudidis, de 1928, en la de sus predecesores. Por fin la de Stilianós Alexíu y Marza Aposkiti (Atenas, 1988) tiene en cuenta las lecturas del ms. de Birmingham, pero no constituye tampoco un trabajo con excesivo rigor filológico.

criben como «el más culto y noble» y «el jefe de los poetas», mientras que el historiador quiota León Alacio (Leo Allatius) deplora el lenguaje vulgar de *Erofili.* Otro escritor cretense, el historiador Niccolò Papadopoli Comneno[4] reconoce que la popularidad del drama de Jortatsís excedía con mucho a los círculos ilustrados. Estos testimonios, no muy lejanos a la vida del autor, indican que la calidad de sus dramas no era incompatible con su popularidad en amplios ámbitos o con el uso del dialecto cretense como vehículo de expresión literaria.

Algo parecido cabe decir para el *Erotócrito* de Vicenzo Cornaro, según el editor de la *princeps,*[5] casi cincuenta años después de la pérdida de Creta, la obra era muy preciada por los refugiados cretenses en las Islas Jónicas, precisamente por lo natural de su lenguaje, y se la propone como un modelo de estudio para filólogos y eruditos, además de servir διά ψυχαγωγίαν καὶ περιδιάβασιν –para recreo y ocio–. Sin embargo, a partir del XVIII se generaliza una tendencia al desprecio de la literatura cretense por parte de diversas élites debido, precisamente, a lo 'vulgar' de su lenguaje. Únicamente los estudiosos no griegos interesados por los textos cretenses en el siglo XVIII supieron apreciar estas creaciones, como lo demuestra, por ejemplo, la adquisición del manuscrito del *Erotócrito* por Lord Harley en Londres (1725) a un corfiota llamado Nicólaos Rodóstamos. Paralelamente, mientras en la memoria popular seguían vivos muchos textos cretenses, la 'intelligentsia' los ignoraba. Los viajeros ingleses, como E. D. Clarke[6] y W. M. Leake[7] dan cuenta de esa popularidad desde Grecia hasta los círculos griegos en Crimea y aprecian la calidad literaria de esos poemas. No opinan así los intelectuales griegos de la época. Coraís (en una carta de 1805) habla del *Erotócrito* y «demás abortos de la desdichada Grecia», Fotinós, años más tarde (1818) intentó traducir el *Erotócrito* en un pedante metro cazarevusiano.[8] Nerulós condena duramente al *Erotócrito,* la *Bella Pastorcilla* y al *Sacrificio de Abraham,* así como a otros muchos títulos, por estimarlos imitaciones de literatura eslava o italiana con una tediosa verborrea, además de censurar su absoluta carencia de carácter nacional y colorido local.[9] Rangabé y Sanders, en su historia de la Grecia

4 *Historia Gymnasii Patavini,* Venecia 1726, vol 2, p. 306.
5 Andonios VORTOLIS, Venecia 1713.
6 *Travels in various countries of Europe, Asia and Africa,* Londres 1816-1824.
7 *Researches in Greece,* Londres 1814.
8 Cf. M. ALEXÍU *op. cit.* p.241.
9 J. R. NÉROULOS *Cours de littérature grecque moderne,* Ginebra, 1828², p. 153.

moderna[10] son menos rigoristas y señalan la combinación de elementos renacentistas italianos con el «lenguaje del *inculto* pueblo de Creta».

Los motivos para que la minoría griega culta, creadora del *cazarevusianismo* lingüístico e ideológico, rechazara la literatura cretense durante casi todo el siglo XVIII y XIX obedecen fundamentalmente a tres factores que, paradójicamente, son los mismos que contribuyeron a su rehabilitación por parte de los demoticistas: utilización de la lengua vulgar (dialecto cretense en este caso), fidelidad a los modelos italianos y aparente desconocimiento del griego antiguo. Todo esto en un contexto intelectual en el que domina en Grecia un ambiente clasicista poco propicio aún para apreciar los valores de la literatura popular, algo opuesto a lo que apuntaba en el naciente romanticismo europeo occidental. Sólo en el último cuarto del siglo XIX, cuando se entabla la batalla por el demoticismo, en el marco de las tendencias nacionalistas griegas, los mismos argumentos cambian de signo. De manera que lo que antes eran factores negativos se convierten ahora en positivos, como es el caso de la postura del primer editor moderno de textos cretenses, Constandinos Sazas. Sazas valora al *Erotócrito* y a los *dimoticá tragudia* como el espejo fiel en el que se reflejan con pureza la lengua nacional y el genuino corazón de la nación griega y confía en que, cuando se encuentre más desarrollado el sentimiento de nacionalidad, el poema de Cornaros y las canciones populares tendrán una valor análogo al de los poemas homéricos.[11]

A partir de la obra de Sazas podemos hablar de un auténtico proceso de apropiación, por parte de los demoticistas, de la literatura cretense, con la consiguiente tendencia a minimizar los influjos italianos –por lo demás admitidos pero arropados siempre bajo una capa de helenidad–, lo cual lleva a exageraciones en todo aquello que refleja el «verdadero espíritu nacional» de esta obras. La aplicación de semejante óptica no puede por menos de distorsionar la crítica y la búsqueda de fuentes. Psijaris constituye una excepción y, aunque demoticista *enragé,* es autor de un interesante estudio (publicado curiosamente en francés y no en griego) sobre el *Sacrificio de Abraham* [12] donde anticipa usos poéticos de un modelo italiano en los que nadie había antes reparado. La escuela demoticista coincide pues con la veneración romántica por lo *folk* como principio inspirador del arte

[10] A. R. RANGABÉ - D.SANDERS, *Geschichte der neugriechischen Litteratur,* Leipzig, 1884, pp. 7-15.

[11] C. Sazas *Νεοελληνικὴ Φιλολογία,* Atenas, 1869, p. 603.

[12] «Un mystère crétois du XVIe siècle» *Revue de Paris* 15 Abril 1903, 850-864, reed. en *Quelques travaux de linguistique, de philologie et de littérature helléniques,* I París, 1930.

y fuerza los datos para arrebatar a los puristas la relación de la literatura cretense tanto con la tradición literaria griega como con el folklore.[13]

La crítica griega contemporánea, sobre todo en los últimos cincuenta años, volvió a reavivar la oposición popular / literario con una extrapolación conceptual muy parecida a la que tuvo en épocas anteriores. Las connotaciones extraliterarias de la oposición dimotikí / cazarévusa han sido, después de la Segunda Guerra Mundial, tan enconadas o más que antes. El primer punto en litigio es si el carácter mismo de la literatura cretense es «nacional», defendido por Tomadakis,[14] o «renacentista», tesis apuntada por Politis.[15] Criarás establece, por otra parte, la ecuación «nacional»=«popular» y «renacentista»=«aristocrática» con el sentido de «artificiosa», en cualquier caso opuesta a lo antiguo.[16] Criarás acierta, creo, cuando señala que el estilo de la literatura cretense difiere del del Renacimiento italiano, pero se equivoca cuando atribuye esta diferencia –sin el debido análisis– a su carácter λαϊκότροπος, como si este «aire popular» excluyera necesariamente el influjo de modelos occidentales y reflejara en cambio un color folclórico vinculado a una tradición de origen bizantino. De este modo la oposición popular / literario se polarizó en una problemática distinta: carácter griego / carácter no griego, con la connotación de «pureza» para lo primero y de «artificiosidad» para lo segundo.

Stilianós Alexíu[17] fue el primero en adoptar una postura innovadora. Observa que el hecho de la popularidad (en el sentido de difusión y aceptación) del *Erotócrito* no significa que el pueblo tuviera parte en su composición. Las mejores creaciones cretenses coinciden precisamente con los mayores logros intelectuales y con una orientación consciente respecto de Occidente y el mundo antiguo, con lo que los respectivos poetas dificilmente pueden ser considerados «populares». Los argumentos que Alexíu emplea para refutar el concepto de creatividad popular que Criarás aplica para la literatura cretense son los siguientes: por un lado, el dialecto cre-

13 Para el papel desempeñado por la *laografía* en la formación de la imagen de la Grecia moderna y su influjo en la ideología nacionalista griega, es fundamental el trabajo de Michael HERZFELD *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the making of Modern Greece,* Nueva York, 1986. Una excelente puesta al día y reinterpretación de las *dimoticá tragudia* es la de Roderick BEATON *Folk Poetry of Modern Greece,* Cambridge U.P., 1980.

14 «Ὁ ἐθνικός χαρακτήρας τῆς Κρητικῆς Λογοτεχνίας» *Ἀγγλοελληνική Ἐπιθεώρηση* 1.8 (1945) 10-21.

15 «Παρατηρήσεις σέ κρητικά κείμενα» *Κρητικὰ Χρονικά* 12 (1958) 300-320.

16 Cf. E. CRIARÁS «Ὁ λαϊκότροπος χαρακτήρας τῆς Κρητικῆς Λογοτεχνίας» *Κρητικὰ Χρονικά* 7 (1953) 298-314.

17 En su ensayo sobre la obra de Cornaros «Ὁ χαρακτήρ τοῦ Ἐρωτοκρίτου» *Κρητικὰ Χρονικά* 6 (1952) 351-422.

tense en que se escriben las obras produce una impresión de un «color» localista y de una rusticidad artificial que se basa, además, en un anacronismo, porque es un signo de sofisticación y madurez, pero no de espontaneidad. Numerosos elementos, en apariencia populares, puede que entraran durante el período de mayor difusión de la literatura de cordel que la élite pronto entregaba al olvido. Los textos cretenses más importantes revelan una variedad y manipulación consciente de registros lingüísticos que no eran accesibles al pueblo, asi como un grado de conocimiento y familiaridad con los valores del Renacimiento italiano y la antigüedad clásica. En suma, la próspera burguesía creto-veneciana fue la auténtica impulsora del llamado Renacimiento cretense. Es cierto que la distancia entre la tradición culta y popular, en la Creta del XVII, no era tan grande como hoy pueda pensarse, aunque eso no quita para que el grado de pobreza en que vivía la población rural imposibilitara en la práctica que los campesinos y pastores desempeñaran un papel activo en la formación de la cultura cretense en esa época. Primordialmente se trata, repito, de una cultura de tipo burgués en todas sus manifestaciones porque sólo en las ciudades había las condiciones necesarias para un cierto desarrollo cultural.

La interpretación de Alexíu es pues, en general, correcta. Las ciudades de Creta florecieron gracias a los contactos mercantiles e intelectuales, es decir burgueses, con Occidente. Vemos entonces que la oposición ya no es tanto entre nacional / extranjero sino entre 'burgués' / 'campesino' o entre 'urbano' / 'rural'. Naturalmente que debió existir una profunda diferencia entre la cultura popular urbana y su correlato en el campo, pero esta última estaba demasiado oprimida económicamente como para ser capaz de producir una literatura y porque además carecía del tipo de cultura que contribuyó a la peculiar dirección que adoptó la literatura renacentista en Creta. De hecho pues es un error y un anacronismo hablar de una dicotomía 'urbano'/'rural' y 'popular'/'culto' en los siglos XVI y XVII.[18] Tampoco disponemos de pruebas evidentes de que el pueblo tuviera el grado de cultura suficiente como para haber contribuido de modo significativo a la cultura de unas clases «ociosas».

Otro punto de polarización, más o menos en la misma época de Alexíu, es el que surge a propósito de la primera edición crítica del *Sacrificio de Abraham* por Megas.[19] La cuestión es si esta pieza refleja una tradición oral o literaria, donde se intenta reconciliar la aparente contradicción entre

[18] Para la revisión sobre el concepto de 'cultura popular' y la dependencia de la literatura 'culta' en el tránsito al Renacimiento es importante el trabajo de P. BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, 1978.

[19] *Ἡ Θυσία τοῦ Αβραάμ* Atenas 1943, 1954[2]

la evidente formación cultural del poeta y la explotación que hace de fuentes «populares». Megas aduce que los numerosos ejemplos de proverbios, lamentos populares y una serie de motivos presentan afinidades con la tradición popular moderna. No hay que excluir así que el autor anónimo extrajera una serie de elementos de ese tipo de tradición popular, pero sí que es posible, según Megas, que los modernos lamentos cretenses y *mantinades* deriven en realidad del paradigma que pudo constituir el *Sacrificio*. A una conclusión semejante llega Stilianós Alexíu con los motivos populares que hay en el *Apócopos* de Bergadís.[20] En ambos casos, la dependencia del cancionero moderno cretense respecto de textos literarios es algo que está más asumido que demostrado y sigue manipulándose como una prueba más de los «valores eternos» de la literatura cretense.

Morgan en su excelente trabajo sobre las fuentes de inspiración de la poesía cretense[21] propone un enfoque renovador. Intenta desentrañar la compleja interacción que existe entre ambos niveles de inspiración –el literario y el tradicional– en los textos cretenses y luego pasa a reconstruir el hipotético *corpus* popular creto-veneciano sobre la base de un repertorio de canciones con posibilidad de datación histórica y lingüística en la Creta de los siglos XVI y XVII. Su análisis saca a la luz numerosos paralelos entre textos medievales y cretenses y la tradición de los *dimoticá tragudia* modernos, pero asume que la tradición popular comprende un *corpus* fijo y específico de canciones, historias, cuentos, proverbios, etc., cuyos orígenes y evolución pueden datarse históricamente y localizarse geográficamente, antes que constituir un sistema generativo de composición por el que los distintos elementos pudieran volverse a combinar en diversas direcciones. Morgan contempla el paso del texto literario a la tradición popular –como, p.e., el *Diyenís Acritas* y el cancionero del ciclo acrítico– como parte «del proceso de desintegración y fragmentación de la poesía oral» y el consiguiente paso de «unos orígenes sofisticados, propios del círculo de los ricos a la popularidad del pueblo común». Las semejanzas con versos de Sajlikis, con poemas ptocoprodrómicos y con el *Spaneas* se atribuyen a un préstamo consciente, sin posibilidad de que puedan considerarse pertenecientes a un acervo tradicional de temas, imágenes, fórmulas, etc. Por último, se contempla también el proceso de transformación de una literatura «elevada» en una popular «baja», con la referencia a la *Neronfili*, una versión de la tragedia de Jortatsís, recogida de turcos grecohablantes de Esmirna antes del intercambio de poblaciones en 1923 y considerada

20 *Μπεργαδής: Ἀπόκοπος. Βοσκοπούλα*, Atenas, 1971.

21 «Cretan poetry: sources and inspiration» *Κρητικὰ Χρονικά* 14 (1960) 7-68.

como un caso de decadencia y como un ejemplo del modo en que elementos pertenecientes potencialmente al cuento popular son reasimilados y reincorporados a sistemas narrativos tradicionales.[22]

Desde el estudio de Morgan hasta hoy apenas se ha vuelto a reconsiderar el problema de la «tradición popular» en la literatura cretense, con lo que se sigue acudiendo a conceptos de «carácter nacional», «colorido cretense», «sofisticación literaria», etc. sin un análisis de las contradicciones que implican. La crítica ha trasladado su atención a cuestiones de fecha y autoría, sin modificar apenas el concepto de historia literaria consagrado por la valoración tradicional de las creaciones más cospicuas. Así, sigue estando generalmente aceptado que la literatura cretense es producto de una minoría culta y sofisticada sin contaminación casi con la cultura popular. Saunier, en un estudio relativamente reciente sobre el *Apócopos*,[23] logra demostrar, en general, el significado del problema de la tradición popular en relación con una obra literaria mediante el método comparativo. Analiza con detalle la utilización de los temas populares y demuestra que no pueden proceder del poema. Es un modelo del rigor metodológico con que se deberían abordar otros campos de la literatura neogriega.

Nos hallamos pues ante la necesidad de clarificación de las amplias implicaciones que supone el concepto de tradición popular. Hasta hace poco, el debate se ha movido en los límites de la historia de la literatura neogriega, con el resultado de que se ha indagado en la búsqueda de un tipo de conciencia literaria nacional para establecer un determinado canon. H.R. Jauss[24] considera que la historia de las literaturas nacionales es un género derivado de la mentalidad del siglo XIX, coincidente con las corrientes del nacionalismo moderno, cuya finalidad es plasmar en la historia de las obras literarias la idea de individualidad e identidad nacionales. Y, en efecto, los rasgos más importantes del debate sobre la literatura cretense entran dentro de este esquema, a lo que hay que añadir nuevos factores de confusión: primero, utilización de la tradición popular para indicar o bien que los orí-

22 W. PUCHNER, en «Η *Ερωφίλη* στη δημώδη παράδοση της Κρήτης» *Αριάδνη* 1 (1983) 173-235, utiliza más de treinta versiones procedentes de Creta, Rumelia, el Epiro y Tesalia para demostrar convincentemente que las divergencias con el texto de Jortatsís y las existentes entre las versiones cretenses y las de otra localidades están determinadas por factores específicos de tipo regional, histórico, etc. No es un método correcto asumir el texto literario como algo sagrado y considerar luego que las variantes de las versiones populares constituyen contaminaciones, es ineludible tener en cuenta el contexto en el que se realiza la adaptación.

23 «L'*Apocopos* de Bergadis et la tradition populaire. Essai de définition d'une méthode comparative » en el colectivo *ΑΜΗΤΟΣ. Στη μνήμη Φώτη Αποστολόπουλου* Atenas, 1984, pp. 295-309.

24 En *Toward an Aesthetic of Reception,* Londres, 1982.

genes del texto en cuestión se hallan en la poesía popular, o bien que su composición se debe a un poeta de signo popular,[25] incompatible con signos de un origen culto; en segundo lugar, consideración de que los textos literarios operan según unas reglas muy distintas de las de la tradición oral, lo cual, si aparecen elementos populares y cultos, lleva a pensar en una literatura mixta o híbrida, eso cuando no se atribuye todo a problemas en la transmisión textual; tercero, aceptación de factores sociales para, por un lado, excluir al mundo rural de la función creadora debido a su situación de opresión social, pero, por otro, asentar el prestigio literario de los textos como prueba de su reflejo del alma popular griega. Estas posturas de nacionalismo literario son las que, con razón, critica Jauss, y son las que han enturbiado la discusión científica con la aplicación de conceptos como «culto/«popular», «arcaizante»/«vernáculo», «elevado»/«bajo», «urbano»/«rural» entendidos además como si fueran categorías absolutas e inmutables. Hace falta pues proponer una nueva metodología.

2. Notas para una nueva metodología

Por razones históricas diversas, la crítica literaria griega ha estado mucho tiempo aislada de las nuevas corrientes de estudio e interpretación de la literatura europea occidental medieval y moderna. Conviene, para nuestra reflexión sintetizar algunos de los avances realizados durante los últimos años.

En primer lugar hay que ser conscientes de la profunda diferencia entre el occidente y el levante europeo. En el medievo occidental europeo la difusión de la escritura en lenguas vernáculas arranca del siglo XI y comienzos del XII, con lo que se produce, muy pronto, una profunda interacción entre las pautas orales y escritas del pensamiento, así, a medida que se fue extendiendo la alfabetización sus efectos intelectuales interpenetraron gradualmente modos orales de composición y recepción literarios en vez de sustituirlos.[26] Este proceso, muy complejo y variable, especialmente

[25] Como postulan G. Megas y S. Alexíu en sus respectivas ediciones del *Sacrificio de Abraham* y del *Apócopos*, o E. Criarás cf. notas 16, 19 y 20.

[26] Existe bastante literatura al respecto; algunos de los trabajos más esclarecedores se encuentran en el nº 16. 1 (1984) de la *New Literary History* , como son los de W.J. Ong «Orality, literacy and medieval textualization» pp. 1-16; B. Stock «Medieval literacy, linguistic theory and social organization» pp. 14-29; F.H. Bäuml «Medieval texts and the two theories of oral-formulic composition: a proposal for a third theory» pp. 31-49 y E.A. Havelock «Oral composition in the *Oedipus Tyrannus* of Sophokles» pp. 175-197. Del mismo Ong v. tb. *Orality and literacy* , Londres 1982, y de Stock *Implication of literacy*, Princeton 1980.

importante entre los siglos XIII y XV, afectó no sólo a la producción de textos literarios sino también al conjunto de la masa documental de carácter legal, administrativo y religioso, de manera que, en el XVI, en pleno Renacimiento europeo, existe ya consolidado un sistema que domina casi todos los modos de composición, aunque continuaran persistiendo elementos de oralidad, cuya recepción también se ve afectada por la generalización de la imprenta en casi todos los niveles. De manera que el texto puede ser compuesto oralmente y representado por su «autor» en ocasiones distintas ante públicos diferentes, con lo cual forma y contenidos pueden tener variaciones. En un estadio posterior puede adoptar ya una forma escrita, raramente debida al primitivo autor, generalmente dictada a uno o más escribanos. El resultado puede ser uno varios textos susceptibles de numerosas copias, redacciones, refecciones, etc. En cada uno de estos procesos el texto queda abierto, como es lógico, a interpolaciones, omisiones y modificaciones de todo tipo.

Otra modalidad de composición, muy extendida, está marcada por la independencia entre el proceso de composición propiamente dicho y la representación. El autor podía dictar a un escribano, ese texto resultante podía luego ser leído por intérpretes especializados ante públicos diferentes en el tiempo y el espacio. En casos así, las posibilidades de contaminación entre la composición del texto y la fase de fijación por escrito eran muy reducidas.

Un tercer modo de composición y transmisión es que el texto mantenga la ilusión de una representación oral, aunque haya sido inicialmente compuesto por escrito o dictado su contenido, pero con independencia siempre del contexto oral. Este procedimiento sobrepasa incluso a la introducción del libro impreso, que con frecuencia empieza y acaba dirigiéndose directamente al lector/oyente. El libro (impreso o manuscrito) no es considerado tanto un objeto en sí mismo cuanto un medio de transmisión o de comunicación, explícitamente descrito a veces, como algo que el autor envía a su audiencia, normalmente, incluso, personalizada. El contexto oral es así una ficción literaria, pero que puede reproducir rasgos estructurales y estilísticos propios de la oralidad: p.e. fórmulas, repeticiones, redundancias, expresiones gnómicas, retóricas, ringkomposition, etc.

Tales son, a grandes rasgos, los principales tipos de composición y recepción en Europa occidental durante la Baja Edad Media y el Renacimiento, cuyas implicaciones son muy importantes para el estudio de las técnicas narrativas y, sobre todo, en lo que se refiere al sistema oral-formular de los textos medievales en lengua vernácula, es decir, vulgar. Una mayor o menor tendencia a la dicción formular puede ser reveladora del modo de representación o del proceso de transmisión de la obra literaria pero, a la

vista del número de variedades señalado, no es ningún indicador fiable de que realmente haya existido composición oral. Tampoco el método crítico-textual, que aspira a la reconstrucción de un modelo o arquetipo, resulta aquí muy productivo por muchas o pocas copias que se hayan realizado. Aunque las grandes líneas de la transmisión difieren en muchos aspectos entre el Levante grecófono y el Occidente latino, pueden aplicarse los mismos principios para el conjunto del material griego.

La compleja interacción entre oralidad y alfabetización entre los siglos XII y XV tuvo pues un profundo y duradero impacto en la producción, representación y transmisión de textos. El poeta siguió, durante largo tiempo, extrayendo material de un gran repertorio memorizado de técnicas orales en cuanto a materiales y tipos de expresión. A medida que el nivel de instrucción hace posible aludir a otros textos literarios (propios o ajenos a la cultural local), el poeta es capaz de operar dentro del sistema de expectativas relacionadas con su momento, por ejemplo evocando el horizonte de referencias del público o incluso modificándolo y hasta refutándolo. De esta manera, hasta que no existe una audiencia suficientemente culta, formada a lo largo de generaciones, los textos no comienzan a entrar en un «diálogo interpretativo» con el pasado cultural. Esta forma de intertextualidad se desarrolló plenamente en Occidente como una de las características distintivas del Renacimiento, donde las referencias conscientes a la antigüedad clásica son plenamente entendidas, por oposición a la tradición medieval. En el ámbito griego, por una serie de razones, esto se empieza a ver desde el siglo XII.

A la luz de lo dicho, el concepto de «cultura» o «tradición popular» en la Baja Edad Media y el Renacimiento es muy distinto del que se tiene en época romántica y moderna. A finales del siglo XVII y principios del XVIII las élites cultivadas participaban de la cultura popular a través del mundo de la fiesta y del carnaval, mientras los poetas continuaban sirviéndose de las correspondientes canciones populares, baladas y leyendas. Una parte de la nobleza carecía de instrucción, particularmente las mujeres, que actuaban con frecuencia como mediadoras entre la cultura «literaria» y la «popular», asimilando canciones, historias y proverbios de sus nodrizas campesinas. Así la «gran» tradición no excluye la «menor» hasta mediados del XVIII, en Occidente, claro, porque en Grecia las cosas no suceden exactamente así. En Grecia siempre se priorizó la oralidad sobre la textualidad, quizá por las condiciones socio-culturales durante época otomana. El auge del nacional-demoticismo en el momento de afirmación del Estado neogriego fortaleció de modo consciente esta tendencia, provocando un cierto subdesarrollo en la producción escrita de creación y de crítica. En síntesis, se puede afirmar que en el siglo XVI las clases cultas despreciaban al pueblo pero

participaban en gran medida de su cultura; a finales del XIX no se puede hablar ya de una participación espontánea sino de un redescubrimiento y admiración por lo popular, entendido como algo exótico y poco sofisticado.

Hay que evitar aplicar prejuicios contemporáneos al mundo renacentista y bajomedieval y, aunque al crítico no siempre le resulte fácil escapar de esta limitación del anacronismo, conviene tender un puente para salvar esta distancia que tiende a dividir el pasado en períodos literarios estancos, que interpreta las obras como resultado de circunstancias biográficas y mide la originalidad en términos de genio individual. Cuando nos enfrentamos a textos lejanos a nosotros en el tiempo, no podemos huir de la historia literaria, pero sí podemos, por lo menos, reconstruir perfiles y horizontes y sustituir el concepto de evolución gradual y de tradición por una teoría dinámica de géneros, modelos y escuelas en conflicto y competencia.

Analizaré con más detención las diferencias de la mentalidad occidental y oriental en este terreno. En primer lugar los cánones heredados son distintos. Mientras en Europa occidental hubo una clara tendencia a la exclusión de los textos clásicos paganos, en el mundo oriental, en Bizancio los modelos de la antigüedad clásica siguieron formando una parte importante del sistema educativo, eso sí, convenientemente depurados. En Bizancio el conocimiento de la lengua y de los autores clásicos y la destreza para servirse de ellos era un requisito esencial para la promoción social En Occidente el redescubrimiento del mundo clásico representó un factor esencial de revitalización en la literatura renacentista. En Oriente, antiguos territorios bizantinos que pasaron a estar controlados por los latinos (Chipre, Rodas, Creta), fueron las repúblicas italianas (Venecia, Génova, etc.) y su cultura las que condicionaron y facilitaron la ruptura con el pasado.

Una segunda diferencia estriba en el abismo existente entre forma escrita y hablada de la lengua. Durante el siglo XII se configuraron en toda Europa las distintas lenguas neolatinas, con una clara diferencia respecto del latín. En el Oriente griego los límites lingüísticos, dentro de una misma lengua, el griego, son muy borrosos. Por un lado, las variantes arcaizantes del griego (koiné, eclesiástico, aticista) fueron hasta el siglo XII el único medio aceptado de expresión, si bien la práctica permitía cierta flexibilidad en algunos tipos de textos. Desde el siglo X surgió el tópico de que «hablar claramente» implicaba un compromiso. Virtualmente no hay época en que no exista documentación textual de una variada gama de registros lingüísticos, que van desde ejemplos en neoático más depurado hasta otros muy próximos al griego coloquial. El resultado es que, en el ámbito griego, la distancia entre élite culta y pueblo en general está mucho menos marcada, aunque existía soterradamente pero con mayor interrelación que en Occi-

dente, donde la producción escrita, algo muy delimitado, es casi impenetrable para el hablante, sólo, de lengua vernácula.[27]

Una consecuencia de esta diferencia es que cuando el verso popular empieza a emerger en los círculos palaciegos de la Constantinopla del siglo XII, existe un amplio repertorio lexical, morfológico y sintáctico de uso común pero que no es ajeno al arcaismo. Esta peculiar variante de la lengua griega deriva en parte de una *Kunstsprache*, pero reposa también en una larga tradición oral, a la vez que revela las vacilizaciones para lograr una expresión escrita en una variedad reservada antes exclusivamente a la comunicación oral. Por lo tanto se produce una interferencia de la lengua «elevada» y una tendencia a normalizar rasgos dialectales, como resultado de la interpenetración entre registro «alto» y «bajo». El impulso para el uso escrito del griego vulgar parece proceder de los círculos de palacio. En efecto, la poesía prodrómica, por ejemplo, revela un alto grado de sofisticación y competencia lingüística que no siempre se ha tenido suficientemente en cuenta.[28]

Un requisito para el desarrollo de la literatura vernácula es la difusión de la escritura con un amplio espectro de funciones, es decir requiere una nueva clase de escribanos no necesariamente especializados (nada que ver pues con los copistas y eruditos), capaces, no de componer, sino de tomar al dictado todo tipo de documentos legales y administrativos. En el caso de Creta la existencia de una documentación así, con rasgos dialectales plasmados por escrito, está atestiguada desde finales del siglo XII y experimenta un crecimiento muy alto a finales del XIII.[29] Estamos ante un uso muy extendido del cretense escrito, más que del veneciano, y con caracteres latinos siguiendo la fonología italiana. Fenómenos similares encontramos en Chipre, Rodas, Naxos, las Islas Jónicas, territorios en suma bajo control occidental. Esta ruptura con la grafía griega, sin duda facilitó la consolidación interna del dialecto cretense y posibilitó una mayor proximi-

[27] Para una correcta clarificación conceptual –al margen de la confusión anacrónica y básicamente nacionalista– de los niveles de lengua en la literatura bizantina y sobre la diglosia griega cf. R. Browning «The Language of Byzantine Literature» en *The Past in Medieval and Modern Greek Culture* (ed. de Sp. Vryonis Jr.), *Byzantina kai Metabyzantina,* Malibú, 1978, vol. 1, pp. 103-133, y «Greek Diglossia Yesterday and Today» *International Journal of the Sociology of Language* 35 (1982) 49-68. Ambos trabajos están recogidos en la collectanea del mismo R. Browning *History, Language and Literacy in the Byzantine World,* Londres, Variorum, 1989.

[28] Cf. M. Alexíu «The poverty of écriture and the craft of writing: towards a reappraisal of the Prodromic Poems» *Byzantine and Modern Greek Studies* 10 (1986) 1-40.

[29] W.F.Baker- A.F. van Gemert «A Check List of Published Cretan Documents in Vernacular Greek» *Μαντατοφόρος* 10 (1977) 12-39.

dad entre lengua vernácula escrita y hablada. Esta preferencia, utilizada por muchos poetas del Renacimiento cretense, no significaba desconocimiento del alfabeto griego sino una opción consciente para diferenciar en la práctica la lengua comunmente hablada de la lengua, por ejemplo, de la liturgia, es decir la arcaizante. Así que no es accidental que los primeros textos literarios en dialectos neogriegos se encuentren en áreas fuera del dominio bizantino, precisamente porque la ruptura con el pasado y el contacto con Occidente facilitó la aparición de una literatura vernácula cualitativamente distinta. En realidad se trata de una moda a la que se adhieren la mayoría de los poetas del renacimiento cretense y que, como acabo de señalar, no se puede atribuir a un desconocimiento del alfabeto griego sino a una preferencia por una grafía distinta para un dialecto bastante diferenciado del griego hablado común.[30] Por último, una diferencia esencial entre Oriente y Occidente es la ausencia, en el primero, de modelos vernáculos. Así, cuando un poeta cretense trata de adaptar un modelo italiano, no tiene delante a un Dante, un Chaucer o un Arcipreste de Hita que le sirva como pauta, sino que sólo tiene a su alcance literatura bizantina, moralizante por lo general, y en lengua arcaizante, además de la tradición popular cretense en un sentido más amplio, claro está, que nuestro moderno concepto de folclore. La abundante literatura tardobizantina de carácter moral y didáctico y con un lenguaje anodino y estilo narrativo influyó en la proliferación de poetas cretenses que se servían de las convenciones de aquella, precisamente para satirizarla.

3. El Apócopos de Bergadís y el Sacrificio de Abraham, dos ejemplos de tradición e innovación

El examen, aunque breve, de dos de las obras más significativas de la literatura cretense, como son el *Apócopos* y el *Sacrificio de Abraham,* puede ayudar a comprender hasta qué punto su consideración como creaciones populares no deja de ser un tópico carente de rigor y fundamento. Por el contrario, suponen, por estructura, concepción y lenguaje, un desafío a determinadas convenciones, de manera que su 'popularidad' –en el sentido de aceptación y difusión– radica en la capacidad de sus autores por lograr una integración de tradiciones literarias, religiosas y populares en su más puro sentido interclasista.

[30] A propósito de la adaptación convencional de la grafía latina a la griega del drama de Marco Antonio Fóscolo *Fotunato,* cf. la introducción de la edición crítica por A. Vincent (Iraclio 1980) pp. 64 ss.

a) El Apócopos

El tema literario del descenso a los infiernos, vigente desde Homero, resurge con fuerza en la literatura tardomedieval europea, tanto en Oriente como en Occidente, gozando de gran popularidad. No hay que buscar necesariamente una causa común o algún tipo de relación directa para este fenómeno, porque las similitudes también suelen depender de tipos de desarrollo paralelos e interactivos más que a influjos específicos de unos modelos sobre otros. En el Levante griego, por lo menos, el tema nunca llegó a desaparecer del todo y estuvo siempre sujeto a remodelaciones continuas debidas a la sinergia de tradiciones literarias, religiosas y populares. Por limitarnos sólo al caracter recurrente de este tema desde la antigüedad tardía, los diálogos de Luciano, por ejemplo, constituyen la base de un modelo para el tratamiento satírico del tema de la vida de ultratumba. Luciano es una cantera de tópicos literarios, sociales y morales sobre la la vacuidad de las supersticiones populares sobre la muerte.[31] Aunque por supuesto su pensamiento pagano nunca fue bien visto, sin embargo Luciano fue uno de los autores antiguos más apreciados y copiados en Bizancio por el aprecio en que se tenía no sólo su estilo aticista, sino por el carácter del contenido de su producción. Hacia mediados del siglo XII los diálogos de los muertos inspiran el *Timarión,* una corrosiva y divertida sátira de la sociedad bizantina de esa época.[32] Otro poema bizantino más satírico aún, con un mayor desarrollo del tema del sueño es el *Descenso al Hades* de Mázaris, dirigido probablemente a Teodoro II Paleólogo.[33] En el siglo XV es común ya, en la poesía en verso vulgar, la asociación entre los temas de bajada al mundo de ultratumba y del sueño dentro de un género denominado «ético-didáctico» que debe mucho al tradicional género medieval de visiones apocalípticas y de descenso a los infiernos, con ejemplos como el *Diálogo entre el Hombre y Caronte* [34] o el *Apocalípsis de la Virgen*, compuesto en

[31] Cf. C.ROBINSON *Lucian and his influence in Europe* , Londres 1979.

[32] Cf. la edición de R. ROMANO *Pseudo-Luciano, Timarione,* Nápoles 1974, así como la traducción y comentario de B.BALDWIN *Timarion* , Detroit 1984. Para un análisis estilístico cf. M. ALEXÍU «Literary subversion and the aristocracy in 12th cent. Byzantium: a stylistic analysis of the *Timarion,* (ch.6-10)» *Byzantine and Modern Greek Studies* 8 (1982/3) 29-46. En general para la sátira en Bizancio cf. H.F. TOZER «Byzantine Satire» *Journal of Hellenic Studies* 2 (1881) 233-270 y la tesis doctoral de S. LAMBAKIS *Οι καταβάσεις στον Κάτω Κόσμο στη βυζαντινή και στη μεταβυζαντινή λογοτεχνία,* Atenas 1982.

[33] Cf. la edición y traducción inglesa *Mazaris' Journey to Hades,* publicada en el *Seminar of Classics 609, State University of New York, Arethusa Monographs* nº 5, Buffalo 1975.

[34] Editado por G. MORAVCSIK «Il Caronte bizantino» *Studi Bizantini e Neoellenici* 3 (1931) 45-68, y comentado por M. ALEXÍU «Modern Greek folklore and its relation to the past: the evolution of Charos in Greek tradition» en *Byzantina kai Matabyzantina I: the 'Past' in Medieval and Modern Greek Culture* ed. por Sp. VRYONIS Jr., Malibú 1978, pp.211-226.

cretense y latín.[35] La visión cristiana del tema del Hades pasa necesariamente por la bajada de Cristo a los infiernos abundantemente tratada por la himnografía y el arte bizantinos, especialmente en la pintura mural tardobizantina y postbizantina donde las representaciones apocalípticas, juicio de las almas y castigos de los condenados gozaron de una inmensa popularidad.

En medio de las numerosas creaciones literarias con este tema, el *Apócopos* es una auténtica joya de la literatura europea. El autor, Bergadís, debió de ser con toda seguridad un miembro de la nobleza creto-veneciana y, por tanto, contaba con la posibilidad de tener acceso a creaciones literarias italianas contemporáneas, además, claro, de disponer del acervo cultural y popular cretense.[36] Lo cierto es que disponía de la posibilidad de combinar elementos de una y otra procedencia; el resultado es un poema que rompe con las convenciones bizantinas del género y, a la vez, desafía los conceptos tradicionales sobre el tipo de obligaciones de los vivos en relación con la muerte. Es una obra que consigue con éxito ir más allá –me atrevería casi a decir que violar– de los tópicos moralizadores del verso bizantino vulgar, pero que sin embargo actúa dentro del horizonte de expectativas y normas admitidas, por familiares, de su público, es decir, que no resultan extrañas porque se mueven a nivel metalingüístico dentro de lo que es la tradición de los textos medievales. En suma, Bergadís, logra evocar convenciones literarias, religiosas y populares pero para superarlas, eludirlas o incluso subvertirlas.

La fecha de composición del poema, tradicionalmente fijada a finales del siglo XV, ha sido recientemente revisada, retrotrayéndola hacia el 1400, coincidiendo así con las creaciones de otros poetas cretenses igualmente innovadores de finales del XIV y principios del XV.[37] El *Apócopos* responde a una temática muy arraigada en las convenciones griegas desde el punto de vista religioso, literario y artístico, a lo cual, en un área tan determinada

[35] Editada por R.M. DAWKINS «A Cretan Apocalypse of the Virgin» *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1930) 300-304.

[36] Prácticamente se desconoce casi todo sobre la personalidad de Bergadís salvo su origen, cf. A. F. VAN GEMERT «Μερικές παρατηρήσεις στον Απόκοπο του Μπεργαδή» en *Αφιέρωμα στον Λ. Πολίτη*, Salónica 1979, pp. 29-38.

[37] La cronología hoy aceptada para el *Apócopos* no es incompatible con la fecha, casi un siglo posterior, de la primera edición hoy conservada, 1509, cf. E. LAYTON «Zacharias and Nikolaos Kalliergis and the first edition of the *Apokopos* of Bergadis» *Θησαυρίσματα* 20 (1990) 206-217 y N.M. PANAYOTAKIS «Το κείμενο της πρώτης έκδοσης του *Απόκοπου*» *ibid.* 21 (1991) 89-209. Esta pieza es el texto vernáculo más antiguo en ser impreso y con mayor difusión hasta su primera edición moderna por Émile Legrand en 1870.

como Creta, se une el conocimiento de los tratamientos occidentales -italianos sobre todo- del tema del Hades.

El poema se estructura en torno a cinco grandes episodios: 1º) sueño y descenso del poeta; 2º) llegada al Hades con interrogatorio del muerto al poeta; 3) respuesta del poeta: en vida se olvida la muerte; 4) el muerto narra su vida a requerimiento del poeta; 5) el poeta se marcha del infierno.[38]

El poema comienza sin la convencional referencia al tema de la *vanitas* (ματαιότης ματαιοτήτων), encontrándonos sin más al poeta narrador disfrutando de la contemplación de las bellezas del mundo tras las fatigas de una cacería. Son muchos los elementos simbólicos presentes en este primer episodio: la sucesión de las etapas del día que representan las de la vida (la mañana como representación de la juventud; el mediodía, de la madurez; el crepúsculo, de la vejez; persecución de la pieza, en este caso una liebre, como reminiscencia del tema del ciervo; el panal de miel, símbolo del placer y la femineidad; los ratones blanco y negro, símbolos de la sucesión del día y la noche, como imagen del bien y del mal; las fauces del dragón al final del pozo en el que se va hundiendo el árbol; temas en suma que se encuentran ya en la «historia edificante» de *Barlaam y Josafat,* como adaptación de apólogos orientales, o en la leyenda de san Eustaquio y san Huberto en el medievo occidental.[39] En conjunto, todos estos elementos, pese a su rico potencial simbólico, tienen en la economía del poema de Bergadís una función más lírica que alegórico-moralizante para subrayar el carácter maravilloso de la narración, como ocurre en narraciones modernas donde el protagonista se ve transportado mágicamente a un ultramundo.[40]

En el segundo episodio, el poeta llega al mundo subterráneo y se encuentra con las alma en pena de unos difuntos, son muchas las similitudes con la escena de Dante en el purgatorio y con la *nékyia* de Odiseo,[41] y con el encuentro de Eneas y Palinuro. La estructura formular y el contenido temático del diálogo entre el muerto y el vivo encuentra muchos paralelos

[38] En vv.1-66, vv.67-126, vv.127-276, vv.277-452 y vv.453-490 respectivamente.

[39] Para el apólogo del hombre y el unicornio cf. P. BÁDENAS *Barlaam y Josafat, redacción bizantina anónima,* Madrid 1993, pp. 93 y ss.; para la leyenda de san Eustaquio cf. H. DELEHAYE «La légende de Saint Eustache» en *Mélanges d'Hagiographie grecque et latine* (= *Subsidia Hagiographica* 42) pp.212-239. Para los elementos simbólicos y alegóricos cf. M. GONZÁLEZ RINCÓN «The Symbolic-allegorical Introduction of Bergadis' *Apokopos* and Its Relation to the Content of the Work» *Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 48 (1990-1991) pp.317-326.

[40] Como por ejemplo el viaje del conejo en *Alicia en el País de las Maravillas.* Para la comparación entre cuentos neogriegos y de otras áreas, cf. R.M. DAWKINS *Modern Greek Folktales,* Oxford 1953.

[41] *Divina Comedia* 5, *Odisea* 11 y *Eneida* 6 respectivamente.

en proverbios, dísticos populares y canciones relativas a ultratumba del folklore de muchas partes de Grecia, así como en otros muchos poemas en lengua vulgar del siglo XII en adelante. No parece sin embargo verosímil que el *Apócopos*, aunque popular, pueda haber suministrado la fuente para tan diversos temas míticos fundamentales en la tradición popular.[42] El difunto del poema de Bergadís desarrolla e insiste en preguntas planteadas realmente por el vivo al muerto antes del entierro con la intención de diferir la partida del ser querido aunque al final se acepte la imposibilidad de su regreso. El poeta también medita sobre los goces de la vida mediante el encarecimiento del dolor por la muerte, lo que contrasta con el treno popular que se preocupa por ocultar la realidad. Este tipo de inversión conceptual obedece a una variación deliberada de la tradición popular. De hecho, el lamento popular es ambiguo en cuanto al tema del regreso del Hades, las súplicas para regresar con el muerto prometiendo todo tipo de venturas de la vida y llamando la atención sobre la soledad y sufrimientos en el Hades consiguen como resultado la garantía por parte del difunto de que ellos han aceptado su propia suerte.

El tercer episodio es la réplica del mundo de los vivos: que sencillamente «han olvidado a los muertos, porque están lejos de ellos».[43] Ante la insistencia de las almas en pena por saber cómo llevan el luto los de arriba, el poeta duda en ser más explícito por no caer en la crueldad: las jóvenes viudas se entregan a otros hombres, que visten las ropas y ensillan los caballos de los que se fueron, en suma, que los que se quedaron arriba han materializado los deseos que albergaban mientras convivían con los que ahora están en el Hades. Estas «viudas alegres» no dudan en entenderse con muchachos o con popes.[44] Estamos ante el tema popular del adulterio femenino, al entender a la mujer como símbolo varonil, al igual que la ropa, las armas o el caballo. Las viudas fieles a la memoria de sus esposos difuntos, aunque queden encerradas en sus casas y lejos de la iglesa, son sin embargo asediadas por un clero más codicioso de sus bienes heredados que del consuelo cristiano de su duelo.[45] Aquí encontramos dos rituales propios de la práctica popular, pero cambiados de signo: antes del entierro del marido, se invoca formalmente a la viuda y se la despoja de los símbolos de su *status* de casada (anillo y corona nupcial), tras el entierro se

42 Cf. SAUNIER *op.cit.*, 301-307.

43 Dice Bergadís en v. 140; para la traducción utilizo la edición bilingüe de M. GONZÁLEZ RINCÓN, *Apócopos,* Sevilla 1992.

44 Vv. 170 y ss. de susodicha edición.

45 «Señora, baja de las alturas...y ve a la iglesia...deposita en ella los bienes que posees y la riqueza que conservas» vv. 209-214.

supone que ella –y las demás mujeres de la casa– se encierran por el luto para mantenerse alejadas de los hombres. El poeta altera el contexto y reprocha a los muertos la actitud de sus deudos, estos prefieren no seguir preguntando y entonan un treno en el que invocan a Cristo anhelando romper las tumbas y poder espiar lo que hacen quienes tanto les prometieron en vida, especialmente sus esposas que ante sus difuntos maridos juraron falsamente estar dispuestas a cambiarse por ellos. La misoginia popular se utiliza aquí para distorsionar por completo el tema tan extendido en el treno popular del rescate del difunto.

El tono del poema cambia por completo en el cuarto episodio, dedicado a establecer la personalidad de los difuntos y a averiguar por qué bajaron al Hades. La historia de los dos hermanos muertos en un naufragio nos habla de un país maravilloso, rival de Roma, pero en decadencia (¿acaso es una alusión a Constantinopla y a su inminente caída, eso si el poema no es inmediatamente posterior a 1453?). Los dos hermanos son embarcados por su padre para ir a visitar a la hermana casada en un lugar remoto (¿posible reminiscencia de la canción del Hermano Muerto?). La cuidada escena de la partida de la nave guarda ciertas semejanzas con el lamento por el *Sitio de Rodas* (ca. 1480), el énfasis en las preces para impetrar una feliz navegación forman *pendant* con el tema del naufragio. El encuentro con la hermana, muerta de parto al mismo tiempo que sus hermanos, se produce ya en el Hades. La historia de su desgracia, articulada en un diálogo dentro del diálogo, es interrumpida por un esbirro de Caronte que le exige el pago del tributo de la muerte. La aparición aquí de los demonios puede que sea una interpolación, ya que esa figura no parece muy compatible con la concepción –casi pagana– que del Hades tiene Bergadís. No obstante puede tratarse de una utilización consciente del elemento popular que supone la iconografía infernal en el arte de la Creta de los siglos XIV y XV. El sueño del poeta, si es que pretende buscar un objetivo moralizador de la narración en boca del muerto como, por ejemplo, la caída del grande y el malo o el destino de las ciudades arrogantes, está subordinado a la calidad narrativa del cuento, en el que se entrelazan elementos literarios, religiosos y populares pero dispuestos en un contexto y perspectiva diferente.

El quinto y último episodio desarrolla la salida del Hades del poeta. Los difuntos convocan a los fantasmas de sus compañeros para que le entreguen al poeta los mensajes que deseen transmitir a sus parientes en el mundo de los vivos. Estamos ante otra inversión del tema popular de la comunicación de los deudos con sus muertos, donde, como parece lógico, el último en morir es el encargado de llevar al más allá los mensajes de los vivos. Allí surgen difuntos de toda edad y condición: jóvenes, maduros, sol-

teros y casados, guerreros, magistrados, religiosos y criados. El poeta siente espanto y es el momento de huir mientras le persiguen los muertos con sus papeles en ristre. El final del *Apócopos* es uno de los pasajes más controvertidos del poema. Mucho ha llamado la atención sobre las contradicciones que contiene. Así, por ejemplo, referencias al amanecer (v. 435), cuando se afirma varias veces que en el Hades no existen el sol ni el tiempo; la segregación de sexos (vv.437-8) se desdice con la aparición de parejas de amantes (vv. 467, 472); es llamativo el contraste de la presencia en el Hades de hermosos jóvenes y doncellas (vv.465 ss.) con los espectros renegridos y cubiertos de telarañas que aparecen al principio del poema (vv. 73-4). Los últimos versos (485-490) no encajan desde luego muy bien con el conjunto del poema. Se ha querido ver en ello[46] una interpolación con los finales de otros poemas similares tanto bizantinos como cretenses, según esto una posibilidad es que el poema concluyera con el súbito despertar del poeta cuando se ve asediado por los difuntos persiguiéndole. Sin embargo los paralelos textuales con el final del sueño son instructivos, si no concluyentes de cómo Bergadís deseaba terminar el poema. Una cosa es cierta, parece como si lo que empezó envuelto en un sueño quedara, al final, aclarado con una visión más realista del mundo de ultratumba. Visto así el problema textual del final de poema parece más bien el resultado de un elección personal del autor que una cuestión filológica. El ardid del final, con la manifestación de los muertos deseando comunicarse con los vivos tiene la doble ventaja de dar la vuelta a la tradición popular, en la que el lamento de duelo reprocha al que se ha ido el olvidar para siempre las cosas agradables de la vida, y de convertir así a los muertos en macabros «autores» del poema, puesto que quieren transmitir por escrito su mensaje.

La moraleja del poema es que los vivos olvidan a los muertos, mientras que estos recuerdan las alegrías de la vida, pero a su vez el castigo que espera a los vivos por su comportamiento es, precisamente, la muerte. Algo bastante alejado de la moral tradicional y popular. Nos hallamos pues ante un texto deliberadamnte abierto. Parece que Bergadís ha utilizado una multitud de textos literarios, religiosos y populares, con los que tanto él como el público están muy familiarizados, pero no para hacer una obra moralizante, sino, más bien lo contrario: poner en cuestión muchas convenciones establecidas, incluída la del concepto cristiano de recompensa del bien y castigo del mal. Punto este en que el *Apócopos* contrasta con poemas del tipo del *Πένθος θανάτου* y de la *Ρίμα θρηνητική*, así como con la utili-

[46] Cf. VAN GEMERT «*Ο Απόκοπος* του Μπεργαδή και το τέλος του» en *Πεπραγμένα του Ε' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Iraclio, 1985, vol. 2, pp. 388-393.

dad o sinceridad de las creencias y prácticas tradicionales que supuestamente veneran a los muertos. El poema parece querer decir que si los muertos conocieran lo que la gente hace realmente en la tierra después de la muerte de sus seres queridos –por encima de lo que los vivos y la Iglesia dice creer– quizá hubieran gozado más de la vida mientras la tenían. Esta es la «contra-moral» que manifiesta el poema, argumentado por el relato que hacen las almas de los dos jóvenes, anónimos y fuera del tiempo, y cuya lección es que la virtud y la inocencia quedan sin recompensa en la otra vida. En suma, resulta evidente la familiaridad del poeta con la tradición popular que no es incompatible con un tratamiento literario relativamente sofisticado. Esto supone un desafío a las creencias convencionales pero que, sin duda, es indicio del tipo de libertad espiritual ejercitada por cretenses ilustrados de la época.

b) El Sacrificio de Abraham

Está suficientemente demostrado que esta importante pieza dramática es una adaptación de un modelo italiano: *Lo Isach* de Grotto.[47] Lo que aquí interesa resaltar es el aprovechamiento de la tradición popular. Muchos de sus temas e imágenes poseen un hondo arraigo en la concepción griega sobre la muerte. Como ocurre en cierto modo con el *Apócopos,* los temas de la muerte y del viaje, entendidos como una suerte de boda, son fundamentales en el proceso de ritualización y metáfora en la tradición griega. Así todos los muertos son amortajados con sus mejores ropas para las exequias ya que de hecho parten para un viaje trascendental. Sin embargo, cuando el difunto es joven y soltero no se le amortaja con traje de novio, sino que se le dirigen lamentos y metáforas propias de la boda y del viaje. Por el contrario, el ritual de la partida de la novia al matrimonio es lamentado como una separación de la familia que implica un metafórico viaje a tierra extraña, lo que es una especie de muerte.[48] En el *Sacrificio de Abraham,* la figura de Isaac es la de un joven soltero, cuya muerte es considerada inminente, pero revelada de manera independiente a cada uno de los personajes, lo que permite al poeta una notable libertad en el tratamiento metafórico y en los diversos niveles de significado del texto. El tema del viaje se aplica en la obra a la muerte de Isaac, pero implica alusiones al de la boda, en los lamentos de Sara, con paralelos en trenos cretenses mo-

[47] W.F. Bakker *The Sacrifice of Abraham. The Cretan biblical drama Η Θυσία του Αβραάμ and Western European and Greek Tradition,* Birmingham 1978, y «The Sacrifice of Abraham: a first approach to its poetics» *Journal of Modern Greek Studies* 6.1 (1988) 81-95.

[48] Cf. M. Alexíu *The ritual lament in Greek Tradition,* Cambridge 1974, pp. 189-193.

dernos (influido seguramente por nuestra obra en cuestión).[49] El tema de la mortaja, vinculado al de la vestidura para la boda permite a Abraham introducir la alusión al motivo de los esponsales con la muerte, de manera que el tradicional festín funerario deja entrever una posibilidad de retorno triunfante. La ausencia durante tres días en lo alto de la montaña, además de constituir la obligada referencia profética a la crucifixión y resurrección de Cristo, cumple una función estrictamente dramática de dilatar lo más posible el tema de la llegada a Sara de la buena nueva sobre el desenlace feliz tras la intervención del Ángel que ha librado a Isaac del sacrificio. Vicenzo Cornaro, con su tratamiento dramático del tema bíblico, ha dotado a éste de una nueva dimensión capaz de conmover a su público, mediante una novedosa utilización artística de un motivo religioso, hondamente arraigado, con fuertes implicaciones visuales por lo abundante de la iconografía del tema en la decoración mural de cualquier iglesia. Estos elementos los sabe imbricar el autor con el conjunto de rituales y creencias relativas al mundo de la boda y de la muerte dentro del contexto de la propia familia para enfatizar la vigencia permanente del sacrificio de Abraham. Las funciones dramáticas, derivadas de esta integración de elementos populares con un tema bíblico se asientan en la extensión del conflicto privado entre Dios y Abraham al conjunto de la casa de Abraham, conflicto cuya solución tiene lugar a través del amor y la franqueza en lugar de por la fuerza y el engaño con el objeto de relajar la tensión entre el plano divino y el humano, el sagrado y el profano, el masculino y el femenino (oposiciones entre padre / madre, esposo / esposa); otra función es la explotación sistemática, dentro de un contexto religioso dado, de metáforas populares para mediar entre la muerte, la boda y el renacer a la vida, con el objeto de reafirmar la sacralidad del ritual popular. En este sentido, la obra parece reafirmar una significativa conciencia oriental del poder de la mujer en el plano divino, que está en marcado contraste con su mayor subordinación en las fuentes occidentales, sean católicas o protestantes. Cornaro aprovecha la tradición popular tanto como Bergadís, a pesar de las diferencias poéticas que obedecen a las variaciones entre poetas contemporáneos. Sin embargo existe una diferencia fundamental entre cómo la literatura griega, representada en este caso por el drama y la poesía del Renacimiento cretense –correspondiente a un contexto histórico absolutamente ajeno al de la constitución del Estado-nación moderno– puede hacer uso de elementos cultos y populares. Su interpretación y métodos de estudio, cobran así un significado exclusivo y propio a la luz de la inter-

[49] Cf. M. Alexíu (1991) pp. 265 y s.

pretación de textos particulares. Por el contrario, las vías por las que los poetas griegos contemporáneos, desde Palamás y Sikelianós hasta Seferis, Elitis y Ritsos, explotan la tradición popular son diferentes, aunque cada uno comparta una percepción común de su potencial contribución a una característica identidad poética neogriega, que tiene sus raíces en el nacionalismo del siglo XIX y en el surgimiento del folklore (λαογραφία) como una disciplina.

4. Conclusión

La utilización, en las dos obras a que nos hemos referido, de elementos populares es parte integrante de la maestría artística de la poesía y drama cretenses. Se puede objetar que se trata de dos obras excepcionales y que el grado que en ellas se da de asimilación literaria de la tradición popular no se encuentra en otros textos más ligeros, incluso del mismo Jortatsis. Mas lo que sí nos interesa resaltar es lo siguiente: en primer lugar, por lo que respecta –entre finales del siglo XIII y mediados del XVI– a la considerable producción religiosa y moralizante –en verso–, a relatos fabulosos y legendarios, poemas históricos, etc., es que se trata de diferentes niveles de composición literaria, poemas de Bergadís, Sajlikis, Falieros, poemas como la *Bella pastorcilla,*[50] etc., dejando a un lado los dramas de Jortatsis y el *Erotócrito* de Cornaro. Son obras que carecen de una individualidad artística suficientemente marcada, del intento de salirse de las convenciones –ruptura que es característica de la literatura renacentista–. Pero, al mismo tiempo, precisamente porque representan un nivel, digamos, 'inferior' de producción literaria, pueden servir como indicadores válidos del horizonte o expectativas del público. En consecuencia, necesitamos hacernos una serie de preguntas sobre estos textos: ¿cómo se reproducían o difundían? ¿mediante copias manuscritas o impresos sueltos? ¿durante cuanto tiempo circularon antes de la caída de Creta en 1669? ¿Qué evidencias hay en los textos mismos de índices de audiencia? ya sea mediante recitación oral, representación dramática o lectura. ¿Qué elementos –no necesariamente orales y formulares– encuentran paralelo en otros poemas o en el cancionero popular conservado del siglo XIX? ¿Hasta qué punto estos textos configuran o refuerzan tradiciones y géneros establecidos? En la medida en que la investigación vaya respondiendo a algunos de estos in-

[50] Puede verse J.M. Egea «La *Bella Pastorcilla,* poema anónimo cretense, texto y traducción» *Erytheia* 13 (1992) 171-201.

terrogantes, se tendrá una mejor percepción de la compleja interacción oral-literaria en época tardomedieval y renacentista. Los hallazgos podrían compararse luego, por ejemplo, con textos chipriotas y rodios coetáneos que, aunque en menor cantidad y calidad, muestran sin embargo una estructura similar de interacción entre generalización de la escritura y las corrientes literarias italianas en particular y occidentales en general.

En segundo lugar, en relación con composiciones más 'elevadas', del tipo de la *Bella pastorcilla,* los dramas de Jortatsis, el *Erotócrito* de Cornaro (textos que derivan ya de una individualidad clara) ¿qué elementos formulares o de otro tipo cabe encontrar para compararlos: a) con textos contemporáneos y anteriores, incluso clásicos; b) con tradición popular moderna; c) con modelos renacentistas italianos? ¿Cómo se puede juzgar su calidad literaria a luz de todo eso? Por ejemplo, la *Panoria* de Jortatsis, una tragicomedia pastoril, ¿depende de un modelo desconocido porque presenta un elevado número de italianismos? ¿Se compuso la obra con motivo de la boda de una hermana del patrón del autor? o ¿es su intención socavar determinadas convenciones pastoriles mediante una cuidadosa manipulación de un conjunto de recursos cómicos y de humor verbal, y por medio de la yuxtaposición de la joven pareja de amantes idealizados con el retrato realista de sus padres que predican al joven un ideal del que ni ellos mismos participan? El *Catsurbos,* la más urbana y literaria de las piezas del teatro cretense, contiene los mismos ingredientes cómicos, obscenos y de sabiduría popular que subrayan el odio y rivalidad en las disputas familiares (de las que no se libran ni los criados) que, de manera sublimada, utiliza el autor del *Sacrificio de Abraham.* Por lo que se refiere a la *Erofili,* se han examinado detenidamente sus fuentes italianas, precedentes y paralelos bien documentados, mientras que todavía está por investigar hasta qué punto el sistema de imágenes, muy diferenciado y elaborado para cada uno de los personajes, deriva de la tradición popular. La tragedia está construida como un contrapunto entre conflictos profundos –poder y amor, obstinación y vacilación, valores tradicionales y cambio de los mismos–, que en el *Sacrificio* están resueltos a través de la mediación de Sara y en el *Erotócritos,* superados mediante el recurso a mecanismos novelescos. El *Erotócritos* es la obra que consiguió mayor aceptación popular, cantada fragmentariamente en toda Creta y readaptada por doquier como cuento popular, antes de su consagración como texto literario, quizá porque es una perfecta combinación de romance literario bastante sofisticado, sabiduría popular y rica imaginería popular. El *Erotócritos* puede definirse –sin mediar una evaluación literaria– como el texto de mayor influencia como modelo lingüístico y literario para la formación de la identidad neogriega y ocupa un lugar en la literatura griega tardía comparable a Dante o Shakespeare en

literaturas occidentales, con la diferencia de que, al ser relativamente desconocido fuera de Grecia como tal texto literario, ha mantenido una vida y dinámica propias en la cultura popular grecohablante, siendo un patrimonio común de griegos y de turcos en contacto con griegos.

En tercer lugar y como consideración final, puede que no sea posible determinar con exactitud el grado en que los poetas y dramaturgos cretenses se inspiraron en la tradición popular de su tiempo, que, por lo demás, sólo podemos reconstruir de manera hipotética y en líneas generales; así el estudio de su interacción es significativo para apreciar cómo funcionan los textos, *per se* y como producción literaria, así como nuestro conocimiento de otras literaturas renacentistas, en las que la contribución de la cultura popular no puede ser plenamente medida porque se ha conservado en una menor medida.

Pedro Bádenas de la Peña

Instº de Filología C.S.I.C.
c/ Duque de Medinaceli, 6
E-28014 Madrid

UNA NOTA CRÍTICA A *EL SACRIFICIO DE ABRAHAM* DE VICENZO CORNARO

En la recientemente aparecida edición crítica de W. F. Bakker y A. F. van Gemert de *El sacrificio de Abraham*,[1] encontramos no pocas variaciones con el texto de la hasta ahora existente edición de G. Megas.[2] Una de esas variaciones aceptadas la hallamos en los versos 355-356. Este dístico, en la edición de G. Megas aparece del siguiente modo:

> Τέκνο μου, καὶ γιατ' ἤθελες νὰ λείψῃς ἀπὸ 'μένα,
> ἐγίνῃς τόσα φρόνιμο, παρὰ παιδὶ κανένα;

mientras que en la nueva edición de Bakker y van Gemert aparece como sigue:

> Τέκνο μου, καὶ γιατί 'θελες νὰ λείψεις ἀπὸ μένα;
> 'Εγίνῃς τόσα φρόνιμο παρὰ παιδὶ κιανένα!

Las diferencias, aunque mínimas y referentes casi exclusivamente a la puntuación del dístico, son, sin embargo, importantes, ya que modifican su sentido. Megas considera el γιατί del primer verso como conjunción causal, explicando su sentido como «Τὸ *γιατὶ* ἐδῶ δὲν εἶναι ἐρωτηματικόν, ἀλλ' αἰτιολογικόν μόριον. 'Η Σάρρα δηλ. μοιρολογοῦσα ἀπευθύνεται πρὸς τὸ παιδί της καὶ λέγει: διότι εἶχες σκοπὸν νὰ φύγῃς ἀπὸ μένα, γι' αὐτὸ ὑπῆρξες φρονιμώτερον ἀπὸ κάθε ἄλλο παιδί;»[3] Sin embargo, Bakker

[1] W. F. Bakker y A. F. van Gemert, *'Η Θυσία τοῦ 'Αβραάμ*, κριτική ἔκδοση, Πανεπιστημιακές 'Εκδόσεις Κρήτης, Heraclion, 1996.

[2] G. Megas, *'Η Θυσία τοῦ 'Αβραάμ*, κριτική ἔκδοση ἀναθεωρηθεῖσα, Atenas, 1954.

[3] Cf. *op. cit.* p. 228.

y van Gemert le atribuyen valor de adverbio interrogativo, a la vez que restituyen un valor exclamativo al segundo verso,[4] sin ofrecer, por otra parte, una explicación al respecto.

Para hacer una revisión del dístico y llegar a su sentido último, primeramente hemos de situarlo en el contexto inmediato en el que se encuentra dentro de la obra, esto es, en los versos 339-360, reconocidos como una de las partes fundamentales del *miroloi* que despliega Sara, de claras influencias populares. Nos hallamos, pues, ante una lamentación fúnebre ante la inminente muerte del pequeño Isaac.

Consideramos, además, imprescindible, referirnos a las evidencias externas sobre las que, en nuestra opinión, se sustenta el fondo de este dístico, y a la luz del cual adquiere pleno sentido.

En estos versos el autor está plasmando un conocido tópico de la Antigüedad Tardía, el tópico del *puer senex* o παιδαριογέρων, que consistía en atribuir al niño o al joven características del anciano.[5] Este motivo se encuentra convertido en tópico ya a finales del s. I y a comienzos del II d. C., no sólo en la literatura griega, sino también en la latina.[6] Se trata, además, de un tópico que aparece en la Biblia,[7] y que pasó a los Padres de la Iglesia, en cuyos escritos se encuentran los términos *canus* y *canities* como metáfora de madurez.[8] Esta expresión se conserva en toda la hagiografía hasta el siglo XIII, y el tópico aparece formando parte de los panegíricos hasta el siglo XVII.[9] Como *puer senex* aparece caracterizado incluso Jesucristo, y Dios se nos presenta con el tópico invertido, como anciano de semblante juvenil, lo que demuestra que este tópico fue incorporado al ideal monástico y al de la hagiografía.[10]

[4] También E. Tsantsánoglu, Βιτσέντζος Κορνάρος, *Ἡ Θυσία τοῦ Ἀβραάμ*, Atenas, 1979 (reimpresión de la edición de 1975), sigue la interpretación de Megas (cf. vv.361-362): Τέκνο μου, καὶ γιατ' ἤθελες νὰ λείψεις ἀπὸ μένα, | ἐγίνης τόσα φρόνιμο παρὰ παιδὶ κιανένα; Sin embargo, Bakker y van Gemert, erróneamente, aseguran en su comentario lo contrario. Cf. *op. cit.* p. 254.

[5] Para este tópico cf. E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, F.C.E., Madrid, 1984[4].

[6] Para algunos ejemplos de este motivo en la literatura latina, cf. Cicerón, *Cato maior* II 38: *Ut enim adolescentem, in quo senile aliquid, sic senem, in quo est aliquid adolescentis, probo,* Virgilio, *Eneida* IX 311: *Ante onnos animumque gerens curamve virilem,* Plinio, *Epístolas* V 16, 2: *suavitas puellaris, anilis prudentia, matronalis gravitas,* Apuleyo, *Floridas* IX 38: *senilis in iuvene prudentia.*

[7] Cf. Curtius, *op. cit.*, pp. 150-151.

[8] Cf. *AP* VIII 152 (Gregorio Nazianzeno) πολιὸς τὸ νόημα.

[9] Cf. Curtius, *op. cit.*, p. 151.

[10] Cf. Curtius, *op. cit.*, p. 152.

El tópico del *puer senex,* certeramente considerado por Curtius como un arquetipo del inconsciente colectivo,[11] aparece, además, atestiguado con relativa amplitud -como motivo laudatorio y quizá de consolación (*consolatio*)- en los epigramas funerarios tardíos (literarios y no literarios) que tratan la *mors immatura* y los παῖδες ἄωροι.[12] Como ejemplos, proponemos los siguientes:

GV 591 (s. III d. C)
κοῦρον ἔχω Κριτίην διέτη, ξένε, μησὶν ἐπ' ὀκτώ,
ἀλλὰ νόον πολιῆς ἄξιον ἡλικίης.
τοὔνεκ' ἔβη πολύδακρυς ἐς Ἅιδος· ἔκλασε γάρ μιν
ὁ Φθόνος ὡς ἁπαλὸν δένδρον ἄελλα νότου.[13]

GV 658 (s. III.-IV D. C.)
Ἰγορίοιο τάφος νεοπενθέος· ὦ τάφος, ὅσσην
συνκλήσας ἀρετῆς εὐκλείην κατέχεις.
οὐκ ἴδρις τραγικῆς μούσης, οὐκ εὔλυρος ἀνήρ
οὐδ' ἐπέων ῥητὴρ ἄξια σεῖο φράσει.
οἷος ἔφυς πραπίδας, οἷος χρόας, οἷος ἰούλους,
ὅσσων θ' ὡς πρέσβυς κοῦρος ἐὼν κράτεες.
νύμφην δ', ἥν σοι ἐγὼ θεῖος τεὸς ἔτρεφον οἴῳ,
τλήμονα νυμγεύσων ὑμέναιον ἀείσαμεν, ἀλλ' ἄρα μοῦνοι
παρθενίην ἐρατὴν σώσατ' ἕως Ἀίδου.

AP VII 603 (Iul. Aegyp.)
Ἄγριός ἐστι Χάρων. - Πλέων ἤπιος. -Ἥρπασεν ἤδη
τὸν νέον. -Ἀλλὰ νόῳ τοῖς πολιοῖσιν ἴσον.
- Τερπωλῆς ἀπέπαυσεν, -Ἀπεστυφέλιξε δὲ μόχθων.
- Οὐκ ἐνόησε γάμους. - Οὐδὲ γάμων ὀδύνας.[14]

Así, pues, parece claro que para la composición de los versos 355-356 de *El sacrificio de Abraham,* el autor tuvo en mente este conocido tópico, independientemente de cuál pudiera haber sido el origen y la fuente de su conocimiento. Por ello, a nuestro parecer, puesto que las fuentes escritas no nos son de utilidad para dilucidar la propiedad o impropiedad de estos signos de puntuación, habremos de intentar restituir el verso en función de

11 Ya que se encuentra en culturas muy diferentes. Cf. CURTIUS, *op. cit,* p. 153.

12 Cf. E. GRIESSMAIR, *Das Motif der "mors immatura" in den griechischen Grabinschriften (Commentationes Aenipontanae XVII),* Innsbruck, 1966, A. M. Verilhac, Παῖδες ἄωροι. *Poésie funéraire I,* Atenas, 1978, y M. L. DEL BARRIO, *Epigramas funerarios griegos,* Madrid, 1992. Para probables influencias de la epigramática y la retórica clásicas en la temprana literatura cretense, cf. también M. GONZÁLEZ RINCÓN, "El *Apócopos* de Bergadís y la epigramática fúnebre griega clásica", en J.M. EGEA y J. ALONSO (eds.), *Prosa y verso en griego medieval. Rapports of the International Congress «Neograeca Medii Aevi III»,* Hakkert, Amsterdam, 1996, pp. 159-174.

13 Utilizamos la edición de Peek para ambos epigramas no literarios. Cf. W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften: Grab-Epigramme,* Akademie-Verlag, Berlín, 1955 (=*GV*).

14 Cf. P. WALTZ, *Anthologie grecque. Livre VII,* Les Belles Lettres, París, 1960.

su cercanía de significado con el tópico que representa y del contexto en el que aparece.

Teniendo esto presente, la solución defendida por Bakker y van Gemert parece la menos conveniente. La atribución de valor interrogativo al γιατί del verso 355, además de romper la continuidad y la globalidad del dístico, se aleja notablemente del sentido original del tópico y del sentido que adquiere en este contexto. Ambos versos quedan desengarzados entre sí, lo cual no responde al estilo que impera en toda la obra. Como ya fue señalado por Politis, en *El sacrificio* la fuerza expresiva reside en el dístico.[15]

Sin embargo, el valor causal del γιατί agiliza el dístico dotándolo de pleno sentido en relación no sólo al tópico del *puer senex,* sino también en relación al *miroloi* que despliega Sara, acentuando además el sentido laudatorio de ambos versos: "Hijo mío, has sido más sensato que cualquier otro niño de tu edad, como si, en tu corto tiempo de vida, quisieras resarcirme de la pérdida que iba a sufrir con tu muerte". No obstante, el segundo verso tendría el sentido implícito de: "has sido más sensato de lo que suelen ser los niños", es decir, "has sido más sensato de lo que cabría esperar por tu edad" (i. e. "has tenido siempre la sensatez de una persona mayor"). Por lo tanto, la exégesis de Megas sigue teniendo, a nuestro entender, completa vigencia.

Por otra parte, y remitiéndonos una vez más al análisis del fragmento del *miroloi* en el que se encuentran ambos versos (vv. 339-360), observamos la importante función que en él realizan los dísticos interrogativos, como suele suceder en los *miroloya* tradicionales.[16] El cambio de puntuación propuesto por Bakker y van Gemert rompe sospechosamente la acumulación de dísticos interrogativos, además de, como ya mencionamos, alterar notablemente el sentido de ambos versos.

Por lo tanto, a la vista de lo expuesto, hemos de considerar correcta la exégesis de Megas, por lo que proponemos la restitución del dístico como sigue:

Τέκνο μου, καὶ γιατ' ἤθελες νά λείψεις ἀπὸ μένα,
ἐγίνης τόσα φρόνιμο παρὰ παιδὶ κιανένα;

Manuel González Rincón

Paseo de Europa 6, 5º-2
41012 Sevilla

[15] Cf. L. Politis, "Ὁ *Ἐρωτόκριτος* καὶ ἡ *Θυσία τοῦ Ἀβραάμ* τοῦ Βιτζέντζου Κορνάρου", *Ἀφιέρωμα στή Μνήμη τοῦ Μανόλη Τριανταφυλλίδη,* Atenas, 1960, p. 366.

[16] Se trata de preguntas que reflejan la ansiedad del doliente. Cf. vv. 341-342, 343-344, 345-346, 347-348, 349-350, 351-352 y 353-354.

LA TRADICIÓN DE SAN MACARIO EN LA GRECIA MODERNA: EDICIONES, TRADUCCIONES Y ESTUDIOS

La recuperación de las fuentes patrísticas en el pensamiento religioso europeo ha tenido un diferente tratamiento en Occidente y en Oriente. Mientras que en el primer caso este hecho tuvo su inicio en el Humanismo de los siglos XV, XVI y XVII, con el auge de ediciones, traducciones y estudios específicos, en el segundo el proceso ha sido mucho más peculiar y complicado. Para este artículo tomaremos como punto de referencia la teología neogriega[1], como heredera directa de la tradición bizantina, tanto por razones de continuidad lingüística como por su propia historia[2], y dentro de ella la tradición de uno de los fundadores del monaquismo cristiano primitivo, como es San Macario. En la Grecia moderna y contemporánea el problema ha estado y está ligado inseparablemente, y no exento de una dolorosa polémica, a la conocida como "cuestión lingüística". En este caso concreto se trata del debate entre el mantenimiento en su lengua original de los textos básicos de la espiritualidad y su traducción al griego moderno, ya sea en su versión *dimotikí* o popular o en la *cazarévusa* o purista. La historia de la teología griega y de la revitalización y traducción de sus textos sagrados marcha en paralelo con la historia de la nación griega, en consonancia con el lento y progresivo desarrollo de su autoconciencia desde la creación del estado moderno hasta nuestros días.

[1] Sobre la teología griega actual puede consultarse la obra de CH. YANNARAS, Ὀρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα, Atenas 1992, N. A. MATSUCAS, Ἑλληνορθόδοξη Παράδοση καὶ Δυτικὸς Πολιτισμός, Tesalónica 1985, Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca,* Bolonia 1992.

[2] En general, para la pervivencia de la espiritualidad bizantina en la ortodoxa puede consultarse el estudio de J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church,* Nueva York 1982.

En este proceso de recepción de la patrística griega antigua y bizantina hay que distinguir muy bien entre el período de la Turcocracia, el siglo XIX, con el movimiento de independencia, y el siglo XX. En realidad la labor de la traducción al griego moderno empezó tras la caída de Constantinopla, pues "la conservación de la conciencia nacional de la estirpe exigía fe en el legado griego y en la tradición ortodoxa"[3], si bien la recuperación adquirió especial relieve en la segunda mitad del siglo XVIII, durante la Turcocracia[4]. Será tras la independencia, en el siglo XIX, el momento decisivo para el nacimiento de la nueva Grecia, como también lo fue para las incipientes naciones ortodoxas que se iban liberando del yugo turco, a saber, Serbia, Rumanía, Bulgaria o Albania[5]. Es ahora, durante la lucha contra los Otomanos en busca de la independencia nacional, cuando se funde la ortodoxia moderna en el Este de nuestro continente. Uno de los objetivos del movimiento intelectual y religioso del mundo neogriego durante el declive del régimen otomano será precisamente el poner a disposición de todos la riqueza de la espiritualidad patrística, conservada aún en manuscritos o en ediciones poco accesibles al conjunto de la ortodoxia. En este despertar "nacionalista" el elemento religioso será decisivo, como un referente de identidad, que trae consigo la vuelta a los textos de los Santos Padres de la antigüedad cristiana conservados con tanto esmero por el monacato bizantino, como lo más genuino y específico de la tradición ortodoxa.

El debate y la polémica de traducir o no los textos religiosos, así como el tipo de lengua al que tienen que verterse, han llegado hasta la actualidad. En la segunda mitad de este siglo se ha abordado en Grecia una tarea de revitalización de los textos cristianos primitivos, que aún no ha alcanzado a todos sus autores, sino sólo a los más conocidos e importantes. El tema de la "cuestión lingüística" es muy complejo y, por supuesto, supera los modestos objetivos fijados para este breve artículo. Nuestro interés por él no va más allá de los textos patrísticos y su presencia en la Grecia moderna. Queremos ilustrar este recorrido, desde los monasterios bizantinos hasta la Grecia actual, con la tradición sobre el personaje y la obra de San

[3] *Cfr.* I. Cacridís, "Οι αρχαίοι Έλληνες και οι ξένες γλώσσες", en *Μελέτες και Άρθρα,* Salónica 1971, citado por V. Fernández, I. Nicolaidou y M. López, "Consideraciones sobre la traductología griega", en M. Morfakidis e I. García Gálvez (eds.), *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica,* Granada 1997, pp. 284-288.

[4] Sobre este período véase T. Ware, *Eustatios Argenti. A study of the Greek Church under Turkish,* Oxford 1964.

[5] *Cfr.* Ch. A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece 1821-1852,* Cambridge 1969.

Macario de Egipto. Los hitos lo marcan las fechas de 1559 y de 1801, primeras publicaciones en París y Atenas respectivamente de las *Homilías* macarianas: la primera supone la introducción del Santo en Occidente, y la segunda su reaparición en Grecia, después de varios siglos de silencio. No obstante, San Macario sigue sin estar traducido al griego moderno, salvo en el caso de un florilegio de sus obras.

Si en Occidente contamos con ediciones de San Macario desde 1559, en Grecia tenemos que esperar hasta 1801, ya en puertas de su independencia nacional, para ver reaparecer los textos macarianos a remolque de las ediciones del resto de Europa. Ello no quiere decir que en la Grecia de la Turcocracia no se leyera a este Santo, ya que sabemos de la existencia en los monasterios helenos a partir del siglo XVI de al menos veintidós copias manuscritas de las Homilías impresas en las ciudades occidentales[6]. En Venecia, en la imprenta de Nicolás Glikis, se edita por primera vez en esa fecha Τοῦ ἐν ἁγίοις ἡμῶν Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου Ὁμιλίαι πνευματικαί. Durante la Turcocracia era bastante frecuente el envío de libros litúrgicos, catecismos y otras obras religiosas por parte de la floreciente comunidad griega de Venecia a la península balcánica, y precisamente es ahí donde surge la tradición de San Macario de la Grecia moderna[7]. Como se indica en el prólogo, la base de la edición está en un texto griego y latino de las *Homilías* de San Macario, que fue copiado en el monasterio del Sinaí y que desde aquí fue a parar a Chipre, donde el monje I. Musicós se encargó de imprimirlo. El texto se ha reeditado en varias ocasiones: en la propia Venecia en 1857 por Spiridón Zervos, y ya en Atenas en 1886 por el monje Antonio S. Georgiu. Esta última se ha reimpreso en 1954 y 1965 en la capital griega por S. N. Sjinas en la Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη. Ninguna de las ediciones es crítica, sino que se limita a reproducir ese texto "ἑλληνολατινιστί" del Sinaí, que no es otro que el de J. Pritius, publicado en Leipzig en 1698 y 1702. No obstante, en la primera edición veneciana de 1801 se añaden dos textos nuevos, sin que se indique su fuente, la Visión de Macario sobre las almas[8] y la Vida de Nifón de Constantina, que no se volverán a incluir en las futuras reediciones.

El prólogo de la edición de Atenas de 1886 se esfuerza por insertar la aportación de la Grecia moderna en la tradición textual de San Macario en Occidente. Así, se dirá que ésta es la octava edición del Santo. La primera

6 V. DESPREZ, "Macaire (Pseudo-)", *Dictionnaire de Spiritualité* 10, 1980, col. 23.

7 *Cfr.*, para el caso concreto de la Filocalia, E. LEGRAND, L. PETIT y H. PERNOT, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle II*, París 1928, nº 1086, pp. 391-394.

8 *PG* 34, cols. 221-230.

es la de París de Picus, de 1559[9], la segunda la de Paltenio (Francfort, 1594)[10], la tercera también la segunda edición de Picus (París 1622)[11], la cuarta la de Pritius (Leipzig 1698)[12], la quinta la segunda edición del anterior (Leipzig 1702), la sexta la ya mencionada de Venecia en 1801, y la séptima la reedición del texto precedente (Venecia 1857). El editor de la impresión de 1954 y de la de 1964 continúa esta numeración y denomina a sus ediciones novena y décima respectivamente. Precisamente coetánea de esta última es la primera edición crítica de las *Homilías* macarianas, me estoy refiriendo a la de H. Dörries, E. Klostermann y M. Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (Berlin, 1964), de la que hablaré más adelante.

En el prólogo del texto ateniense de 1886 también se hace referencia a las traducciones existentes a otras lenguas de las *Homilías* macarianas. Se cita la ya mencionada versión latina de Picus (París 1559), con su reedición de 1562[13], también en París, una al alemán en Leipzig, 1619, y la inglesa publicada en Londres en 1721. El conocimiento del editor griego A. Georgiu en este punto es en cierto modo incompleto. En 1580 C. Kiel había traducido al holandés las *Cincuenta Homilías espirituales*. Por otra parte, la primera versión en alemán es de 1696, no de 1619, de la mano de G. Arnold, que se reimprimirá en 1699, 1702, 1716, 1738 y 1740, y que además dará lugar a dos traducciones al holandés en 1733 y 1788. En Inglaterra sí es exacta esa primera traducción, anónima, de 1721, reeditada en 1724, aunque no alude al importante testimonio de John Wesley, que vierte al inglés veintidós *Homilías* en su *A Christian Library,* obra en cincuenta volúmenes publicada en 1750[14]. Falta, asimismo, referencia a las quince tra-

9 Este autor publica en el mismo año y lugar, pero de forma separada, una edición griega y una traducción latina de las Homilías. Esta versión latina, sin el griego, tuvo una segunda edición en 1562 y se incluyó en el segundo volumen de la *Bibliotheca Sanctorum Patrum* (París, 1589).

10 Se trata también de una versión bilingüe griega y latina.

11 En esta fecha se imprime por primera vez el texto bilingüe, griego y latín, de Picus junto con ciertos escritos de Gregorio Taumaturgo y Basilio de Seleucia.

12 En 1698 y 1699 se editan los textos griegos, con traducción latina, de las *Homilías,* los *Opúsculos* y los *Apotegmas*. La segunda edición es de 1714 en Leipzig, no de 1702, como se cita en el prólogo de la edición de Atenas de 1886. La *Bibliotheca Veterum Patrum VII* (Venecia 1770, pp. 161 ss) de A. GALLAND y la *Patrologia Graeca* de MIGNE (34, col.s 821-968) reproducen el texto de Pritius.

13 Falta aludir a la reimpresión de esta traducción en 1589 y 1622, así como a las versiones latinas de Z. Paltenio y de Pritius, citadas más arriba.

14 Sobre esta actividad traductora de San Macario en el ámbito protestante europeo puede verse nuestro trabajo "Ortodoxos, humanistas y protestantes ante la espiritualidad bizantina: el enigma de San Macario", en M. MORFAKIDIS e I. GARCÍA GÁLVEZ (eds.), *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica,* Granada 1997, pp. 31-39.

ducciones eslavas que han aparecido desde 1627[15] y a la versión árabe, realizada sobre el texto inglés, que vio la luz en Londres en 1846[16].

El monje Georgiu aduce la tradición de que el texto griego de las *Homilías* que nos han llegado no es original, sino que se trata de una traducción de la redacción original de las mismas en siríaco hecha por el propio Santo. Realmente no tenemos ningún testimonio fehaciente de este hecho[17], pero sí nos interesa en cuanto que el monje griego intenta con ello insertar su obra en la labor traductora occidental de los escritos macarianos y, aún más, presenta su versión griega como la primera traducción, que, además, servirá de base para todas las ediciones europeas. El editor de la impresión de Atenas de 1954, reeditada en 1964, precisa que se ha optado por mantener la lengua original de las *Homilías,* a pesar de que tal vez presente alguna dificultad para los lectores que tengan pocos conocimientos gramaticales. Estas son las palabras de S. N. Sjinas: "Ἐνδεχόμενον τὸ γλωσσικὸν ἰδίωμα τῶν ὁμιλιῶν τούτων νὰ παρουσιάζῃ δυσκολίας διὰ τὸν ἔχοντα ὀλίγας γραμματικὰς γνώσεις ἀναγνώστην, εἶναι ὅμως δυνατὸν μετὰ προσεκτικὴν μελέτην καὶ τοῦ ἄνωθεν φωτισμοῦ, νὰ τρυγήσῃ τὸ μέλι ἐκ τῆς πνευματικῆς ταύτης κυψέλης, λαμβανομένου μάλιστα ὑπ' ὄψιν ὅτι εἰς τὴν κατανόησιν τῶν πνευματικῶν ζητημάτων, τὰ μάλιστα συμβάλλεται ἡ προσήλωσις καὶ ἡ ἔρευνα μετὰ προηγούμενον ψυχικὸν καταρτισμόν."

Esa última edición se completa con una biografía de San Macario, que en lugar de estar tomada de Migne[18], procede del *Συναξάριον* de Constantino Ducakis[19], y que también publicó resumida Nicodemo Hagiorita en la *Φιλοκαλία* [20]. A diferencia del texto homilético, en este caso la lengua

15 *Cfr.* C KERN, *Les traductions russes de textes patristiques,* Chevegtone 1957, pp. 39 y 48.

16 *Cfr.* DESPREZ, *Op. cit.,* col. 23.

17 La realidad es la contraria, ya que precisamente la traducción más importante y más antigua de los textos macarianos griegos es la siríaca; *cfr.* H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien. Die ·berlieferung der messalianischen "Makarios"-Schriften,* Leipzig 1941, pp. 378-389, 415-419 y W. STROTHMANN, "Makarios und die Makarioschriften in der syrischen Literatur", *Oriens Christianus* 54, 1970, pp. 96-105.

18 *PG* 34, cols. 177-220.

19 Los doce volúmenes de su Μέγας συναξαριστής, con la vida de los Santos de todos los días del año, es decir, su Μεγάλη εὐλογή βίων πάντων τῶν ἁγίων τῶν καθ' ἅπαν τό ἔτος ἑορταζομένων, Atenas 1889-1896, son la más importante obra hagiográfica neogriega.

20 Antes de los textos de San Macario, como ocurre con todos los autores recogidos en esta obra, se incluyen resúmenes de las correspondientes vidas de los Santos. Nicodemo Hagiorita es también autor de una compilación de vidas de Santos, el Νέον ἐκλόγιον, Venecia 1803 (la segunda edición se publicó en Constantinopla en 1863) y de un Συναξαριστές de los doce meses del año (Venecia 1819).

griega utilizada en la biografía es "sencilla", δημοσιευθεῖσαν εἰς ἁπλῆν γλῶσσαν.

La obra, casi completa, de San Macario ha sido editada en Atenas en dos volúmenes entre 1970 y 1971 por la Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, en la Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. K. G. Bonis es el encargado de la preparación de esta edición, de su introducción, notas e índices. En el volumen 41 de esta colección, tras Pacomio, Orsisio y Teodoro el Monje, a partir de la página 129 se extienden los textos macarianos hasta la página 273 del volumen 42, que se completa con Macario Alejandrino, Pedro II de Alejandría y Timoteo I de Alejandría.

La introducción sobre la vida y las obras del Santo es bastante completa y parece estar al día en la bibliografía sobre el tema. Sin embargo, aunque resulte paradójico, se echa en falta la referencia a publicaciones de la propia Grecia sobre Macario. Sin duda hemos de considerar como algo más que un *lapsus* el hecho de que no se haga ninguna mención a la única edición de las *Homilías* de San Macario que existe en la Grecia moderna. El trabajo de Bonis pretende insertarse en la línea de investigación macariana habitual en Occidente, haciendo caso omiso de las aportaciones neogriegas.

Las cincuenta *Homilías espirituales* siguen la edición crítica de H. Dörries, E. Klostermann y M. Kroeger[21], la más reciente y destacada edición macariana. Bonis inserta las correspondientes notas, exclusivamente de los pasajes bíblicos citados, siguiendo también en esto la versión original de Dörries. La presentación del texto se completa con una referencia numérica, entre corchetes, a la edición de la *Patrologia Graeca* de Migne[22] y con encabezamientos a cada una de las *Homilías* procedentes asimismo de Migne, y que están ausentes del texto de Dörries. Tales títulos o resúmenes de los contenidos homiléticos tienen su origen en la edición bilingüe, griega y latina, de Zacarías Paltenio de 1594, que adoptará luego la de Pritius de 1698 y 1699, reproducida por Migne.

En el tomo 42 Bonis amplía el *corpus* tradicional de las *Homilías* macarianas con un apéndice de siete *Homilías,* recogidas por los manuscritos *Baroccianus* 213 y *Holkhamensis* 55 (Ms. Gr. D. 2A. 6). En este caso se reproduce la edición de G. L. Marriott, *Macarii Anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius*[23]. Tras estas cincuenta y siete Ὁμιλίαι Πνευματικαὶ, conocidas con este título desde la tradición del Humanismo europeo del si-

21 Berlín 1964.
22 Volumen 34.
23 Cambridge (Mass.) 1918.

glo XVI, se añaden veintiocho Ὁμιλίαι Ἕτεραι, procedentes de otra de las múltiples líneas de la tradición textual macariana. Esta Colección III ha sido editada por E. Klostermann y H. Berthold, *Neue Homilien des Makarios/Symeon, I aus Typus III*[24]. La Colección, compuesta de cuarenta y tres Λόγοι, ha sido transmitida por tres manuscritos, el *Atheniensis B. N.* 272, el *Athos Panteleimon* 129 y el *Athos Iviron* 1318, y presenta textos similares a los de la Colección II, es decir al *corpus* de las *Cincuenta Homilías espirituales*. Por tanto, las veintiocho *Homilías,* son aquéllas que no aparecen en la Colección anterior, según constan en la *editio princeps* de Klostermann y Berthold. A pesar de los problemas de atribución, Bonis incluye la *Homilía* XXVIII[25], que realmente es el capítulo IX del *Tratado del Santo Espíritu* de San Basilio, y lo hace con sus dos versiones, la *recensio brevior,* Ὁμιλία κη΄, Μορφὴ α΄[26], y la *recensio expletior,* Ὁμιλία κη΄, Μορφὴ β΄. Por otra parte, en este texto se han observado llamativas semejanzas con el *Discurso* XIX del *Asceticón* griego del Abad Isaías[27], que ha hecho pensar en una falsa atribución macariana. Los editores lo consideran dudoso[28], pero lo añaden al final de la Colección por su fuerte contenido de inspiración macariana que le convierte en posible obra de un autor de la misma tradición espiritual de San Macario.

La *Homilía* XXIII también aparece bajo dos formas de tradición textual, la *recensio excerpta,* Ὁμιλία κγ΄, Μορφὴ α΄, y la *recensio completior,* Ὁμιλία κγ΄, Μορφὴ β΄. La primera vesión procede del códice *Atheniensis* 272, el *Iviron* 1318 y el *Panteleimon* 129, y la segunda del manuscrito *Vaticanus* 694 y del *Atheniensis* 423.

La numeración de todas las *Homilías* es continua, de modo que alcanza el número de ochenta y cinco, aunque también se precise el número concreto de cada Homilía en su correspondiente Colección. Bonis mezcla en su edición dos tradiciones textuales diferentes homiléticas, la Colección II y la III, y deja sin editar los textos de la Colección I, que contiene 64 Sermones publicados por H. Berthold, *Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*[29]. Puede parecer un criterio de edición arbitrario, sobre todo si tenemos en cuenta la denominación genérica de Homilías para todos los escritos aquí recogidos, cuando lo ha-

24 Berlín 1961. También existe edición, con traducción francesa, de V. DESPREZ, *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. I. Homélies propres à la Collection III,* París 1980.

25 Según el manuscrito *Mosquensis* 177.

26 Del manuscrito *Atheniensis* 272 y *Panteleimon* 129.

27 *PG* 40, 1155.

28 *Cfr.* III, pp. XVII, I, nº 3, pp. XXXII s.

29 2 vols., Berlín 1973.

bitual entre los editores es mantener la doble denominación de *Homilías* y *Sermones,* de acuerdo con los propios manuscritos, para así distinguir las diversas recopilaciones y colecciones de los textos macarianos.

Tras los textos homiléticos, las páginas 143 a la 177 de este volumen 42 están dedicadas a la *Epistula magna,* que reproduce la edición crítica de W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden 1954). Se completa la obra con la inclusión de otros escritos atribuidos a Macario de Egipto, de los que aún no existe una edición crítica moderna. Por ello se toma directamente el texto de la *Patrologia Graeca* de Migne para los *Opúsculos* (pp. 179-254), los Πραγματεῖαι ἢ λόγοι ἀσκητικοί, para las *Preces* (pp. 253-254) y para los *Apothegmata* (pp. 255-269). En las dos oraciones, A' Εὐχὴ τοῦ ἁγίου Μακαρίου y B' Εὐχὴ εἰς τὸν ἅγιον ἄγγελον τὸν ἀπὸ Θεοῦ ταχθέντα σκέπειν καὶ διαφυλάττειν ἡμᾶς, no se indica la edición que se sigue, si bien la numeración que aparece entre corchetes hace referencia a Migne[30]. Los cincuenta y ocho *Apotegmas* siguen también la *Patrologia* de Migne[31], a excepción del número 42 del tercer grupo, que procede de la edición de F. Nau[32].

La edición de Bonis se completa con dos amplios índices, en cada uno de los volúmenes, de los pasajes de las Sagradas Escrituras y de los temas, nombres y hechos citados en los textos.

En cuanto a las traducciones, hemos de decir que hasta el momento no se ha llegado a verter al griego moderno ninguno de los escritos originales de San Macario, a pesar de que son varias las iniciativas editoriales que están vertiendo los textos patrísticos antiguos y bizantinos. En el caso del Santo de Egipto los únicos textos que existen traducidos en la Grecia moderna son aquellos que forman parte de la Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν, compilada por Macario de Corinto y Nicodemo Hagiorita en 1782.

A partir de 1950 se han multiplicado de una forma rápida las traducciones de esta última obra, no sólo en el mundo ortodoxo, ya sea Grecia, Rusia u otros países eslavos, sino también fuera de él, Inglaterra, Francia, Italia, Alemania, Finlandia y España, por citar los casos más destacados[33]. En Tesalónica en 1984-1986[34], en la editorial "Τό Περιβόλι τῆς Παναγίας", A. G. Galitis ha vertido al griego moderno esta *Filocalia*. Las páginas 244-

30 Cols. 445-448.

31 Cols. 229-264.

32 "Histoires des solitaires égyptiens", *Revue de l'Orient Chrétien* 12 (1907).

33 *Cfr.* B. K. Ware, "Philocalie", *Dictionnaire de Spiritualité* 12, 1984, cols. 1343-1348, donde, obviamente, no se citan las versiones en griego moderno.

34 Con reedición en 1989.

315 están dedicadas a los *Opúsculos,* a los *Ciento cincuenta capítulos de perfección espiritual,* la Παράφραση τῶν 50 λόγων τοῦ ἁγίου Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου σὲ 150 κεφάλαια. Estos textos son los que mayor difusión han alcanzado tanto en Oriente como en Occidente a lo largo de la Edad Media y, sobre todo, en el Humanismo, ya que recogen lo más destacado de la doctrina ascética macariana. Por ello no es de extrañar que sea la primera obra de San Macario traducida a la lengua griega moderna. Seguramente en el fondo late ese interés de reunir y hacer accesible a monjes y laicos textos de la espiritualidad oriental poco conocidos o inéditos que primó en 1782, cuando vio la luz por primera vez la edición de la Φιλοκαλία[35], la más importante publicación de la Iglesia de Grecia bajo la dominación turca. Así consta en la introducción general de T. Dionisiatis de 1984[36]. Por otra parte, la importancia de San Macario en la doctrina ortodoxa, y por ello la necesidad de contar con una versión popular, la señala el mismo autor en el comentario previo a la traducción: "Μὲ ἕνα στόμα καὶ μιὰ καρδιὰ οἱ Ὀρθόδοξοι μοναχοὶ μαρτυροῦν ὅτι ἕνα ἀπὸ τὰ ἐντρυφήματα ὑψηλῆς στάθμης καὶ ἀποφασιστικῆς διαμορφώσεως μοναχικοῦ ἤθους εἶναι καὶ οἱ Πενήντα ὁμιλίες τοῦ θεοφόρου πατέρα μας, Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου..."[37]. Realmente San Macario y toda la Φιλοκαλία se enmarcan en la tradición del hesicasmo, el ideal de la oración interior surgido en los monasterios bizantinos y difundido en la Grecia moderna por Gregorio Palamás[38].

Asimismo, las Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς de Tesalónica han emprendido la traducción de la colección Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν, acompañada del texto original y de un amplio comentario. Suponemos que San Macario aparecerá alguna vez en esta serie, de la que ya forman parte autores como el Abad Isaías, Zósimo, Doroteo[39] o Simeón el Nuevo Teólogo[40].

El interés por los escritos macarianos, que despierta en Occidente con el humanismo de los siglos XVI y XVII y su interés por el ascetismo, encontró también en Grecia un eco relativamente importante durante el perío-

35 El texto griego original se ha reeditado en Atenas en 1957-1963 y en 1976.

36 En la revista Πρωτᾶτον 2, 1984, pp. 92-95, se reproduce parte de esta introducción.

37 P. 245.

38 *Cfr.* J. MEYENDORF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe,* París 1959. En palabras de I. Romanidis (Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν θεολογίαν καὶ πνευματικότητα τῆς Ρωμιοσύνης, Tesalónica 1975, p. 13, el hesicasmo constituye "el corazón de la etnia ortodoxa griega, el alma de la nación".

39 Volumen 12.1, a cargo de P. K. CRISTOS, Tesalónica 1981.

40 Volumen 19, 1983.

do de la Turcocracia. En el siglo XVIII se ha de situar la aportación crítica al problema de la personalidad y de la autenticidad de las obras transmitidas bajo el nombre de este Santo de la mano de Neófito Causocalivitis y Doroteo Vulismas[41]. El manuscrito del Monte Atos, *Athon.* 6026 (*Pantel.* 519), ff. 50-56, conserva los trabajos de estos dos eruditos sobre el tema. Neófito escribió en Bucarest en 1784 ó 1785 un tratado sobre los escritos de Macario, Ἐπίκρισις εἰς τὸ ἐπιγραφόμενον Μακαρίῳ τῷ Αἰγυπτίῳ ἐγχειρίδιον ἐλέγχουσα αὐτὸ ὡς νόθον, que contiene también el manuscrito *Atheniensis* 1297. Aquí se planteaba por primera vez la identificación del autor de los textos macarianos y su relación con la herejía mesalianista. Neófito observa en estos escritos la presencia de los ocho principios mesalianos recogidos por Juan Damasceno[42], que le llevan a rechazar la autoría macariana de los mismos, salvo en el caso de los *Apotegmas*. Para Neófito el autor es un tal Simeón, que él llama Simeón el Nuevo Teólogo, identificado con el jefe de la herejía mesaliana.

En respuesta a esta obra Doroteo Vulismas compuso en Constantinopla, entre 1786 y 1793, un tratado epistolar, dirigido a Pesio Velitskovsky, cenobiarca del monasterio rumano de Neamtsu. Para este autor no hay duda de que el Santo de Egipto ha escrito las *Homilías espirituales* y de que los posibles elementos mesalianos han sido interpolados por miembros de esta secta herética con posterioridad. No obstante, los *Ciento cincuenta capítulos de perfección espiritual,* es decir, sus más conocidos Opúsculos, se los atribuye a Simeón Logoteta o Metafrasta, siguiendo las indicaciones de algunas tradiciones manuscritas e impresas ya en Occidente. Por supuesto, Vulismas no confunde a Simeón el Nuevo Teólogo, ni a Simeón Metafrasta, con el Simeón mesaliano, que para él es totalmente desconocido e indemostrable. El espíritu crítico no estaba ausente en estos griegos del siglo XVIII, aunque aún les faltaban los datos y la metodología de la investigación moderna. Se ha de descartar a Simeón el Nuevo Teólogo, autor bizantino del siglo X que no tiene nada que ver con la tradición de San Macario, salvo la similitud de contenidos de sus escritos y la homonimia con determinados personajes que rodean la enigmática personalidad de nues-

[41] Un interesante y completo estudio de la aportación a la crítica macariana de estos dos autores puede verse en el trabajo del teólogo griego B. St. PSEFTONGAS, "Ἡ γνησιότης τῶν συγγραμμάτων Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου (σύντησις ἑλλήνων λογίων τοῦ ιη΄ αἰώνος)", en Θεολογικὸν Συμπόσιον (Χαριστήριον εἰς καθηγητὴν Παναγιώτην Κ. Χρηστοῦ), Tesalónica 1967, pp. 193-214.

[42] *PG* 94, cols. 729-732. Con anterioridad K. DIOBUNIOTIS había escrito ya en la Grecia moderna un artículo sobre la tradición de los escritos macarianos, "Κρίσις εἰς τὰ συγγράμματα τοῦ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου", *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 1 (1924) 86-92.

tro Santo. En efecto, en 1920 L. P. Villecourt[43] señaló un gran número de puntos de contacto entre la obra de San Macario y la herejía mesalianista y llegó a apuntar a Simeón de Mesopotamia, condenado por el Concilio de Éfeso a finales del siglo IV, el último de la lista de los mesalianos que da Teodoreto[44], como el autor del *corpus* macariano, que sería para él el libro de los mesalianos, el famoso *Asceticón*. El caso de Simeón Metafrasta o Logoteta es más conocido. En el códice CIV de la Biblioteca Imperial de Viena leemos que fue este Simeón quien compiló los *Opúsculos* macarianos, los *Ciento cincuenta capítulos de perfección espiritual:* Κεφάλαια τοῦ ἁγίου Μακαρίου μεταφρασθέντα παρὰ Συμεὼν τοῦ Λογοθέτου ρν΄. La tradición ortodoxa griega conoce también esta noticia, ya que es así como presenta los escritos de San Macario en su Φιλοκαλία de 1782: Παράφρασις Συμεὼν τοῦ Μεταφράστου εἰς PN΄ κεφάλαια, εἰς πεντήκοντα λόγους τοῦ ἁγίου Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου. Simeón Metafrasta es un alto funcionario de la corte imperial de Constantinopla del siglo X, conocido, entre otras cosas, por sus hagiografías, donde parafrasea textos antiguos sobre las vidas de los santos y crea una serie de florilegios destinados a lecturas litúrgicas[45]. Sean o no obra de este tal Simeón, el hecho es que este florilegio macariano, con resúmenes y paráfrasis de los textos atribuidos al Santo, ha tenido una influencia similar o, incluso, mayor que los textos íntegros y originales de San Macario, según lo prueban sus diferentes manuscritos que circularon desde el medievo bizantino hasta la ortodoxia moderna, pasando por el humanismo occidental.

Como ocurre con las ediciones y traducciones, parcos son también los estudios que con posterioridad se han dedicado al personaje y doctrina del Santo de Egipto. En 1983[46] en la revista trimensual ateniense de investigación sobre la Ortodoxia, Σύναξη[47], se publicó un fragmento de la *Homilía* XLVI de San Macario con el título "Αὕτη ἡ μήτηρ ἀπέρχεται πρός τὸ παιδίον". El autor comete un error de cita, ya que sitúa el texto en la *Homilía* XLIV. Se trata de un interesante testimonio de doctrina ascética, en el que

[43] "Le date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées à Macaire", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1920, pp. 250-258; cfr. también H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischer "Makarios"-Schriften,* Leipzig 1941, pp. 425-441.

[44] *Historia Eclesiastica* L. IV, c. X, nº 2 (*PG* 82, 1, 143 A).

[45] *Cfr.* M. Jugie, "Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphraste", *Échos d'Orient* 22 (1923) 5-10, J. Gouillard, "Syméon Métaphraste", *Dictionnaire de Théologie catholique* 14, 1941, cols. 2959-2971 y M. H. Congodeau, "Syméon Métaphraste", *Dictionnaire de Spiritualité* 14, 1990, cols. 1383-1387.

[46] En el volumen 5, p. 92.

[47] Ἔκδοση Σπουδῆς στὴν Ὀρθοδοξία.

se compara la relación de Dios con el hombre a la de una madre con un niño. Si el hombre, el niño, no puede llegar a Dios, a la madre, es este último el que se une a su criatura y forman los dos un solo espíritu, una sola mezcla, una sola inteligencia. Es el tema de la infancia espiritual en el progreso ascético hasta llegar a la madurez con Dios. El texto, del que no consta el editor, reproduce la edición de las *Homilías* de San Macario, publicada en Atenas en 1886[48]. Puede resultarnos llamativo que en 1983 se siga citando el texto macariano del siglo XIX, cuando en 1970 y 1971 se ha publicado en Grecia una edición "moderna", que sigue los mejores trabajos críticos sobre las obras de San Macario. Sin duda, la impresión de 1886, que reproduce una primera versión veneciana de 1801, como hemos visto, es el testimonio editorial pionero de San Macario en la Grecia moderna, y es, por tanto, el principal punto de referencia y más genuino.

I. Cornarakis es autor de un curioso artículo sobre el Capítulo I del Opúsculo *De libertate mentis,* en el que ofrece una interpretación "psicológica" de este primer parágrafo en torno a la idea "Νοῦς ἐν τάφῳ". El artículo, "Νοῦς ἐν τάφῳ. Ψυχολογικὴ θεώρησις τῆς α΄ παραγράφου τοῦ λόγου Μακαρίου τοῦ Αἰγύπτιου *Περὶ ἐλευθερίας τοῦ νοός*", fue publicado en la revista Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν en 1979-1980[49]. El corazón es como un sepulcro en el que están encadenados los pensamientos y la inteligencia por fuerzas tenebrosas. Allí desciende Cristo, como hizo en su día cuando bajó a los infiernos, y libera a las almas encerradas bajo la losa del sepulcro. Abre la tumba del corazón y libera a los que están muertos para la verdad. Cornarakis expone el tema de la liberación del espíritu desde la perspectiva psicológica de I. Caruso, de S. Freud y de C. G. Jung y lo conecta con la doctrina y el método ascético macariano de liberación del alma del pecado. La conclusión a la que se pretende llegar es que Cristo es el liberador, el "psicoterapeuta" del alma humana[50]. Lo que más nos interesa ahora es el apartado dedicado al análisis de los textos macarianos desde esta óptica "psicoanalista", ya que es ahí donde se citan y se interpretan varios pasajes del Santo, que hablan de las "profundidades del alma". Por ejemplo, pasajes de la *Ho-*

[48] Reimpresa en 1954 y 1964. En el fragmento de esta *Homilía* XLVI 3 hay dos variantes textuales que determinan la elección de una u otra edición: τροφοδοτεῖ ἐν πολλῇ στοργῇ ὁ πολλῇ δὲ μᾶλλον de la edición de Atenas de 1886, frente a τροφοφορεῖ ἐν πολλῇ στοργῇ ὁ πολὺ δὲ μᾶλλον, respectivamente, de la edición crítica de Dörries, Kroeger y Klostermann, que es la que reproduce Bonis en Atenas en 1970.

[49] En las páginas 342-347 del volumen 24.

[50] El autor insiste en diversas ocasiones en Cristo como símbolo y arquetipo del subconsciente universal, siguiendo las teorías de A. y B. Ulanov, *Religion and the Unconscious,* Filadelfia 1976, pp. 96 y ss.

milía II, la III, la XV, la XLI y la L, por donde se esparcen ideas como ésta: "βαθέα λίαν τὰ τῆς ψυχῆς ταμιεῖα, τῆς ἀπὸ μέρους τῇ χάριτι καὶ ταῖς κακίαις συναυξανομένης"[51]. La edición que Cornarakis sigue de San Macario es la de Atenas de 1970 y 1971 realizada por Bonis, ya que a ella se remiten, con número de página, todos los pasajes citados en el artículo, así como la introducción sobre los *Opúsculos*[52].

Después de haber hecho esta breve indagación sobre la pervivencia de la obra macariana en la espiritualidad ortodoxa de la Grecia moderna, creemos que ésta nos permite hacer algunas valoraciones generales sobre la presencia de las fuentes patrísticas primitivas en la teología actual. El despertar de la teología neogriega ha traído consigo la vuelta a los textos de la antigüedad cristiana, conservados con tanto esmero por el monacato bizantino. Es la práctica del hesicasmo, de la oración de Jesús, el principal referente de esta vuelta a las fuentes, ya que tal doctrina se remonta a los primeros Padres griegos, no a los latinos, e incluso parece llegar a los propios apóstoles.

En este caso, como ya apuntamos al comienzo de este artículo, la traducción intralingüística, es decir, la versión al griego moderno vivo de la literatura griega antigua y la versión de los Evangelios y demás textos sagrados y litúrgicos de la Iglesia ha estado rodeada de un intenso debate. En un principio este debate estuvo acompañado por acontecimientos violentos en el centro de Atenas, conocidos como Εὐαγγελικά, en 1901, y los 'Ορεστειακά, 1903. El detonante de los primeros fue la publicación en el diario "Acrópolis" de la traducción en lengua demótica del Evangelio, realizada por Palis. De los segundos fue ocasión la representación en el Teatro Nacional de la *Orestíada* de Esquilo traducida al griego moderno. Fueron muy sangrientos los tumultos y la agitación para intentar que no se llevara a cabo la representación. Mientras sucedían estos hechos seguía incubándose la polémica lingüística, la famosa "cuestión lingüística" en torno a cuál debía prevalecer como modelo de lengua escrita nacional, la purista o *cazarévusa* o la demótica popular, polémica que frecuentemente ha tomado el carácter de guerra civil lingüística[53]. En el caso de los textos religiosos se invoca el carácter sagrado o la inspiración divina de los textos originales, sin tener en cuenta que se hace totalmente necesaria su traducción para un griego actual. Quizá habría que reproducir aquí un célebre pensa-

51 *Homilía* XLI.

52 Página 351, nota 3.

53 *Cfr.* PH. CARABOTT, "Politics, Orthodoxy and the Language Question in Greece: The Gospel Riots of November 1901", *Journal of Mediterranean Studies* 3 (1993) 117-138.

miento de Yorgos Seferis, "ἕνας λαός Χριστιανικός καί 'Ορθόδοξος, ὁ πιό Χριστιανός 'Ορθόδοξος τοῦ κόσμου, ἔζησε τούς τελευταίους αἰῶνες... σέ μιά μισοσυνείδητη συμβίωση μέ τά 'Ιερά Γράμματά του"[54]. Y es verdad: un helenoparlante puede comprender grandes fragmentos de la Misa, además de los Evangelios, los himnos, lecturas, en lengua purista, porque está acostumbrado a ello desde su infancia, en cambio no puede acceder directamente, al menos las capas más populares, a los textos originales, fuentes de ese cristianismo ortodoxo. Resulta totalmente paradójico el hecho lingüístico, si comparamos el cristianismo católico latino y el ortodoxo griego. En un primer momento el occidente europeo leyó el Antiguo y Nuevo Testamento en latín y oía los himnos de la Iglesia en esa misma lengua culta. A su vez, las diferentes confesiones ortodoxas vertieron los textos sagrados a sus lenguas nacionales, copto, georgiano, eslavo, siríaco, armenio, etc... El pueblo griego, por el contrario, se vio entonces favorecido, ya que dispuso de esos textos en su propia lengua. En particular, los Evangelios se escribieron y difundieron en koiné, que era prácticamente la lengua popular de la época. Sin embargo, la propia evolución de la lengua griega hizo que estos textos antiguos y tradicionales se quedaran arcaicos, de manera que hoy la situación es inversa en Occidente y en el Oriente griego: los europeos católicos o protestantes cuentan todos con traducciones a sus lenguas nacionales, mientras que el pueblo griego está obligado a leer, al menos en algunos sectores, versiones antiguas. No obstante, durante el período de la Turcocracia la lectura del griego litúrgico fue un importante elemento para la conservación de la propia identidad nacional griega; lo que explica la gran impronta que el léxico bíblico ha dejado en el griego moderno. El conservadurismo y pasividad de la Iglesia ortodoxa de Grecia, que se manifiesta también en el aspecto lingüístico, ha empezado a resquebrajarse a partir de diferentes movimientos de renovación teológica que han ido apareciendo desde finales del siglo pasado y, sobre todo, desde principios de este siglo dentro del cristianismo ortodoxo griego[55]. En Grecia asistimos a un fenómeno único no sólo en el mundo ortodoxo, sino también en toda la cristiandad, con la excepción del protestantismo, a saber, el hecho de que la casi totalidad de los teólogos son laicos y de que la teología del nuevo Estado griego nacerá dentro de una Universidad civil[56]. Chrysóstomo Papadopoulos, arzobispo de Atenas de

[54] Citado por Z. NACAS, "Μετάφραση καὶ νεοελληνική γλῶσσα", *Cervantes* 2-3 (Atenas 1987-1988) 53-109, en concreto p. 64.

[55] *Cfr.* SPITERIS, *Op. cit.*, pp. 225 ss.

[56] *Cfr.* B. JIULTISIS, "Les Théologiens laïcs dans l'Eglise orthodoxe contemporaine. Approche sociologique, pastorale et théologique", *Irénikon* 60 (1987) 177-192.

1923 a 1938, por ejemplo, favoreció el desarrollo de la preparación doctrinal del clero mediante el apoyo a la creación de la Universidad de Tesalónica y a la publicación de la revista Θεολογία y el boletín oficial semanal Ἐκκλησία. En 1911 Eusebio Matthopoulos funda el movimiento *Zoí*, que entre sus principios proponía la vuelta a los escritos de los primeros Padres cristianos[57]. Se traducen y se estudian los textos patrísticos, que se publican hasta la actualidad en el semanario que lleva este mismo nombre. Este grupo de renovación religiosa ha sido considerado como uno de los elementos de la occidentalización de la vida eclesiástica y teológica de la Grecia moderna, tras su autocefalia del Patriarcado bizantino de Constantinopla. Zoí ha introducido en la religión griega contemporánea el llamado "pietismo", uno de los movimientos protestantes de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Y es curioso cómo en ese pietismo luterano alemán alcanza gran repercusión la espiritualidad de los padres griegos de los primeros siglos del cristianismo, como se ha podido comprobar en el estudio de la pervivencia de San Macario en G. Arnold, P. Poiret y J. Heinrich Reitz[58].

Esta vuelta a los Padres es reconocida como la justa pertenencia al pensamiento teológico griego, sin que se deba ignorar el desarrollo teológico posterior. No sólo la griega, sino también las otras catorce iglesias ortodoxas tienen como común denominador este reclamo de ser las verdaderamente fieles a la doctrina de los Santos Padres, las únicas que han mantenido la continuidad con la Iglesia primitiva. Cada vez se tiene más claro que la Iglesia ortodoxa es la Iglesia de los Padres, por lo cual hay que conocerlos para así conocer la propia identidad. La conciencia ortodoxa depende directamente de la asimilación de la teología patrística. Los Padres se estudian para encontrar la propia identidad y para distanciarse de la teología occidental, en algunos casos, la Iglesia de Grecia se llega a apropiar casi exclusivamente de la Patrística, como si ésta constituyese toda la teología griega en contraposición con la teología occidental[59]. Este retorno a las fuentes más antiguas, a los ideales greco-bizantinos, como un intento de descolonización religiosa, es una de las características más llamativas de la

[57] Sobre este movimiento religioso pueden consultarse los trabajos de Ch. MACZEWSKI, *Die Zoi-Bewegung Griechenlands (Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche)*, Gotinga 1970 y CH. YANNARAS, Ὀρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα, Atenas 1972, pp. 94-112.

[58] *Cfr.* E. BENZ, *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarius des Aegypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*, Mainz 1963.

[59] *Cfr.* M. P. BEGZOS, «Ἡ κρίσιμη καμπὴ τῆς Νεοελληνικῆς Θεολογίας σήμερα», *Διαβάζω* 251 (1990) 56.

Grecia moderna. Hemos asistido incluso a una especie de mesianismo patriótico fundamentalista, en el que determinados activistas de la Iglesia, como Papulakos, Famiatos o Macrakis, predicaban la próxima reconquista de Constantinopla, inicio de la nueva era cristiana bajo la guía de la ortodoxia greco-bizantina[60].

En la segunda mitad de este siglo, al remolque del auge editorial de otras Iglesias ortodoxas y occidentales, se ha abordado en la Grecia moderna una tarea de traducción, que aún no ha alcanzado a todos los autores del cristianismo antiguo, sino prácticamente sólo los más conocidos e importantes. Ya mencionamos más arriba las versiones modernas de la *Filocalia,* que no constituyen una empresa solitaria, sino que van acompañadas en la actualidad de una larga serie de actividades similares[61]. En 1966 se crea la Fundación Patriarcal de los Estudios Patrísticos, Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, de la mano del Patriarca Atenágoras I de Constantinopla. Asimismo se ha puesto en marcha en Tesalónica, principal centro de la investigación patrística en Grecia, la serie bibliográfica Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, de las Πατερικὲς Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, a cargo de P. Jristu, B. Pseftongas, Th. Zisis y B. Fanurgakis, que ha llegado a publicar ya 150 volúmenes de los textos antiguos, con traducción y notas[62]. Existen otras iniciativas de este tipo como la Βιβλιοθήκη τῶν Ἑλλήνων, Ἅπαντα τῶν Ἁγίων Πατέρων, que en los años setenta ha editado y traducido, con introducción y comentario, en Atenas a Juan Crisóstomo[63], Simeón el Nuevo Teólogo[64], Basilio el Grande[65], etc... Las «Ἐκδόσεις Ὠφελίμου βιβλίου» han iniciado en 1979 una colección patrística, Ἅπαντα τῶν Ἁγίων Πατέρων, con traducción, introducción y comentario de los principales autores de la espiritualidad antigua, sin edición del texto griego original[66]. Se podrían citar diferentes revistas especializa-

60 A pesar del carácter universal de la Iglesia ortodoxa, que teóricamente no está limitada a un único pueblo, cultura o lengua, para los griegos bizantinos y para determinados sectores modernos se confundirá helenismo y ortodoxia; *Cfr.* SPITERIS, *Op. cit.*, p. 224.

61 Estas ediciones, traducciones y estudios aparecen recogidos en A. S. ANESTIDIS, Ἑλληνικὴ Θεολογικὴ Βιβλιογραφία, Atenas 1977-, y CH. ZOGAS y P. S. PAPAEVANGHELOU, Ἑλληνικὴ θεολογικὴ βιβλιογραφία τῆς τελευταίας ἑκατονταετίας (1860-1969), Tesalónica 1963.

62 Por ejemplo, las obras completas de Juan Crisóstomo (1979-1984), de Gregorio Palamás (1981-1983), Eusebio de Cesarea (1977-), Gregorio de Nisa (1979-), etc.

63 La obra completa, en setenta y tres volúmenes, se ha acabado de editar en 1977.

64 En tres volúmenes, entre 1973 y 1977.

65 Entre 1972 y 1976 han visto la luz todos sus escritos en doce volúmenes.

66 Contamos con obras de Juan Crisóstomo (1979-1982) y con *Homilías* de Basilio el Grande (1980).

das que con sus traducciones y comentarios están contribuyendo a la popularización, en lengua dimotikí, de los textos patrísticos: la propia revista Ζωή[67] o Σύναξη[68] citadas más arriba, Ἐκκλησία, Ἐπίσημον Δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, que por ejemplo ha editado y traducido, con comentario, algunos de los tratados de Gregorio de Nisa[69], el semanario ortodoxo Σωτήρ[70], Ἐποπτεία[71], Ἀπολύτρωσις[72], Ἀνάπλασις[73] entre otras publicaciones periódicas. La jerarquía ortodoxa también ha querido participar de esta difusión de los textos patrísticos, si bien hay una diferencia de actitud. En este último caso topamos con la ya referida cuestión lingüística, pues en su colección, Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, publicación oficial de la Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, se están editando prácticamente todos los Padres, si bien no se traduce ninguno de ellos[74]. El conservadurismo de la oficialidad ortodoxa griega se deja notar perfectamente en este aspecto.

En el caso de San Macario, que es el que ha ocupado la mayor parte de este artículo, como en el de otros muchos textos patrísticos, no deja de resultar paradójico el hecho de que durante el Medievo han circulado versiones de sus obras en las lenguas de las diversas naciones e Iglesias ortodoxas del Imperio Bizantino, siríaco, copto, georgiano, eslavo, armenio, etíope y árabe[75], mientras que después en el caso de Grecia se mantendrá la versión bizantina hasta la actualidad, sin prácticamente ningún intento de actualización o divulgación, salvo en el caso de la *Filocalia* de Galiti. En Occidente ha ocurrido lo contrario: si en la Edad Media la única versión divulgada de San Macario era latina, será con el Humanismo cuando empe-

67 En esta publicación se han traducido varios tratados de Juan Crisóstomo (72, 1982; 74, 1984), o algunos textos de Basilio de Cesarea (72, 1982) o de Gregorio el Teólogo (74, 1984).

68 El Λόγος τεσσαρακοστὸς ἕνατος de Simeón el Nuevo Teólogo (10, 1984, pp. 4-8) o algunas traducciones del Pseudo-Dioniso Areopagita (3, 1982, pp. 4-7) o de Epifanio de Chipre (2, 1982, pp. 47-49).

69 61, 1984, por P. Brusalis.

70 Basilio el Grande (25, 1984), Diádoco de Fótice (24, 1983), o Gregorio Palamás (23, 1982).

71 Dioniso Areopagita (3, 1978, pp. 939-942), Máximo el Homologeta (1, 1976, pp. 13-14; 7, 1982, pp. 397-400)

72 Atanasio el Grande (29, 1982), Basilio el Grande (38, 1983) e incluso traducciones de San Agustín (37, 1982).

73 Juan Damasceno (284, 1982, pp. 16-17).

74 Gregorio el Teólogo (1979-1982), Clemente de Alejandría (1956-1958), Atanasio el Grand (1962-1968), Didimo de Alejandría (1972-1975), entre otros.

75 *Cfr.* La *Clavis Patrum Graecorum,* cols. 2420-2427.

cemos a encontrarnos con traducciones al francés, al italiano, castellano, alemán, inglés, holandés, etc.., de modo que en poco tiempo ha sido posible leer la doctrina macariana en las lenguas vernáculas[76].

A pesar del posible componente herético del *corpus* macariano, la doctrina del Santo de Egipto sigue vigente en la teología oficial de la Iglesia ortodoxa, que celebra su fiesta el día 18 de enero[77]. Incluso el catolicismo, tan reticente a estas prácticas ascéticas de oración interior, se ha visto influenciado por los textos de Macario y acepta como "heterodoxo" su contenido[78]. Ya sólo falta que en Oriente, en concreto en Grecia, se traduzcan sus textos a la lengua moderna para así popularizar y hacer accesible aún más su doctrina, como ha ocurrido y está ocurriendo con la mayor parte de la espiritualidad antigua.

Jesús-Mª NIETO IBÁÑEZ

Universidad de León
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Estudios Clásicos
Campus de Vegazana S/N
24071-León

76 *Cfr.* NIETO, *Art. cit.*

77 "Ὁ χρόνος ὅμως καὶ νεώτερες μελέτες ἀπέδειξαν ὅτι εἶναι ὀρθοδοξότατες καὶ ἀνήκουν, σὰν ἀναφαίρετο κρῆμά της, στὴν ἐκκλησιαστικὴ πνευματικὴ παράδοση καὶ μάλιστα στὸ χῶτο τῆς μυστικῆς θεολογίας", introducción de T. DIONISIATIS a San Macario en la *Filocalia* de Atenas, 1989, p. 246.

78 *Cfr.*, por ejemplo, S. P. DE SAN ISIDRO, "Homilías espirituales del Pseudo-Macario", *Cistercium* 24, 1972, pp. 53-69, y la introducción de P. DESEILLE a la traducción francesa de las *Homilías,* Bégrolles-en-Mauges 1984.

MÉTRICA NEOGRIEGA Y POESÍA ORAL

PRELIMINARES[1]

1. Es nuestro propósito ofrecer en el presente trabajo una descripción pormenorizada de las características de la métrica neogriega: sus peculiaridades; la problemática en torno a los orígenes y evolución; la relación con otros períodos de la filología griega. Hemos querido concretar aún más nuestra intervención mostrando la relación existente entre la métrica de la poesía oral neogriega y, bajo su influencia o al margen de ésta, la creación y desarrollo de una poesía de autor que tiene sus máximos exponentes en los numerosos poetas griegos de nuestro siglo internacionalmente reconocidos (Seferis, Elitis, Ritsos, Anagnostakis, etc., y, en el siglo pasado, el omnipresente Cavafis).

Consideramos necesario el conocimiento de la métrica de una lengua para llevar al castellano una traducción consciente de la calidad poética de las grandes -y pequeñas- obras de la literatura neogriega, hecho que, como es sabido, hasta fecha reciente y salvo contadas excepciones, se ha basado fundamentalmente en la pericia y sensibilidad poética del traductor desconocedor incluso de la lengua del original. Esperamos pues aportar desde aquí algunos datos sobre las reglas en que se basa la construcción de la poesía neogriega.

2. Siendo la métrica neogriega una disciplina de la Filología neohelénica, ha de participar necesariamente del conjunto de problemas derivados de una filología relativamente reciente pero que arrastra tras de sí más de dos milenios de tradición literaria e incluso filológica y, por ello, mostrará

[1] Trabajo presentado en el Seminario interdisciplinar sobre «La Métrica en la Literatura», organizado por el Aula de Lengua y Literatura de la Universidad de La Laguna (diciembre 1997).

también ésta las contradicciones que la perspectiva historicista en las letras griegas ha ido aportando a los estudios de las distintas disciplinas de dicha filología realizados hasta finales del pasado siglo. Hagamos un breve repaso de los planteamientos iniciales con que se enfrentan la filología y la métrica neogriegas.

En primer lugar, la lengua griega, el objeto de estudio. Caracterizada en sus períodos moderno y contemporáneo por los efectos de la *diglosia*, esta lengua será capaz de mantener viva la coexistencia de, al menos, dos formas de la misma lengua, una, mantenedora de la tradición culta (en lengua escrita), y otra, procedente de la tradición oral que paulatinamente se irá imponiendo en todos los ámbitos de la comunicación sin dejar de recibir por ello las constantes influencias de la norma escrita.

A continuación: la Filología neohelénica que, con su larga tradición, su reciente creación, la realidad sociopolítica de sus hablantes y las numerosas contradicciones en que inicialmente se desarrolla, muestra la complejidad o cuando menos la confusión ante los datos a analizar. Los estudios de métrica neogriega han conseguido que se replanteen -desde los intersticios del texto literario- posicionamientos erróneos aplicados reiteradamente tanto en lingüística (pronunciación, acento, ritmo, dialectología, sintaxis, etc.) como en literatura (desde la tan debatida cuestión de los orígenes de la literatura neogriega hasta la confluencia de las corrientes literarias europeas). Reseñemos brevemente la relación que mantiene la métrica con otras disciplinas de la Filología neohelénica.

La relación entre métrica y gramática nos muestra de forma fehaciente una mentalidad común en la elaboración de sus primeros manuales[2]; estos, de carácter específicamente normativo y descriptivo tienen como premisa la comprobación de los cambios que el tiempo ha inflingido al griego antiguo a través de una descripción comparativa de ambos estados de lengua.

[2] Citaremos entre los manuales clásicos de gramática neogriega los de B. MULLACH (*Grammatik der griechischen Vulgarsprache (in historischer Entwicklung)*, Berlín 1856), P. LEGRAND (1878), la edición comentada de MEYER LÜBKE de la obra de S. PORTIUS (*Grammatica linguae graecae vulgaris* (Reproduction de l'edition de 1638, suivie d'un commentaire grammatical e historique), París 1889); G. N. HATZIDAKIS (*Einleitung in die neugriechische Grammatik*, Leipzig 1892); ST. THUMB (*Handbuch der neugriechischen Volkssprache*, Estrasburgo 1910), etc. Algo similar sucede con los manuales de métrica; un lugar destacado lo ocupa el manual básico, todavía en vigor, de Stavros (1930[1]) que, pese a su carácter descriptivo apunta algunas soluciones a las cuestiones de métrica neogriega, a diferencia de otros manuales como el de Vutieridis, Saralís, etc. o la necesidad del estudio comparativo de los distintos períodos de la métrica griega, como la obra clásica de Kakridís y Papakonstantinos (1931) o la revisión más reciente editada por Garanduris (1989). El comienzo de esta década nos ha dejado una bibliografía puntual y un planteamiento renovador en cuanto a los estudios teóricos de métrica neogriega que encontramos habitualmente en volúmenes colectivos, *vid.* referencias bibliográficas.

Esta tendencia ha producido cierta confusión en la relación de los estudios de métrica con la metricología. Pensemos en el mantenimiento de la terminología o en conceptos de métrica antigua (pie) que a veces impiden el paso a una nueva orientación de los estudios de métrica.

Las relaciones existentes entre métrica y lingüística, nos conducen a la tan debatida «cuestión lingüística»; los últimos estudios de métrica analizan los sistemas métricos tanto de poesía culta-erudita como de la poesía popular-oral, sobre las características comunes y las peculiaridades de estas dos poéticas. La inexistencia de una filología consolidada condujo a la elaboración de planteamientos equívocos en torno a la percepción de elementos rítmicos y métricos, hechos fonéticos (sinicesis), prosódicos (acento) y hasta ortográficos.

Estrecha es también la relación entre métrica y literatura ya que, si partimos de la coexistencia de dos poéticas en la literatura neogriega, podremos revisar los triunfos que la historia de la literatura neogriega impone al demótico ante la tradición culta y, a su vez, el desarrollo de la poesía de autor ante la tradición oral. Si nos basamos en el análisis de los sistemas -o estilos- métricos, fácilmente se pone de manifiesto la riqueza expresiva de la lengua literaria. Esta variedad de estilos métricos ha de relacionarse con la búsqueda de ese tan necesario «criterio de autor» en la literatura neogriega.

No podemos olvidar la necesaria relación existente entre métrica y música, aspecto al que no siempre se ha prestado la suficiente atención pero cuya apreciación resulta necesaria tanto en la poesía oral (realización musical de la poesía popular) como en la erudita, que vincula la lectura y la música a la creación poética. Hemos de tener en cuenta ante todo la función social de la poesía en la población grecohablante, la encontramos en hechos sociales propios de la comunidad: en la visible regulación social de la poesía del cancionero; en la poesía religiosa salmodiada; en la temprana publicación de antologías de poemas musicados o en la continua aparición de monumentos musicados de la poesía contemporánea.

3. El griego como lengua poética

3.1. La lengua de la poesía griega[3]

Hemos hecho referencia a la importancia de la lengua en todo lo relativo al texto neogriego, literario o no literario. La llamada «cuestión lingüís-

[3] A lo largo de nuestro trabajo se recogen algunos fragmentos poéticos neogriegos de ditintos autores junto con su traducción. Queremos con ello contrastar en los testimonios literarios los contenidos teóricos que aquí se exponen.

tica» (τὸ γλωσσικὸ ζήτημα), fenómeno complejo que aglutina los efectos plurivalentes de la diglosia, ha de tenerse en cuenta como planteamiento previo a los estudios sobre la lengua y la literatura neogriegas. Una vez dicho esto, conviene entonces buscar una definición de la lengua griega válida para efectos métricos. Un reciente trabajo de la profesora Marcheselli (1991) apunta sus características sobre la base del silabismo, que estructura el ritmo de la lengua acorde con un acento tonal dinámico, semifijo y primario.

Teniendo en cuenta las características de la lengua griega su realización poética desemboca en al menos dos vertientes con rasgos estilísticos, culturales, dialectales, etc., propios, producto de estas dos tradiciones poéticas. Una de ellas obedece a la tradición de la poesía oral, que se extiende al campo de la realización oral de la poesía dentro de la comunidad grecohablante: desde la poesía religiosa de carácter oral hasta la profana, incluido el cancionero popular; la otra responde a una poesía elaborada -no anónima- donde se manifiesta la intencionalidad del autor para con el uso de la expresividad poética, rasgos que aparecen en la poesía eclesiástica, la poesía erudita, la poesía de tono popular entre otras.

El cancionero popular constituye el punto de encuentro de dichas poéticas y ello, debido a la técnica utilizada en la construcción de esa poesía oral tradicional, fiel a su función social, que recogerá y moldeará el gusto poético del hablante griego. Ese gusto poético se basa en el ritmo propio de la lengua griega: el yambo-trocaico (Stavros, 1974r: 10) que, sobre la alternancia entre sílaba tónica y átona se estructura en el verso «político» o decapentasílabo (15s), receptor y transmisor de las reglas de la poesía oral a la vez que ofrece muchas y variadas posibilidades a la poesía de autor[4].

Veamos un ejemplo del uso del 15s en dísticos rimados que nos ofrece una anónima composición fanariota compilada por Dauti en la primera antología fanariota impresa. La temática precisa un vocabulario culto que contrasta notablemente con las composiciones populares y por ello se evitan rasgos fonéticos y prosódicos de la lengua hablada.[5]

[4] Un análisis pormenorizado de este verso puede encontrarse en el reciente artículo de ALONSO ALDAMA "El verso decapentasílabo", *Más Cerca de Grecia* 12-13 (1997) 17-54, volumen monográfico dedicado al cancionero popular griego.

[5] Las antologías de poemas (y canciones) anónimos fanariotas proliferaron entre finales del XVIII y principios del XIX ofreciéndonos datos valiosos sobre el cerrado círculo fanariota y conjugando la recepción de la poética de la evasión presente en la literatura occidental con la tradición poética griega culta y los ecos de la sensibilidad oriental. Es aquí donde debemos situar la antología de S. DAUTIS: *Διάφορα ἠθικὰ καὶ ἀστεῖα στιχουργήματα*, Viena 1818, que fue la primera antología fanariota impresa, editada por Frantis en 1993: *Μισμαγιά, Ἀνθολόγιο φαναριωτικῆς ποίησης κατὰ τὴν ἔκδοση Ζήση Δαούτη (1818)*, Atenas 1993.

Τί κυκεών; τί θόρυβος; τί ἀκαταστασία;
τί φθόνος; τί καταδρομαί; τί ἄκρα ἀταξία;
Τί ταραχή; τί σύγχυσις; τί σκοτισμοὶ μεγάλοι;
τί κόσμος; τί κατάστασις; τί εἶν' αὐτὸ τὸ χάλι;
Τί λογισμοὶ διάφοροι; τί πάθη καὶ τυφλότης; 5
τί κόποι; τί περισπασμοί; τί ἄκρα ματαιότης;
Τί ἐμπαθὴς κατάχρησις; τί ζάλαι; τί φροντίδες;
τί τύρβοι; τί ἀλλαλαγμοί; τί μάταιαι ἐλπίδες;
Τί ὀδυρμοί; τί δάκρυα; καὶ τί μελαγχολία;
τί γέλοια; καὶ τί χαραί; τί ἄκρα ἐναντία; 10
Τί χαρεμπὴς προσπάθεια μ' ἀκαίρους πολλοὺς κόπους;
τί λογισμοὶ ἀνήσυχοι, γεμάτοι ἀπὸ πόνους;
Τί εἶν' αὐτὰ τὰ ἄτομα, 'ποῦ θλίβουν τὸν ἀέρα;
τί πάσχουν; ἢ καὶ συμμαχοῦν; ἢ τρέχουν ὅλη μέρα;
Τί ἄνθρωπ' ἐμπαθέστατοι μὲ κάθε φιλαυτίαν; 15
συγχύζονται, ταράσσονται ἀπὸ φιλοτιμίαν;

¿Qué agitación? ¿Qué ruido? ¿Qué confusión?
¿Qué envidia? ¿Qué adversidades? ¿Qué extremo descontrol?
¿Qué revuelo? ¿Qué confusión? ¿Qué gran oscuridad?
¿Qué orden? ¿Qué situación? ¿Qué es esta calamidad?
¿Qué distintos pareceres? ¿Qué pasiones y cegueras?
¿Qué penas? ¿Qué angustias?¿Qué vanidad extrema? 5
¿Qué innecesario abuso? ¿Qué barullo? ¿Qué pensamientos?
¿Qué tumultos? ¿Qué cambalaches? ¿Qué vanos alumbramientos?
¿Qué lamentos? ¿Qué lágrimas? y ¿qué infelicidad?
¿Qué risa? y ¿qué alegrías? ¿Qué extrema contrariedad? 10
¿Qué baja intentona con tantos infinitos esfuerzos?
¿Qué intranquilos razonamientos, de dolor plenos?
¿Quiénes son estos sujetos, que al aire se lamentan?
¿Qué padecen? ¿acaso combaten? ¿o todo el día van?
¿Qué viles personas con todo su egoísmo 15
se conmueven, se turban por su amor propio?

3.2. Ritmo y metro: el acento griego

Un elemento definitorio de la métrica griega es el acento. Su caracterización distingue la métrica griega antigua de la moderna. Desde época imperial se produce y asienta paulatinamente un nuevo sistema de acentuación: la indistinción en la cantidad vocálida provoca el cambio entre un acento cuantitativo-musical a un acento cualitativo-tonal. Este hecho no impide que sigan apareciendo composiciones poéticas de tono artificial y erudito según las reglas de la composición métrica, buena muestra es la poesía alejandrina y posterior. No obstante, se hizo necesaria una adaptación de los metros antiguos llevada a cabo en época bizantina.

El cambio de sistema de acentuación y los hechos gramaticales y lingüísticos que de él se derivan (la sinicesis, la ruptura del hiato, fenómenos de palatalización y desplazamiento de acento, etc.) diferenciarán los rasgos eruditos y populares de la lengua de la poesía griega.

En la base de la métrica neogriega hemos de situar, en primer lugar, el acento, anterior al ritmo (Stavros, 1974r: 10). Se precisa pues una buena definición del acento, lo que nos lleva a la necesidad de distinguir el acento prosódico, lingüístico[6], del acento métrico o sistema rítmico (Marcheselli, 1991: 13 ss.) que, aun basándose en las reglas del acento léxico, puede contar con elementos lingüísticos secundarios para conformar un esquema prosódico deliberadamente expresivo.

Lo que ahora nos interesa, pues, es el esquema métrico-acentual para, entre otras cosas, no confundir las nociones antiguas de «metro» y «pie» y, sirviéndonos de las nociones de sílaba métrica y acénto métrico (ictus), distinguir el esquema acentual y el esquema métrico en que se basa el isosilabismo, elemento característico de la poesía griega. Entendemos así por *esquema acentual* la «... alternancia de sílabas átonas y tónicas y sílabas métricas acentuadas en el marco de un *esquema métrico* determinado» (Marcheselli, 1991: 15), que precisa además de *pausas métricas*, al final o entre dos cola de un verso, o de cesuras.

En estos esquemas acentuales se establece el ritmo de la poesía griega. Parece ser que éste, el yambo-troqueo, viene a coincidir con el de la lengua hablada, certeramente expresado en el tetrámetro yámbico de la tragedia antigua y en el decapentasílabo de la épica y el cancionero popular neogriego y composiciones poéticas anteriores (Lavagnini, 1983). La transición de un sistema acentual a otro, ha producido en muchos casos la adecuación de metros antiguos a este ritmo natural (como también se han experimentado otras formas métricas (soneto, terceta, endecasílabo, etc.) extraños al ritmo natural y efectos del virtuosismo poético de los autores), que pueden rastrearse en la literatura en prosa bizantina y protoneogriega (vulgar y culta) escrita bajo la impronta de la recepción auditiva (Eideneier, 1993). Se entiende pues, que la unidad (o frase) rítmica de la poesía neogriega es el verso.

3.3. Sistemas métricos de la poesía neogriega

En estudios realizados recientemente (Garanduris, Mackridge, Peri, Marcheselli y otros) han venido debatiéndose las bases del sistema métrico

[6] Estudios generales sobre el acento pueden encontrarse en P. GARDE, *El acento*, Buenos Aires 1972 (París 1968), con más dedicación a las cualidades del acento griego, *vid.*, A. BOTINIS, *Stress and Prosodic Structure in Greek*, Lund 1989, entre otros trabajos.

de la poesía neogriega. Se puede afirmar que coexisten al menos dos sistemas métricos: (1) el sistema de la poesía oral y (2) el sistema de la poesía de autor. Conviene, no obstante, aclarar algunos conceptos previos, p. ej., ambos sistemas no son ni mucho menos opositivos, sino que mantienen influencias continuas. Considerar que la base de la poesía neogriega es la poesía oral -el cancionero- presupone, entre otras cosas, la necesidad de distinguir entre versificador y poeta y replantear bajo esa premisa el conjunto de la obra poética.

En este sentido, la creación de esa poética de autor durante los siglos XIX y XX supuso un gran paso hacia la creación dentro del esquema de la poesía oral, de esa poesía de autor elaborada entre las tendencias individuales y el abundante peso de la crítica literaria finisecular, tanto del siglo pasado (Palamás y otros) como del presente siglo con los trabajos que venimos mencionando.

Partimos, pues, de dos sistemas distintos, dos poéticas, que tienen en común los rasgos propios de la lengua y las influencias que una, la oral, ejerce sobre la otra, la erudita. Dado que ambas comparten las reglas básicas (homotonía, isosilabismo, acento fijo, etc.) y la ausencia de estructuras métricas rígidas (composición estrófica, rima, verso libre), esta creación poética posibilita la facilidad de adaptar los metros a las características personales del poeta creando, por tanto, una amplia gama de estilos métricos casi personales.

3.4. La rima y el verso libre

Algunos conceptos métricos, como la rima o el verso libre, aceptados y desarrollados con profusión en otras literaturas, muestran su carácter secundario, si no superfluo, en la poesía griega que, volvemos a repetir, se basa en el ritmo (el isosilabismo y la homotonía). En opinión de Stavros (1974r: 104) «la rima ... es un adorno del poema superfluo y del todo innecesario». Ello no significa que no se utilice. Ya sea debido a las estrechas influencias con otras literaturas o por un virtuosismo erudito, podemos encontrar (Stavros, 1974: 108ss.; Kokolis, 1991) desde temprano el uso frecuente de la rima en composiciones poéticas de autor; sirva de ejemplo el gusto por la utilización de los dísticos rimados en decapentasílabos (*cf. infra*), o la rima en la pausa métrica del 15s y su distribución estrófica en la poesía de autor, o, como en los «poemas con eco» del fanariota Yeorgakis Rizos Kamarasis (Farfuris, 1991), juegos de versificación fanariotas de 1760-1820 que, a imitación de la poesía italiana y francesa de los siglos XVII-XVIII, se compusieron entre la culta sociedad fanariota como mero divertimiento, retomando de este modo la tradición epigramática antigua.

'Ηχώ, κάμε με τὴν χάρι, πές με, ἕνας μὲ δοξάρι, ποὺ πετᾶ ἐπὶ ἀέρος, ποιός νὰ ἦν' κι ἀπὸ ποιό μέρος; Ἔρως.	*Eco, hágame el favor,* *¿dígame alguien con tirador,* *que vuele sobre el cielo,* *que viniera de qué rincón?* *Amor.*
Κι αὐτὸς ὅποιον κτυπήσῃ ἠμπορεῖ πιὰ νὰ ἐλπίσῃ στὴν πληγήν του θεραπείαν ἢ κὰν ἄνεσιν καμμίαν; Μίαν.	*Y aquél a quien lastimar* *¿pudiera ya aguardar* *en su herida ya alivio* *o acaso reposo alguno?* *Uno.*
Πές μέ την γιὰ νὰ τὴν μάθω, ποῦ ἂν τύχη καὶ τὸ πάθω καὶ νὰ ἦν' μικρὸς ὁ πόνος, πές την σ' ὅλους μας συμφώνως. Φόνος.	*Dímelo por conocerlo* *vaya por azar a padecerlo* *y si leve fuera el pesar* *dilo a todos nosotros a la par.* *Matar.*

4. La métrica de la poesía oral

4.1. Formación de una poética oral

La poética oral, basada en la tradición de la poesía oral popular y recogida en el cancionero (desde la épica a las canciones demóticas), se sirve de una reglas de formación concretas utilizadas, como veremos, tanto por los versificadores anónimos como por los poetas.

Tanto en el estudio que Sifakis realiza sobre la poética del cancionero popular como en el reciente trabajo de Castillo Didier sobre la épica neogriega, han quedado expuestas con suficiente aporte de datos las características sobre las que se basa esta poética, enlazando estudios sobre la composición oral[7] ya aplicados a períodos anteriores de la poesía griega. La utilización repetitiva de fórmulas (*pattern,* variante-alomorfo) métrico-sintácticas ensartadas con técnica casi artesanal en el verso base de la poesía neogriega, el verso *político,* utilizado por el conjunto de la dispersa población grecohablante con la finalidad de regular la actividad social de la comunidad, nos ofrece el germen de una fresca y no tan joven -dicho verso

[7] El estudio de Spatalás (*Ἡ στιχουργία τῶν ἑλληνικῶν δημοτικῶν τραγουδιῶν,* Atenas 1962) y, sobre todo, de Sifakis (*Για μια ποιτηκή του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού,* Iraklio 1988) dedicado al cancionero viene a unificar las tesis sobre las técnicas de composición oral de la épica arcaica (Lord, Parry) como la bibliografía en torno a la métrica y composición del cancionero. Véase bibliografía de este volumen, pp. 225-229.

se constata ya en el s. IX (Lavagnini, 1983)- concepción poética capaz de expresar viveza en sus composiciones.

Este verso, no estrófico, se construye sobre la alternancia de 15 sílabas átonas y tónicas, acentuándose en ritmo yámbico las pares. Su estructura es bimembre, constando de dos hemistiquios de 8 y 7 sílabas respectivamente, puede presentar asimismo pausas internas que pueden llegar a producir hasta 4 semihemistiquios; los acentos fijos se establecen en la 6ª u 8ª sílaba del primer hemistiquio y en la 6ª del segundo, añadiéndoseles además otros acentos secundarios.

Podemos comprobar tales datos en una canción popular sobre los *kleftes,* verdaderos héroes populares de la época de la revolución de 1821, que fue recogida en la isla de Tasos:

Η ΚΛΕΦΤΟΠΟΥΛΑ

Ποιός εἶδε ἥλιο ἀπὸ βραδύ κι ἄστρο τὸ μεσημέρι
ποιός εἶδε κόρη ἔμορφη ἀντάμα μὲ τοὺς κλέφτες
ἀντάμα τρῶν' ἀντάμα πίν' ἀντάμα ξεφαντώνουν
κανεῖς δὲν τὴν ἐλόγιαζε πῶς ἤταν νιό κοράσι.
Μιὰ Κυριακή καὶ μιὰ λαμπρὴ βγήκανε στὸ σημάδι. 5
Ρίχνει ν' ὁ κλέφτης μιὰ φορά τὸ πάει σαράντα μίλια.
Ρίχνει κι' ἡ κόρη μιὰ φορά βαράει στὸ σημάδι
κι' ἀπὸ τὴ δύναμ' τὴν πολλὴ κοπῆκαν τὰ τσαπράζια,
κοπῆκαν τὰ τσαπράζια της φάνηκαν τὰ βυζιά της.
Ἕνας τὸ λέει μάλαμα, ἄλλος τὸ λέει ἀσήμι, 10
κι' ἕνας μικρὸς μικρούτσικος τὸ βλέπει καὶ γελάει·
Αὐτό δὲ εἶναι μάλαμα οὔτε καθάριο ἀσήμι,
μον' εἶναι τῆς κόρης το βυζί.

LA HIJA DEL KLEFTE

¿Quién ha visto sol de noche - y estrella a mediodía?
¿Quién ha visto moza hermosa - juntamente con kleftes?
Juntos comen, juntos beben, - juntos se solazan,
nadie pudiera considerar - que joven moza fuera.
Un domingo, domingo de Pascua, - a tirar partieron, 5
Tira un klefte una vez, - lo lanza a cuarenta mil.
Tira la joven una vez, - lo clava en la diana
y de la mucha fuerza, - rompióse la casaca plateada,
rompióse la casaca plateada, - le aparecieron sus pechos.
Uno lo llama: "¡oro!", - otro lo llama: "¡plata!" 10
y uno pequeño, pequeñico, - lo mira y se rie:
"Esto ni oro ni plata pura es,
sólo es el pecho de la moza."

Sin excesiva dificultad se aprecian las reglas principales en la técnica de composición (Sifakis, 1988: ss.) o de «formulación». Éstas se estructuran principalmente sobre la «ley de la concordancia» según la cual, cada unidad métrica (fórmula) ha de coincidir con un significado gramatical a fin de que el receptor-oyente pueda seguir el curso del argumento sin dificultad (piénsese que suele tener acompañamiento musical). La unidad métrica es el verso (<hemistiquio < subhemistiquio) o el número indefinido de versos que el versificador precise para «componer» la historia. Los contenidos pueden aparecer opuestos (v. 1, v. 10), duplicados (v. 5, v. 11) o reiterados (vv. 9-10). De igual modo suelen establecerse repeticiones triples («ley de la tríada») de diversa índole tanto en un mismo verso (v. 3) como en varios versos consecutivos (vv. 10-11) con total ausencia de encabalgamiento. Con frecuencia suelen aparecer preguntas inútiles (ἄσκοπα ἐρωτήματα) de carácter enfático (vv. 1-2).

Algunos estudios sobre el 15s se han abierto a la investigación métrico-musical aportando una acertada serie de ideas sobre la creación de formas estróficas derivadas de éste. Es así como Baud-Bov (1981) ha acertado a plantear el orígen del dístico neogriego en la frecuente repetición del primer hemistiquio en las canciones de *kleftes*. El dístico rimado tuvo, y tiene, una notable aceptación en diversas composiciones populares y un extendido uso y perfeccionamiento en las primeras composiciones neogriegas, como podemos ejemplificar con los primeros versos de una pieza maestra de la literatura cretense, el *Erotócritos* de Vitsentsos Cornaros (+1613):

Τοῦ κύκλου τὰ γυρίσματα, π' ἀνεβοκατεβαίνου,
καὶ τοῦ τροχοῦ, π' ὧρες ψηλὰ κι ὧρες στὰ βάθη πηαίνου,
μὲ τοῦ καιροῦ τ' ἀλλάματα, π' ἀναπαημὸ δὲν ἔχου,
μὰ στὸ καλὸ κ' εἰς τὸ κακὸ περιπατοῦ καὶ τρέχου,
καὶ τῶν ἀρμάτω οἱ ταραχές, ὄχθριτες καὶ τὰ βάρη, 5
τοῦ ἔρωτα οἱ μπορέσες καὶ τσῆ φιλιᾶς ἡ χάρι,
αὐτάνα μ' ἐκινήσασι τὴν σήμερον ἡμέρα
ν' ἀναθιβάλω καὶ νὰ πῶ τὰ κάμαν καὶ τὰ φέρα
'ς μιὰ κόρη κ' ἕναν ἄγγουρο, ποὺ μπερδευτῆκα ὁμάδι,
σὲ μιὰν φιλιὰν ἀμάλαγη μὲ δίχως ἀσκημάδι· 10

Las vueltas del círculo, que bajan y suben,
y de la rueda, que veces arriba veces el abismo cubren,
con los cambios de los tiempos, que pausa no hallan,
sino que de lo bueno a lo malo corren y andan,
y de las armas los tumultos, los enemigos y penares, 5
del amor los poderes y de la amistad las mercedes,
ellos mismos en el día de hoy me empujaron
a lanzarme y a decir qué trajeron y qué llevaron

a una doncella y a un mozo, que liáronse en unidad,
en intachable amistad y ni pizca de fealdad; 10

El 15s, base de la poesía neogriega, alcanza su maestría como verso de la poesía oral en dos grandes géneros: la epopeya y el cancionero.

4.2. Épica

Si nos remitimos al verso, la épica (considérese cronológicamente bizantina o catalóguese como literatura neogriega) tiene su origen en la composición de determinados «cantares», canciones o romances en torno a la figura de un personaje heroico, de mayor extensión que éstas y con una unidad argumental y expositiva. Narran las luchas fronterizas (*acríticas*) bizantino-árabes habidas durante los siglos VII al X. Compuestas en la lengua grecomedieval de los ss. IX-XI, se han conservado manuscritas de diferente forma lingüística y datación.[8] Queda constancia de que éstas eran cantadas por rapsodos itinerantes de finales de s. IX, ya que según Aretas de Cesarea (850-925) existían «rapsodos paflagones que van de casa en casa y por unas monedas entonan cantos que relatan aventuras de hombres famosos».

El 15s de la epopeya contiene todas las características de la poesía oral. Sin embargo, éstas no siempre llegan al lector de forma directa, ya que al ser previamente recogidas por escrito han originado en algunos casos versiones depuradas del modelo. Pieza excepcional en el estudio de la épica bizantina lo constituye el manuscrito llamado *Diyenís E* del Escorial, que presenta un estado de lengua próximo al de la realización oral. Desde que Krumbacher lo presentara en 1904, este manuscrito ha sido ampliamente estudiado y debatido. Tenemos una reciente edición y traducción al castellano del profesor Castillo Didier (1993) junto con el Cantar de Armuris y Andronico y un amplio estudio introductorio sobre su composición. Presentamos a continuación un fragmento del Cantar de Diyenís:

Καὶ ὥς εἶδεν τὸν λέοντα ὁ Διγενὴς Ἀκρίτης,
ἀπὸ καρδίας ἐστέναξεν, ἐκ βάθους τῆς ψυχῆς του· 635
Ἠότε νὰ ἰδοῦν τὰ ὀμμάτια μου τὸ φῶς τῶν ἀπελάτων,

[8] La bibliografía sobre la épica es amplia, citaremos el volumen compilatorio de BEATON-RICKS (eds.): *Digenis Akrites, New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Londres 1993 y el trabajo más general, BEATON, *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge 1980, donde se han definido las tesis en torno a diversas cuestiones de la literatura neogriega. Un reciente trabajo de M. CASTILLO DIDIER (*Poesía Heroica Griega. Epopeya de Diyenís Akritas. Cantares de Armuris y Andrónico*, Univ. Chile, Santiago de Chile 1994) nos ofrece abundante información al respecto y la traducción que aquí presentamos del fragmento de Diyenís.

νὰ γομωστοῦν τὰ ὀμμάτια μου τὸ φῶς τῶν ἀπελάτων!"
Τὸν νεροφόρον ηὕρηκεν, τὸν εἶχαν οἱ ἀπελάτες,
καὶ εὐθὺς τὸν ἀνερώτησεν ὁ Διγενὴς Ἀκρίτης·
"Τὸν Θεόν, καλὲ νεώτερε, ποῦ μένουν οἱ ἀπελάτες;" 640
Καὶ ὁ νεροφόρος τότε δὲ τὸν Διγενὴν ἐλάλει·
"Τὸν Θεόν, καλὲ νεώτερε, τί τοὺς καταγυρεύγεις;"
"Γυρεύγω καὶ κατερωτῶ νὰ εἶμαι καὶ ἐγὼ ἀπελάτης,
ἵνα ρογεύωμαι καὶ ἐγὼ μετὰ τῶν ἀπελάτων."

Y cuando viera al león - el Akrita Diyenís,
suspiró del corazón, - desde el fondo de su alma: 635
"Cuando (la) verán mis ojos - la luz de los apelates,
¡y que mis ojos se llenen - con luz de los apelates!"
Al aguador encontró - que tenía los apelates,
y enseguida Diyenís - Akritas le preguntó:
"En nombre de Dios, buen joven, - ¿dónde están los apelates?" 640
y <entonces> el aguador, - le contestó a Diyenís:
"En nombre de Dios, buen joven, - ¿por qué es que los buscas tanto?"
"Los busco y pregunto para - también yo ser apelate,
para trabajar pagado - también con los apelates".

Puede constatarse el uso de la fórmula (τὸ φῶς τῶν ἀπελάτων), las variantes (μετὰ τῶν ἀπελάτων), la repetición de expresiones iguales (vv. 635-6) sobre una sintaxis paratáctica donde se argumenta mediante la oposición, yuxtaposición, reiteración y contraposición de sentido de los contenidos de las estructuras en el hemistiquio, en el verso o en dísticos.

4.3. Cancionero popular

Resta poco que decir en cuanto al verso del cancionero popular ya que viene a coincidir con el de la épica. Es preciso, no obstante, señalar algunos rasgos de importancia significativa en la formación y transmisión del cancionero: (1) el carácter anónimo; (2) la función educativo-social; (3) la expresión conjunta de hasta tres elementos: poesía, música y baile; (4) los problemas de datación, transmisión, compilación y clasificación, etc.[9]

Hemos podido observar los principales rasgos de la poesía oral en una canción *kléftica*, un tipo de canción dentro de la variada y extensa temá-

[9] La bibliografía sobre el cancionero es amplia, quizás uno de los trabajos más exhaustivos sobre la recensión del cancionero nos lo ofrezca A. Politis (*Ἡ ἀνακάλυψη τῶν ἑλληνικῶν δημοτικῶν τραγουδιῶν*, Atenas 1984) que recoge la problemática y las características de las primeras colecciones.

tica que ofrece el cancionero. Les ofrecemos una breve canción cretense[10] perteneciente al ciclo *acrítico* del Diyenís donde, pese al paso del tiempo, se adoptan expresiones comunes que aún mantienen viva en la tradición oral la figura del legendario héroe bizantino.

'Ο Διγενὴς ψυχομαχεῖ κι' ἡ γῆς τόνε τρομάσει
κ' ἡ πλάκα τὸν ἀνατριχιᾶ ποὺ θὰ τόνε σκεπάσει
γιατὶ ἐκειδὰ ποὺ κοίτεται λόγια ἀντριωμένα λέει
Νἄχεν ἡ γῆς πατήματα κι' ὁ οὐρανὸς κερκέλια
νὰ πάθιουν τὰ πατήματα νά 'πιανα τὰ κερκέλια
ν' ἀνέβαινα στὸν οὐρανό ...

Diyenís agoniza - y la tierra lo aterroriza
y la losa lo eriza - donde a enterrarlo van
porque allá donde yace - valientes palabras hace
si la tierra tuviera senderos - y el cielo anillos
tomaría los senderos, - cogería los anillos,
subiría al cielo ... -

5. La métrica de la poesía de autor

5.1. Métrica bizantina

Hemos hablado sobre el sistema métrico de la poesía popular, veamos ahora sus repercusiones en la poesía de autor y sus aportaciones a este otro sistema métrico. Pero, dado que los orígenes de la literatura neogriega tienen su punto de partida en los últimos siglos de Bizancio, conviene mencionar las características de su poesía.

La poesía culta en Bizancio continúa el uso de los metros antiguos: el hexámetro y el dístico elegíaco con las modificaciones aplicadas por las escuelas. El acento de intensidad condicionará dicha evolución resaltando el ritmo en las composiciones. Las soluciones dadas por los bizantinos a esta situación pueden resumirse en estas tres[11]:

[10] La canción procede de un excelente trabajo de recopilación de canciones musicadas de Ch. Halaris (*Akritika. Odes of the Byzantine Empire Border-guards*, Atenas 1991, CD I, c. 7), que aconsejamos escuchen para entender de forma auditiva y práctica este ritmo y verso.

[11] Podemos encontar un gran número de trabajos en torno a la métrica bizantina, si bien nos remitimos a los manuales de historia de la literatura bizantina de Krumbacher, Hunger y el trabajo de A. Garzya (*Lezioni di Filología Bizantina,* Nápoles 1961). Sobre métrica bizantina, *vid.* E. Schilbach *(Byzantinische Metrologie,* Munich 1970); D. Conomos (*Byzantine Hymnography and Byzantine Chant,* Brookline 1984); M. Jeffreys («Byzantine Metrica: Non-literary Strata», *JÖB* 32 (1982), pp. 375-381).

1. La adopción de nuevas formas métricas, basadas en el ritmo y acompañadas de formas musicales, de los que tenemos un vasto ejemplo en la poesía sacra de la iglesia bizantina. Las huellas de las breves composiciones de los *troparia* (τροπάρια) del s. VI dan paso a las formas innovadoras de la iglesia siríaca con Romano el Melodo como principal creador. En este momento, surge el *kontakion* (κοντάκιον, «rollo de pergamino»), composición compleja de carácter narrativo, basado en la concatenación (εἱρμός) de una estrofa (τροπάριο u οἶκος) de 30 vv. a 33 vv., que marca la melodía base del esquema rítmico-acentual de las siguientes estrofas (de 18 a 25) que conforman la composición. Entre los ss. VII-IX, surge un nuevo género de amplia difusión en la himnografía bizantina, el *canon* (κανών), que poco difiere del *kontakion*, si bien desarrolla una serie de himnos conocidos también como odas.

2. La evolución de los metros clásicos sobre el esquema métrico-acentual actúa en la aparición y mantenimiento del anacreóntico. Éste parte, bien del trímetro yámbico (12s) isosilábico, con acento fijo en la 11ª, regulado por Jorge de Pisida (p. VII) sobre el esquema (+ - + - + / - + - + -+ - ó + - + - + - + / - + - + -), o bien, del dímetro (o trímetro) yámbico jónico, tradicional en Sinesio de Cirene (ss. IV-V), (++ -- ++ - x) que después es empleado en un esquema acentuativo-cuantitativo en Sofronio (s. VII) (++ - -´- + -´+) y exclusivamente acentuativo ya en Marco Ángelo (s. XIV): (-´+ -´+ - ´+ -´+) (Garzya, 1961: 19-20).

3. La creación de un metro nuevo, el verso «político» (15s) recogido en la literatura culta desde el s. IX (Lavagnini: 1983) y en la popular. Se supone que este verso evoluciona a partir del esquema del tetrámetro trocaico y yámbico clásico, del que ya hemos comentado sus características principales.

La necesaria conexión de la métrica bizantina con la neogriega en la búsqueda de los orígenes de esta última, avala tesis muy significativas como el estudio que Detorakis (1993: 169-187) aplica a los himnos bizantinos y la descripción de esas formas precursoras de la poesía neogriega, donde el rasgo musical de este género, conocedor del gusto popular, facilita el cambio en el sistema métrico. Según esto, muchos metros (12s, 8s, 7s yámbicos o trocaicos) de la poesía neogriega no siempre han de entenderse como fruto de las innovaciones de los creadores, o como influencias de la poesía europea; sin embargo, es notable la labor precursora de los bizantinos y, por ende, la existencia de estas formas se remontaría a un tiempo anterior al propuesto.

5.2. Métrica neogriega

Definidas ya las características principales de la lengua neogriega con respecto a su métrica, resta señalar la consideración del verso estíquico como unidad rítmica, aunque puede, así mismo, aparecer en forma estrófica.

Los metros neogriegos obedecen a cinco combinaciones, desde los más populares: el yámbo (+-) y el troqueo (-+), hasta los cultos: el dáctilo (-++), el anapesto (++-) y el interacentuado o anfibráquico (+-+) (Stavros, 1974r: 6).

El principal problema, aún no solucionado convenientemente de forma teórica, del análisis métrico consiste en determinar el ritmo del verso del que tan sólo la práctica auditiva nos aporta las claves suficientes para su conocimiento.

Según se desprende de lo anteriormente expuesto, en la formación de los metros neogriegos confluyen distintas circunstancias que reflejan los dos sistemas métricos a lo largo de sus dilatadas tradiciones. Ambos sistemas se sirven de las mismas reglas básicas, la evolución de su uso provoca, no obstante, múltiples combinaciones, ofreciendo rasgos, tendencias y elecciones personales en el diseño métrico de la poesía de autor. Tal vez, uno de los elementos más sorprendentes en la utilización de estos metros sea la combinación de verso y estrofa, derivada de la falsa cesura (Marcheselli, 1991), para la que no hay regla fija ya que «la variedad de estrofas es ilimitada ... se caracteriza por el modo de unión de los versos y la existencia o no de rima y el modo de unión de las rimas» (Stavros, 1974r: 112).

5.2.1. Adaptación de los metros populares

En los comienzos de la poesía de autor neogriega la estructura de la poesía oral se muestra en muchos casos como el referente directo de dicha poesía. Ya hemos anunciado que en todo este proceso existe una interrelación clara entre ambas poéticas, siendo notoria la tendencia constante por parte de los autores a innovar las formas, un tanto monótonas, de la poesía popular.

Además de las versiones «manuscritas» y, por lo tanto, elaboradas que recogen las primeras muestras escritas del 15s (Lavagnini, épica) el verso «político», ofrecía multiples posibilidades combinatorias a los distintos autores que lo utilizaron con la consciente finalidad de escribir una poesía de alcance popular.

La literatura neogriega del período de las dominaciones (literatura insular, cretense, rodia, literatura fanariota, etc.) se sirvió de este verso para construir una literatura en lengua hablada. Las variaciones sobre el verso comenzaron por el uso del dístico rimado; construyeron una argumentación cerrada en un número delimitado de versos; fijaron la posición del acento

primario y secundario; se sirvieron de la rima interna (entre hemistiquios); y, sobre la alternancia del acento, conjugando el ritmo yámbico con el trocaico, crearon estrofas de 8s ó 7s de cuatro o más versos. Los ejemplos son numerosos dado que la función social de la poesía neogriega impregna la creación poética de una expresividad comprensible para su entorno. Las variantes de utilización de este verso ofrecen comentarios particulares. Hemos visto *supra* el 15s fanariota recogido por Dauti. A continuación, observaremos la maestría en el uso del 15s en algunos autores que, por diversas razones, pretenden intencionadamente construir la lengua y la expresión poética de esa lengua.

Así ocurre con *Rigas Velestinlís* (1757-1798), activista en defensa de la causa balcánica y griega que, en sus escasas composiciones poéticas, se sirve de la técnica del cancionero para construir en el esquema de una canción popular el contenido de una propuesta revolucionaria y el modelo de un himno libertador. Pueden observarse elementos propios del cancionero:

Ο ΘΟΥΡΙΟΣ

Ὡς πότε παλληκάρια θὰ ζῶμεν στὰ στενά,
μονάχοι σὰν λιοντάρια σταῖς ράχαις στὰ βουνά,
σπηλιαῖς νὰ κατοικοῦμε νὰ βλέπουμε κλαδιά,
νὰ φεύγουμε ἀπ'τὸν κόσμον γιὰ τὴν πικρὴ σκλαβιά,
νὰ χάνωμεν ἀδέλφια, πατρίδα καὶ γονεῖς,
τοὺς φίλους, τὰ παιδιά μας κι ὅλους τους συγγενεῖς;
Καλλιῶναι μιᾶς ὥρας ἐλεύθερη ζωή
παρὰ σαράντα χρόνια σκλαβιὰ καὶ φυλακή.

¿Hasta cuándo, mis valientes, viviremos en encierro,
solitarios como leones, en los bosques, en los cerros,
habitaremos las cuevas, veremos sólo follaje
dejaremos el mundo por amargo vasallaje,
perderemos hermanos, patria y padres
los amigos, nuestros hijos y a todos los parientes?
Mejor vivir una hora en libertad
que cuarenta años de esclavitud y prisión.
...

Otro ejemplo nos lo ofrece el autor en esta cancioncilla que incluye en la traducción de unos cuentos amorosos al griego[12], se contempla perfec-

[12] *Cf.*, RIGAS VELESTINLÍS, *Σχολεῖον τῶν ντελικάτων ἐραστῶν - Escuela de los amantes delicados,* Viena 1790.

tamente esa disposición estrófica del 15s: estrofas de 6 vv. en 8s TR con el tercero cataléctico, rima consonante en AABCCB:

Πῶς βαστᾷς, καρδιά μ', θαυμάζω,
ὅταν τοὺς καημοὺς κοιτάζω,
ποὺ τραβᾷς παντοτινά,
κι ἄνεσιν ποσῶς δὲν ἔχεις,
μήτε πλέον ἀπαντέχεις 5
ἔλεος ἀπὸ τινά.
...
Οἱ καρδιές, ἠξεύρω, τόπον
ἔχουν στήθη τῶν ἀνθρώπων
κι ὄχι μέρος φλογερόν. 15
Μὰ ἐσύ, καρδιά μ' θλιμμένη,
πῶς εἶσαι κατοικημένη
καὶ βαστᾷς τόσον καιρὸν

νά 'σαι στὸ δικό μου στῆθος,
ὁποὺ ἔχει φλόγες πλῆθος, 20
λάβραν ὑπερβολική,
καὶ φλογίζει τόσους χρόνους
μὲ σκληροὺς μυρίους πόνους,
κι ἐσὺ πάντα νά 'σαι κεῖ

Βλέπω καὶ εἶσαι γραμμένη
γιὰ νὰ ζῇς τυραννισμένη
πάντα, ὅσον κι ἂν σταθῇς.
Διὰ τοῦτο δὲν πεθαίνεις 40
εἰς τὰ ὅσα κι ἂν παθαίνῃς,
ὦ καρδιά μ' πολυπαθής.
...

Cómo soportas, corazón, admiro,
cuando las penas remiro,
que aguantas por doquier
y al fin descanso no tienes,
ni mucho más mantienes 5
piedad ¿de quién?
...
Los corazones, sé, su sede
tienen en el pecho de los seres
y no inflamado lugar. 15
Pero tú, corazón, abatido
¿cómo estás compartido
y tanto has de aguantar

que en mi pecho estés,
donde tanta llama halles, 20
un desmesurado ardor,
que tantos años inflama
y pesares miles instala,
y estar tú siempre por...?
...
Veo que te han creado
para vivir tiranizado
siempre, allá morador.
Es por eso que no mueres 40
en todo cuanto padecieres,
corazón mío, sufridor.
...

La personalidad del médico, biólogo, y literato *Ioánnis Vilarás* (1771-1823) se halla inmersa en los grandes ciclos culturales epirotas y heptanesiotas. Su labor de compilación de canciones populares confunde, a veces, los motivos populares por él recogidos en sus numerosos viajes con su creación personal. Ejemplo de esta estilización en el uso del 15s popular lo refleja su siguiente poema:

Ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου ἐσὺ ἔχεις τὰ κλειδιά,
Ὡραῖο πλάσμα φύσης, καρδιᾶς μου ἡ καρδιά.
Ἡ φύση σῶχει δώκει καρδιὰ νὰ μὴ πονάῃ
Τὸν ἄνθρωπο ποὺ σκλάβος, θεά, σὲ προσκυνάει.
Ζωὴ νὰ μοῦ χαρίσῃς ἢ θάνατον πικρό,
Ἀπὸ τὰ δυό σου ἀχείλια ν' ἀκούσω λαχταρῶ.

De la vida y la muerte tú tienes la razón,
Bello ser de la naturaleza, corazón de mi corazón.
La naturaleza te ha dado corazón que no pena
Al hombre que esclavo, diosa, te venera.
Que me regales vida o muerte cruel,
De tus dos labios quisiera ya saber.

Ejemplo claro de ese quehacer poético y lingüístico es la obra en griego del gran poeta *Dionisios Solomós* (1798-1857). Afamado poeta en Italia, decide investigar en su lengua materna las posibilidades de aplicación de una técnica poética. La mayor parte de su obra en griego está inacabada y editada por su amigo y discípulo Polilás en forma de apuntes y borradores, sin embargo, su huella permaneció durante largo tiempo en las tendencias poéticas neogriegas a través de sus seguidores de la llamada Escuela Heptanesiota, defensores de seguir las huellas del cancionero en la creación poé-

tica. En la poesía que ofrecemos se puede observar el uso estilizado de la fórmula (hemistiquios y subhemistiquios) donde combinan la sintaxis paratáctica con una laboriosa exposición argumental.

Η ΕΥΡΙΚΟΜΗ

«Θάλασσα, πότε θέλ' ἰδῶ τὴν ὥμορφη Εὐρυκόμη;
Πολὺς καιρός ἐπέρασε, καὶ δὲν τὴν εἶδα ἀκόμη.
Πόσαις φοραῖς κυττάζοντας ἀπὸ τὸ βράχο γέρνω,
Καὶ τὸν ἀφρὸ τῆς θάλασσας, γιὰ τὰ πανιά της παίρνω!
Φέρ' τηνε, τέλος, φέρ' τηνε». Αὐτὰ ὁ Θύρσης λέει,
Καὶ παίρνει ἀπὸ τὴ θάλασσα, καὶ τὴ φιλεῖ, καὶ κλαίει·
Καὶ δὲν ἠξέρει ὁ δύστυχος ὁποῦ φιλεῖ τὸ κῦμα.
'Εκεῖνο, 'ποῦ τῆς ἔδωσε καὶ θάνατο καὶ μνῆμα.

EURICOME

«Mar, ¿cuando veré a la bella Euricome?
Mucho tiempo pasó, y aún no la he de ver.
¡Cuántas veces al mirarla desde la roca me inclino,
y la espuma del mar por sus velas recibo!
Tráela, al fin, tráela». Así Tirsis implora,
y la toma del mar, y la besa, y llora;
Y no sabe el desdichado que besa la ola.
Aquella, la que le dio muerte y memoria.

5.2.2. Adaptación de metros cultos

Bajo la influencia de la literatura italiana se experimentan de forma aceptable esquemas métricos occidentales en el griego vernáculo de la literatura cretense. Una de estas formas es la *terceta* (τερτσίνα). Las tercetas encadenadas de los coros de la *Erofili* de Jortatsis (+1610) nos dan buena muestra de su adaptación, donde los endecasílabos yámbicos rimados (ABA/BCB/CDC...) en estrofas de tres versos muestran su acento fijo en la 6ª ante pausa métrica y en la 10ª sílaba, como puede observarse en este fragmento:

'Ακτῖνα τ' οὐρανοῦ χαριτωμένη,
ἀποῦ μὲ τὴ φωτιά σου τὴ μεγάλη,
'ς ὅλη χαρίζεις φῶς τὴν οἰκουμένη,
τὸν οὐρανὸ στολίζει 'ς μιὰ κ' εἰς ἄλλη
μέρα κ' ὅλη τὴ γῆ ἡ πορπατηξιά σου, 715
δίχως ποτὲ τὴ στράτα τση νὰ σφάλλη

κι' ὅτα μᾶς ἐμακραίνῃ τὴ θωριά σου,
μὲ χιόνια καὶ βροχαῖς τὴ γῆ ποτίζεις

γιὰ νὰ μποροῦ νὰ ζιοῦν τὰ πλάσματά σου·
καὶ πάλι σὰ σιμώσῃς κι ἀρχηνίζεις 720
τὰ χιόνια νὰ σκορπᾶς, καὶ νὰ ζεσταίνῃς
τὸν κόσμ', ὅλη τὴ γῆ μ' ἀθοὺς γεμίζεις.

Hermoso rayo del cielo tan gracioso,
que con este tu fuego la luz das
al universo entero esplendoroso,
al cielo y a la tierra bien que vas
adornando del uno al otro lado 715
sin perder tu camino ya jamás;

y así cuando nos muestras tu afinado
porte riegas con lluvias y con nieves
la tierra y viven los seres de tu hado;
y luego, al calentar, las nieves bebes 720
de flores, plantas, pájaros aleves;

(Trad. Antonio Aguilera Vita)

Lo que más llama la atención en la poesía de autor es la adaptación, de modo experimental, de los diversos ritmos de la métrica neogriega en composiciones estróficas. Un ejemplo manifiesto de la personal creación poética nos lo ofrece el poeta heptanesiota *Andreas Calvos* (1792-1869), que desarrolla la llamada «estrofa de Calvos» (Stavros, 1974r: 113-4) en sus enigmáticas *Odas*. La lengua utilizada, junto a los referentes históricos y mitológicos peculiares, acompañan esta curiosa composición que se construye sobre un número indeterminado de estrofas de 5 vv. no rimados, los cuatro primeros sobre 7s (6s oxítonos u 8s proparaxítonos) y el quinto un 5s (ó 6s oxítono). En su composición hay un juego deliberado en el paso del ritmo yámbico al anapéstico según varíe la posición del acento.

Ι. Ο ΦΙΛΟΠΑΤΡΙΣ	I. EL PATRIOTA
Α	I
Ὦ φιλτάτη πατρίς,	*¡Oh, carísima patria,*
Ὦ θαυμασία νῆσος,	*oh, prodigiosa isla,*
Ζάκυνθε· σὺ μοῦ ἔδωκας	*Zante, tú me diste*
Τὴν πνοὴν καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος	*El hálito y de Apolo*
Τὰ χρυσᾶ δῶρα!	*los dorados dones!*
Η	VI
Ἄγρια, μεγάλα τρέχουσι	*Salvajes, grandes corren*
Τὰ νερὰ τῆς θάλασσας	*Las aguas de la mar,*
Καὶ ρίπτονται, καὶ σχίζονται	*Y se caen, y se rasgan*

Βίαια, ἐπὶ τοὺς βράχους	*violentas, sobre las rocas*
'Αλβιονείους.	*de Albión.*

Otro gran poeta contemporáneo de Calvos, *Dionisio Solomós*, cuenta con composiciones estróficas personales, como la que se desprende de su *Himno a la Libertad*, una de sus primeras publicaciones en griego. Este ritmo se compone de 158 estrofas de 4 vv. en 8s ó 7s trocaicos rimados (abab), forma ya utilizada en otras composiciones de su primera etapa.

1. Σὲ γνωρίζω ἀπὸ τὴν κόψι	*1. Te conozco por el corte*
Τοῦ σπαθιοῦ τὴν τρομερή.	*de la espada funesta.*
Σὲ γνωρίζω ἀπὸ τὴν ὄψι	*Te conozco por el porte*
Ποὺ μὲ βία μετράει τὴν γῆ.	*que violenta cruento la tierra.*
2. 'Απ' τὰ κόκκαλα βγαλμένη	*2. Arrancada de los huesos*
Τῶν ἑλλήνων τὰ ἱερά,	*sagrados de la Helenidad,*
Καὶ σὰν πρῶτα ἀνδρειωμένη,	*Y valiente como los primeros,*
Χαῖρε, ὦ χαῖρε 'Ελευθεριά!	*¡Salve, o salve Libertad!*

En la obra del «nuevo Anacreonte», *Atanasios Jristópulos* (1772-1847), podemos encontrar la necesaria evolución de las formas métricas antiguas y su adecuación a la lengua neogriega. Este culto fanariota, sabedor de la métrica antigua por sus traducciones de Homero y los líricos, y compositor de un estudio de métrica neogriega (Περὶ Ποιητικῆς) hoy desaparecido, ensaya en la línea de los ritmos yámbico y anapéstico la nueva forma del anacreóntico que recibe igualmente la influencia del anacreóntico francés. Así lo constatamos en esta serie de 8s rimados (AA/BB ...) con acento fijo en la 3ª y la 7ª que, en esta combinación de ritmos, ofrece una muestra excelente del esquema del anacreóntico antiguo (+ + - + - + - -) del v. 5 con sílaba final átona (ó del + + - - + + - -).

Μαρμαρένιο 'Ερωτάκι,		*Marmóreo Erotillo*
τῆς θεᾶς μ' ἀγαλματάκι,		*de mi vista bustillo,*
στὴ μυρτιὰ 'λυσιδωμένο,		*en mirtos encadenado,*
μὲς στὸν κῆπον κλειδωμένο,		*en el jardín encerrado,*
σίγα, μὴ παραπονεῖσαι,	5	*calma, no te lamentes,*
διατὶ δεμένο εἶσαι.		*porque atado te sientes.*
Νά, δεμένο μετ' ἐσένα		*Ea, atado junto a ti*
ἔχεις πάντοτε κι ἐμένα.		*me tienes siempre a mí.*
'Ακριβό μου συντροφάκι,		*Mi cabal compañerito,*
τῆς ψυχῆς μου εἰδωλάκι,	10	*de mi alma retratito,*
μετ' ἐσένα συνδεμένος		*contigo muy atado*
πάντοτ' εἶμ' εὐτυχισμένος.		*siempre en feliz estado.*
Νά, πιστὰ σὲ βεβαιώνω,		*Ea, cree, te aseguro,*

μὰ τὴ Χάρη σου ἀμόνω,		*por la Gracia te lo juro,*
μὰ τὰ πύριν' ἄρματά σου,	15	*por tus ígneas armas,*
δὲν χωρίζ' ἀπὸ κοντά σου.		*que a tu lado me guardas.*

A final del siglo pasado, dentro de la línea de la Generación del ´80, se experimentó la necesidad de revitalizar los ritmos antiguos. El ideólogo de esta generación, escritor y crítico literario, *Costís Palamás* (1859-1943) nos deja de forma práctica esta necesidad en su colección de poemas *Yambos y Anapesto*s (1897). Sobre el juego de la mutación de ritmos y el cambio acentual, sirva esta muestra en 8s (en rima XAXA) cuya definición ofrece en el primer poema de la colección:

Ταιριασμένοι οἱ 'Ανάπαιστοι		*Armónicos anapestos*
γενναῖα μὲ τοὺς 'Ιάμβους,		*de nobleza con los yambos,*
στίχων ὕψωσαν τρόπαια		*triunfos elevan de versos*
καὶ τραγουδιῶν θριάμβους.		*y de canciones trofeos.*
Κι ὁ Ποιητὴς πολέμαρχος	5	*Y el Poeta que es guerrero*
περνάει ἁρματοδρόμος·		*que bienarmado camina:*
σκλάβος ὁ κόσμος πίσω του		*esclavo tras de las ideas*
τῶν ἰδεῶν. 'Αλλ' ὅμως		*el mundo. Pero, venga,*
καὶ τὸν ψάλτη πολέμαρχο		*también el recitador guerrero*
σκλάβο τὸν σέρνει πάλι	10	*esclavo a su vez lo arrima*
μέσ' στ' ἀδράχτια της βάρβαρα		*adentro de su bárbara aguja*
ἡ Ρίμα, νέα 'Ομφάλη.		*la nueva Onfale, la Rima.*

5.2.3. Adaptación de metros extranjeros

Entresacamos, a modo de ejemplo, algunos modelos métricos occidentales que inspiraron a los autores griegos. Se trata de ejemplos aislados, a excepción del *soneto*[13], frecuentemente utilizado por los poetas del s. XX. La tradición del soneto en la literatura neogriega nos remite al período de la dominación occidental y su influencia es manifiesta en numerosas composiciones de amplia tradición.

La estrofa fija del soneto es común a la de la literatura occidental: los 11s yámbicos rimados, con variantes en la rima del segundo terceto, tienen su acento fijo en la 10ª sílaba. Es frecuente encontrar en forma de soneto

[13] Sobre el soneto tenemos algunos trabajos compilatorios, como el de MITSAKIS (*Τὸ σονέτο στὴν ἑλληνικὴ ποίηση*, Atenas 1962) y SAZICINÓS (*Τὸ σονέτο στὴ Νεοελληνικὴ ποίηση ('Ιστορία-Μορφολογία)*, Atenas 1926).

composiciones de tono elevado, como sucede en la colección *Patrías* (1896) de *Costís Palamás*:

ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ ΑΝΑΓΛΥΦΟ

Πῶς ἀκούμπησες ἄπραγα τὸ δόρυ;
Τὴ φοβερή σου περικεφαλαία
βαριᾶ πῶς γέρνεις πρὸς τὸ στῆθος, Κόρη;
Ποιὸς πόνος τόσο εἶναι τρανός, ὦ 'Ιδέα,

γιὰ νὰ σὲ φτάση! 'Οχτροὶ κεραυνοφόροι
δὲν εἶναι γιὰ δικά σου τρόπαια νέα;
Δὲν ὀδηγεῖ στὸ Βράχο σου τήν πλώρη
τοῦ καραβιοῦ σου πλέον πομπὴ ἀθηναία;

Σὲ ταφόπετρα βλέπω νὰ τὴν ἔχῃ
καρφωμένη μιὰ πίκρα τὴν Παλλάδα.
Ὦ' κάτι μέγα, ἀπίστευτο θὰ τρέχῃ ...

Χαμένη κλαῖς τὴν ἱερή σου πόλη
ἢ νεκρὴ μέσ' στὸ μνῆμα καί τὴν ὅλη
τοῦ τότε καὶ τώρα, ὠιμέα! 'Ελλάδα;

El relieve de Atenea

¿Por qué apoyaste inactiva la lanza?
¿Por qué tu tenebroso casco
pesado inclinas hacia el pecho, Doncella?
¡Cuán inmenso es el dolor, oh Idea,

para llegar a ti! Enemigos armados,
¿no hay para tus nuevos triunfos?
¿No dirige ya a tu Roca la proa
de tu barco la procesión ateniense?

En una losa veo que tiene
clavada una pena a Pallas.
¡Ay! ¡Algo grande, increíble se contiene ...

¿Tu perdida ciudad sagrada lloras?
¿o muerta en la tumba a toda,
Grecia, ¡ay de mí!, la de antes y la de ahora?

o en composiciones de índole satírica, frecuentemente utilizadas en la poesía heptanesiota, como ejemplificamos con el segundo soneto de *Andreas*

Lascaratos ((1811-1900), seguidor de Solomós. Nótese, además, la diferencia en el uso de la lengua en ambas composiciones.

ΕΙΣ ΜΙΑΝ ΠΑΡΛΑΔΟΡΑΝ

Λιμάρες νύχτα μέρα σταγιερά
κι ὁ στόμας σου δὲν κλεῖ... δὲν ἡσυχάσεις
κ' ἐκειόν πού κουκαλεῖς τὴ μιὰ φορά,
ἄλλη φορά τὸν ἴδιονε θαυμάζεις!

Ὅτι κι ἄν πεῖς, ἀνάποδα ἤ σωστά,
κανεὶς δὲν σ'ἀντιλέγει καὶ καγχάζεις.
Μὰ ποιός κουτάει νὰ σῶμπῃ ἀπὸ μπροστά
πού στὴ μπαρλάτα διάολο κουράζεις.

Ἐκάηκα μιὰ μέρα νὰ σὲ ἰδῶ
νὰ σιωπᾷς· μοῦ λέν πώς καὶ στὸν ὕπνο σου
στιγμή δὲν παύεις τὸ μιληταριό!

Γι'αὐτό κι ἄν τρῶς στὸ γιόμα καὶ στὸ δεῖπνο σου
σάρκα δὲν πιάνεις! Θύματα μπροστά σου
δὲν βρίσκεις καὶ λιμάρεις τ' ἀντερά σου.

A una parlanchina

Limas día y noche en salud
y tu bocaza no cie... no descansa
y a quien una vez criticas,
¡otra vez, al mismo admiras!

Cuanto digas, contrario o recto,
nadie te discute y te ufanas.
Mas quién osa decirte correcto
que en tu charla al diablo agotas.

Me queme si un día te viera
callar; ¡me dicen que ni en sueños
ni por instante la arenga paras!

Por eso aún comiendo almuerzo y cena
¡chicha no coges! Víctimas ante ti
no encuentras y tus intestinos limas.

Otras composiciones estróficas aisladas competen al virtuosismo poético de sus autores. Una de ellas es la *octava*, utilizada con maestría por

Constantinos Cavafis (1863-1933) en su poema *La ciudad*. Esta composición se elabora sobre un número ilimitado de versos, y se construye en el poema de Cavafis sobre estrofas de 8 vv. de ritmo yámbico con rima 1º y 8ª, 2ª-3ª, 4ª-5ª y 6ª-7ª; el número de versos oscila entre 10s y 16s y su acento fijo se sitúa al final del verso. Lo que destaca de esta composición es la genialidad del autor por exponernos a modo de estrofa y antistrofa una correlación exacta de los elementos característicos de esta composición: la rima y el número de sílabas (Stavros, 197r: 114).

Η ΠΟΛΙΣ

Εἶπες· «Θὰ πάγω σ' ἄλλη γῆ, θά πάγω σ' ἄλλη θάλασσα.
Μιὰ πόλις ἄλλη θὰ βρεθεῖ καλλίτερη ἀπὸ αὐτή.
Κάθε προσπάθεια μου μιὰ καταδίκη εἶναι γραφτή·
κ' εἶν' ἡ καρδιά μου - σὰν νεκρὸς - θαμένη.
Ὁ νοῦς μου ὡς πότε μὲς στὸν μαρασμὸν αὐτὸν θὰ μένει. 5
Ὅπου τὸ μάτι μου γυρίζω, ὅπου κι ἂν δῶ
ἐρείπια μαῦρα τῆς ζωῆς μου βλέπω ἐδῶ,
ποὺ τόσα χρόνια πέρασα καὶ ρήμαξα καὶ χάλασα».

Καινούριους τόπους δὲν θὰ βρεῖς, δὲν θἄβρεις ἄλλες θάλασσες.
Ἡ πόλις θὰ σὲ ἀκολουθεῖ. Στοὺς δρόμους θὰ γυρνᾶς 10
τοὺς ἴδιους. Καὶ στὲς γειτονιὲς τὲς ἴδιες θὰ γερνᾶς·
καὶ μὲς στὰ ἴδια σπίτια αὐτὰ θ' ἀσπρίζεις.
Πάντα στὴν πόλι αὐτὴ θὰ φθάνεις. Γιὰ τὰ ἀλλοῦ - μὴ ἐλπίζεις -
δὲν ἔχει πλοῖο γιὰ σέ, δὲν ἔχει ὁδό.
Ἔτσι ποὺ τὴ ζωή σου ρήμαξες ἐδῶ 15
στὴν κώχη τούτη τὴν μικρή, σ' ὅλην τὴν γῆ τὴν χάλασες.

La Ciudad

Dijiste: "Iré a otra tierra, iré a otro mar.
Otra ciudad se ha de hallar mejor que ésta.
Cada esfuerzo mío tiene escrita una condena;
y está mi corazón - como un muerto - enterrado.
Mi mente hasta cuándo en este marasmo ha quedado. 5
Donde mis ojos vuelvo, dondequiera que vea
las negras ruinas de mi vida veo aquí quedan,
donde tantos años pasé y arruiné y perdí."

Nuevos lugares no hallarás, no hallarás otros mares.
La ciudad te seguirá. Por las calles buscarás 10
por las mismas. Y en los mismos barrios envejecerás;
y en esas mismas casas cano te has de regresar

Siempre a esta ciudad llegarás. Para la de allá - a qué esperar -
no hay barco, no hay camino, para ti.
Tal como tu vida arruinaste aquí 15
en este pequeño rincón, en toda la tierra la perdiste.

Una estrofa de verso fijo es la *balada*, término métrico que hay que distinguir necesariamente de las composiciones populares en dístico rimado, y de la clasificación de poemas narrativos del cancionero popular. El poema se construye sobre tres estrofas de idéntico número de versos y una cuarta con la mitad de los mismos empleando la rima de la primera estrofa como modelo de las siguientes. Podemos considerar a *Costas Karyotakis* (1896-1928) el máximo exponente de este tipo de composiciones en lengua griega que, sobre 11s yámbicos con acento fijo en la 6ª y 11ª, construye esta balada rimada.

ΜΠΑΛΑΝΤΑ ΣΤΟΥΣ ΑΔΟΞΟΥΣ ΠΟΙΗΤΕΣ ΤΩΝ ΑΙΩΝΩΝ, 1920

'Από θεούς καί ἀνθρώπους μισημένοι,
σάν ἄρχοντες πού ἐξέπεσαν πικροί,
μαραίνονται οἱ Βερλαίν' τούς ἀπομένει
πλοῦτος ἡ ρίμα πλούσια καί ἀργυρή.
Οἱ Οὐγκό μέ «Τιμωρίες» τήν τρομερή 5
τῶν 'Ολυμπίων ἐκδίκηση μεθοῦνε.
Μά ἐγώ θά γράψω μιά λυπητερή
μπαλάντα στούς ποιητές ἄδοξοι πού' ναι.

"Αν ἔζησαν οἱ Πόε δυστυχισμένοι,
καί ἄν οἱ Μπωντλαίρ ἐζήσανε νεκροί, 10
ἡ 'Αθανασία τούς εἶναι χαρισμένη.
Κανένας ὅμως δέν ἀντιστορεῖ
καί τό ἔρεβος ἐσκέπασε βαρύ
τούς στιχουργούς πού ἀνάξια στιχουργοῦνε.
Μά ἐγώ σάν προσφορά κάνω ἱερή, 15
μπαλάντα στούς ποιητές ἄδοξοι πού' ναι.

Τοῦ κόσμου ἡ καταφρόνια τούς βαραίνει
κι αὐτοί περνοῦνε ἀλύγιστοι καί ὠχροί,
στήν τραγικήν ἀπάτη τους δομένοι
πώς κάπου πέρα ἡ Δόξα καρτερεῖ, 20
παρθένα βαθυστόχαστα ἱλαρή.
Μά ξέροντας πώς ὅλοι τούς ξεχνοῦνε,
νοσταλγικά ἐγώ κλαίω τή θλιβερή
μπαλάντα στούς ποιητές ἄδοξοι πού' ναι.

Καί κάποτε οἱ μελλούμενοι καιροί· 25
«Ποιός ἄδοξος ποιητής» θέλω να ποῦνε
«τήν ἔγραψε μιάν ἔτσι πενιχρή
μπαλάντα στούς ποιητές ἄδοξοι πού' ναὶ»

Balada a los indignos poetas de los tiempos (1920)

Por dioses y hombres odiados,
como señores amargos devaluados,
los Verlaines se marchitan les resta
de riqueza la rica y plateada musa.
Los Hugos con "Castigos" la terrible 5
venganza de los Olímpicos embriagan.
Mas yo he de escribir una dolorosa
balada a los poetas que indignos son.

Si vivieran los desafortunados Poes,
y si los muertos Baudelaires vivieran, 10
la Inmortalidad les sería donada.
Pero nadie los tiene en cuenta
y el Erebo profundo cubrió
a los versificadores que indignamente obraron
Mas yo, como sagrado homenaje, hago 15
una balada a los poetas que indignos son.

Del mundo el desprecio los abruma
y ellos pasan rígidos y demacrados,
a su trágico engaño entregados
de que más allá la Gloria los aguarda, 20
virgen profundamente alegre.
Mas sabiendo que todos los olvidan,
con nostalgia yo lloro la penosa
balada a los poetas que indignos son.
Y alguna vez los venideros tiempos: 25
"¿Qué indigno poeta?" quiero que digan
"escribió una tan paupérrima
balada a los poetas que indignos son."

5.2.4. El verso libre

Con respecto a la utilización del verso libre (ἐλεύθερος στίχος) en la literatura neogriega del siglo XX, no vamos a entrar aquí en detalle sobre su evolución y desarrollo, si bien recogemos someramente los planteamientos teóricos que sobre el mismo se han desarrollado, ya que a su manera nos muestran la difícil recepción de las corrientes poéticas europeas

en la poesía neogriega. Ya en el pasado siglo, el gran poeta y agudo crítico literario Costís Palamás, sostenía la falsa existencia de este «vers libre», al que denominaba πολύτροπος στίχος, en la poesía griega, argumentando que tras esa aparente libertad de un verso «liberado» (ἐλευθερωμένος στίχος) subyacían las inmutables reglas de la métrica neogriega (Stavros: 1974r: 118), las que se han ido exponiendo a lo largo del presente trabajo.

Los recientes estudios sobre métrica neogriega han vuelto a replantearse la cuestión de este verso tan predominante en la poesía del siglo XX. Se ha reconsiderado la tesis de Palamás al respecto (Peri, 1991), planteando la complejidad contenida en este verso, partícipe de las características comunes a los dos sistemas métricos, que consigue su libertad en la combinación de los versos tradicionales. Vayenas (1991) por su parte, a la hora de ubicar la métrica como elemento transformador de lengua en lengua literaria, se plantea acertadamente la problemática de la traducción de la poesía versificada al verso libre de este siglo, sugerente cuestión que no sólo compete a la poesía griega.

Isabel García Gálvez

Facultad de Fiolología
Universidad de La Laguna

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baud-Boby, S., «Sur la strophe de la chanson cleftique», *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelas 1950, II, pp. 53-78.

— «Les vers de quinze syllabes dans la chanson populaire européenne», *Folia Neohellenica* 3 (1981) 1-10.

Detorakis: Θ. Δετοράκης, «Πρόδρομες μορφὲς νεοελληνικῆς στιχουργίας σὲ βυζαντινοὺς ὕμνους», en N. Panayotakis, 1993, I, pp. 169-187.

Eideneier, H., «Ἀναζητώντας τὶς ἀρχὲς τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας», en N. Panayotakis (ed.), 1993, I, pp. 42-49.

Farfuris: Γ. Σ. Φαρφουρής, «Φαναριώτικες ηχολογίες», en N. Vayenás, *NM*, Retimno 1991, pp. 137-156.

Garandudis: Ε. Γαραντούδης, *Ἀρχαία καὶ Νέα Ἑλληνικὴ μετρική. Ἱστορικὸ διάγραμμα μιᾶς παρεξήγησης*, Intr. M. Peri, Quaderni dell'Instituto di SBN 21, Universitá di Padova, Padua 1989.

— «Προβλήματα περιγραφῆς καὶ ἀνάλυσης πρωτονεοελληνικῶν 15συλλάβων», en N. Panayotakis, 1993, I, pp. 188-227.

KAKRIDIS/POLITIS/PAPAKONSTANTINOS: *Μετρική (Ἀρχαία Ἑλληνική, Λατινική, Νεοελληνικὴ (βυζαντινὴ καὶ νεωτέρα)*, Atenas 1931.

KOKOLIS: Ξ. Κοκόλις, «Η Ομοιοκαταληξία», en N. VAYENÁS (ed.): *NM*, Iraklio, 1991, pp. 35-104.

LAVAGNINI, B.: *Alle origini del verso politico*, Palermo 1983.

MARCHESELLI LOUKAS, L., «Ισοσυλλαβισμός και περιγραφή των νεοελληνικών στίχων», en N. VAYENÁS, *NM*, Retimno 1991, pp. 11-34.

PANAYOTAKIS, N. (ed.): *Ἀρχές τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, Venecia 1993, I-II.

PERI, M.: «*Ο πολύτροπος στίχος του Παλαμά*», en N. Vayenás, *NM*, Retimno 1991, pp. 199-122.

REVISTA: *Μαντατοφόρος* 32 (1990).

SARALIS: Γ. Α. Σαραλῆς, *Νεοελληνικὴ μετρική*, Atenas 1953.

STAVROS: Θ. Σταύρου, *Νεοελληνικὴ μετρική*, Salónica 1974r, 1930[1].

VAYENÁS, N. (ed.): *Νεοελληνικά μετρικά*, Retimno 1991.

— «Η μετάφραση των έμμετρων μορφών στην εποχή του ελεύθερου στίχου», en N. VAYENÁS, *NM*, Retimno 1991, pp. 105-116.

VUTIERIDIS: Η. Βουτιερίδης, *Νεοελληνικὴ στιχουργική*, Atenas 1929.

KLÉFTIKA TRAGOUDIA: DE LA REALIDAD AL MITO[1]

A juzgar por la sobriedad de su arte y la fuerza expresiva de su lenguaje, las canciones clépticas constituyen una de las creaciones más sublimes de la musa popular griega. Como es sabido, a diferencia de las baladas y otros géneros de poesía popular que hunden sus raíces en la imaginación colectiva del pueblo heleno, las canciones clépticas, nacidas durante la ocupación otomana, celebran las gestas de los cleftes y armatolí contra los representantes del poder local, ya sean éstos turcos, albaneses o griegos. Es justamente por este afán de libertad que proclaman sus versos por lo que las *kléftika tragoudia* han sido relacionadas frecuentemente con las canciones acríticas, composiciones de contenido heroico y épico que narran las luchas de los soldados de frontera o acritas contra los sarracenos que, durante los siglos X y XI, hostigaban constantemente las fronteras orientales del Imperio Bizantino. Las diferencias entre ambos géneros, sin embargo, son enormes. Así, frente al carácter narrativo y sobrenatural de las canciones acríticas, las clépticas son composiciones esencialmente líricas que no se alejan en absoluto de la realidad. Aquí los héroes aparecen con nombres y apellidos y sus acciones se circunscriben a un contexto geográfico concreto. Cada canción glosa un único episodio de la vida del clefte, que es expuesto sin ningún lujo de detalles. Es justamente en esta extrema

[1] Por la naturaleza de nuestro trabajo, nos hemos encontrado a menudo con términos griegos referidos en su mayoría a cargos políticos y judiciales del imperio otomano como "ραϊάς", que difícilmente podían ser traducidos a nuestro idioma. Por ello hemos optado por transcribirlos en castellano, indicando en letra cursiva su origen foráneo. Sin embargo, no utilizamos la cursiva para ciertas palabras como "clefte", "armatolós" (plural "armatolí") o "acrita", que, a pesar de ser ajenas a nuestro idioma, han sido aceptadas ya en la mayoría de enciclopedias y diccionarios de la lengua castellana.

sobriedad narrativa, animada constantemente por el uso frecuente del diálogo, donde reside la impresionante fuerza de las *kléftika tragoudia*[2].

UN PREÁMBULO NECESARIO: EL ORIGEN HISTÓRICO DE LAS *KLÉFTIKA TRAGOUDIA*

De modo general, el fenómeno del bandolerismo debe ser considerado como el resultado de la insubordinación popular, especialmente enérgica en sociedades rurales, que el historiador británico Eric J. Hobsbawm ha definido con el nombre de "primitive revolution"[3]. En efecto, los bandoleros suelen ser hombres que de forma aislada deciden poner fin a su sumisión, enfrentándose con las armas a los propietarios de la tierra. Debemos insistir, sin embargo, en el carácter tradicional del bandolerismo. Se trata, como hemos dicho, de una revolución primitiva: revolución, porque a menudo toma dimensiones sociales, y primitiva, porque está documentada en comunidades muy antiguas y encarna el deseo de volver a la situación primitiva en la que todo, en comparación con el presente, era mejor. Así, pues, el "programa" de los bandoleros no será nunca, al menos en origen, el de encabezar ninguna revolución de tipo nacionalista, sino simplemente, como reconocía Hobsbawm, "the defence or restoration of the traditional order of things *as it should be* (which in traditional societies means as it is believed to have been in some real or mythical past)"[4].

Como han puesto de relieve muchos historiadores, en la región de los Balcanes los bandoleros fueron, durante toda la ocupación otomana, un

[2] Sobre la forma de las *kléftika tragoudia* sigue siendo aún muy útil el excelente estudio de YANNIS APOSTOLAKIS, *Το κλέφτικο τραγούδι. Το πνεύμα και η τέχνη του*, Ed. Kolaros, Atenas 1950.

[3] E.J. HOBSBAWN, *Primitive Rebels*, Manchester University Press 1959, y *Bandits*, Penguin Books, Londres 1969. Para el caso concreto de Grecia se puede consultar además el artículo de SPIROS ASDRAJÁS, "Από τη συγκρότηση του αρματολισμού (ένα ακαρνικό παράδειγμα)", en *Επιθεώρηση Τέχνης*, 21, Atenas 1965, pp. 483-500, trabajo incluído más tarde en el libro *Ελληνική κοινωνία και οικονομία (ΙΗ' και ΙΘ' αιώνες)*, Ed. Ermís, Atenas 1982, pp. 230-252 y 374-380, así como su reseña a la obra de Alexis Politis *Το δημοτικό τραγούδι. Κλέφτικα*, publicada en la revista *Ελληνικά*, 27, Tesalónica 1974, pp. 427-431. A partir de ahora cito: Ασδραχάς, *Βιβλιοκρισία στα Κλέφτικα του Α. Πολίτη*. Finalmente, véase en la misma línea Δ. Κοντογιώργης, *Η ελλαδική λαϊκή ιδεολογία (πολιτικοκοινωνική μελέτη του δημοτικού τραγουδιού)*, Ed. Nea Sínora, Atenas 1979, Σ. Δαμιανάκος, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Ed. Plethron, Atenas 1987, pp. 41-107, y E.G. KAPSOMENOS, "La révolution primitive dans la chanson populaire grecque: Le cas de la chanson klephtique. Une approche socio-sémiotique", en *Revue des Études Néo-helléniques*, París-Atenas 1993, tomo II, fascículos 1-2, pp. 39-88.

[4] E.J. HOBSBAWM, *Bandits*, p. 26.

foco de continua agitación y desorden[5]. Éstos, denominados normalmente "cleftes", a partir del verbo "κλέπτω" (robar), así como también "jaramides" y por los turcos "tzombades", se agrupaban en bandas o "clefturiás" que robaban indiscriminadamente a viajeros y comerciantes o los tomaban como rehenes para cobrar un rescate. Así, en una famosa balada, un comerciante es atacado por una banda de bandoleros que, después de robarle, le dan muerte. Sólo al final de la canción y cuando ya es demasiado tarde el jefe de la banda reconoce en su víctima a su propio hermano:

"Πραματευτής κατέβαινεν από τα καρφοβούνια·
σέρνει μουλάρια δώδεκα και μούλες δεκαπέντε.
Και κλέφτες τον απάντησαν καταμεσής του δρόμου,
κ' έπιασαν τα μουλάρια του για να τα ξεφορτώσουν,
να ιδούν μην είχε σιρμαγέ κρυμμένον στα σακκιά του"[6].

"Un comerciante bajaba de la cima de unas montañas;
llevaba con él doce mulos y también quince mulas.
Unos bandoleros le salieron al paso en medio del camino
y cogieron sus mulas con intención de descargarlas
para ver si en las alforjas llevaba escondido dinero".

En otras ocasiones, sin embargo, los bandoleros dirigían sus ataques contra poblaciones enteras, como reconocía Anastasios Gordios, quien a principios del siglo XVIII escribía en una carta las siguientes palabras: "Aquí nos han sucedido también a nosotros muchas desgracias y un sinfín de atentados indescriptibles, y muchos pueblos han desaparecido completamente por los ataques de los bandoleros"[7].

No cabe duda, por tanto, de que estas bandas de bandoleros constituían un auténtico azote para el mundo rural y que la fama que muchas de ellas alcanzaron no se debía tanto a la admiración popular como a la crueldad de sus actos y al terror que inspiraban en sus víctimas.

[5] Véase sobre esta cuestión S. ASDRAJÁS, "Quelques aspects du banditisme social en Grèce au XVIIIe siècle", en *Études Balkaniques* 4, Academia Búlgara de las Ciencias, Sofia 1972, pp. 97-112; Σ. Δαμιανάκος, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, pp. 50-51; y sobre todo A. Πολίτης, *Το δημοτικό τραγούδι. Κλέφτικα*, Ed. Ermís, Atenas 1973, pp. ιβ' - ιη', al que sigo en muchos puntos de mi exposición [A partir de ahora: Πολίτης, *Κλέφτικα*].

[6] C. FAURIEL, *Chants populaires de la Grèce moderne*, Ed. F. Didot, París 1824-1825, vol. II, pag. 120.

[7] Π.Ι. Βασιλείου, *Το Μοναστήρι της Τατάρνας Ευρυτανίας* 1979, p. 157. He tomado esta referencia de A. Πολίτης, *Κλέφτικα*, p. ιγ', en donde aparecen citados, además de éste, otros testimonios interesantes.

La necesidad de combatir el grave fenómeno del bandolerismo y la imposibilidad de enviar ejércitos a zonas de difícil acceso obligó a las autoridades turcas a encargar la vigilancia de las montañas a jefes militares locales que, por el hecho de llevar armas ("άρματα" en griego), recibían el nombre de armatolí. Parece ser que este cuerpo apareció por primera vez hacia el 1430 en la región de Ágrafa, en la Grecia central, por orden del sultán Murat II, y que de allí pasó al Olimpo. Poco a poco se fue difundiendo hasta que el año 1782 un decreto imperial nos informa de su existencia en Macedonia, Epiro, Tesalia y, en definitiva, en toda la Grecia continental excepto el Ática. Desconocemos el número exacto de estas congregaciones de armatolí o "armatolikia", así como sus límites geográficos. Las canciones populares hablan a menudo de doce "protata", es decir, doce importantes armatolikis extendidos por todo el territorio griego. Este número, sin embargo, puede ser simbólico. Algunas de estas corporaciones estaban divididas en unidades más pequeñas denominadas "kolia" y dirigidas por un "kolitzí". El contingente de hombres que formaba un armatoliki es otro problema. Nikólaos Kasomulis, al referirse al de Agrospótamos, fija su número en seiscientos hombres, de los cuales sólo doscientos prestaban un servicio activo[8]. Es posible que este número se pueda generalizar. Parece claro, sin embargo, que dentro de cada armatoliki se observaba una férrea estructura jerárquica. Así, tenemos documentada la existencia de tres niveles o "escalas" con unas funciones y obligaciones claramente definidas[9]. Al frente de esta estructura había un capitán ("καπετάνιος"), designado como tal por las autoridades turcas mediante un documento acreditativo denominado "musarlé". Su función básica era la de mantener el orden en su territorio y combatir a los cleftes. No obstante, algunos de ellos también tenían competencias judiciales, como el de Aspropótamos, que una vez al año recorría su territorio "para examinar los agravios y desacuerdos del pueblo"[10].

Kasomulis nos informa también de la retribución de los armatolí[11]. Para empezar, ninguno de ellos pagaba el "jaratsi" o contribución obligatoria que imponía la administración turca a todos sus súbditos. De este modo, su sueldo, proviniente de los impuestos que cobraban personalmente a las poblaciones locales a cambio de su protección, lo recibían directamente del

[8] N. Κασομούλης, *Ενθυμήματα στρατιωτικά*, Edición de Yannis Vlajoyannis, Atenas 1940-1942, vol. I, p. 262.

[9] *Ibid.*, vol. I, p. 260.

[10] *Ibid.*, vol. I, p. 259.

[11] *Ibid.*, vol. I, p. 262. Su sueldo era denominado "ψωμί", es decir "pan", y con este nombre aparece en muchas canciones.

capitán de acuerdo con la posición que cada uno de ellos ocupaba en el armatoliki. En cualquier caso, el sueldo era siempre bajo, por lo que a menudo se dedicaban al pillaje para aumentarlo. No cabe duda de que la recaudación directa de impuestos por parte de los armatolí es un ejemplo del gran poder político de este cuerpo, en comparación con otras organizaciones militares como la de los "moraites" del Peloponeso, remunerados por los poderes locales.

Para acabar, debemos añadir que esta oposición entre cleftes y armatolí, tan clara a nivel teórico, en la práctica no era tan grande. Así, allí donde el problema del bandolerismo era especialmente grave, las autoridades turcas optaban a menudo por ofrecer el armatoliki a los cleftes más violentos. Kasomulis escribe, por ejemplo, que el célebre Kondoyannis consiguió el armatoliki "por las armas"[12]. Y del mismo modo, no era nada extraño que un armatolós que perdía sus derechos se convirtiera en clefte. La consecuencia de todo ésto fue que poco a poco estas dos denominaciones se fueron confundiendo hasta el punto que en el siglo XVIII llegaron a ser casi sinónimas[13].

Asdrajás explica esta curiosa situación recurriendo nuevamente al fenómeno de la revolución primitiva. Así, en opinión de este historiador, los cleftes y los armatolí son dos aspectos de esta misma realidad: la revuelta de unos hombres determinados contra la sociedad (los cleftes) y el intento de ésta por reintegrarlos en su conjunto (los armatolí). Se trata, en definitiva, de un círculo cerrado que pone de manifiesto la imposibilidad de esta revolución primitiva por convertirse en una "revolución activa con fuerza social propia"[14].

[12] *Ibid.*, vol. I, pp. 30-31. En el cancionero griego abundan los episodios parecidos. En algunas ocasiones los cleftes se enfrentan abiertamente a los capitanes para obtener el armatoliki: "Si vosotros queréis un sueldo, si queréis armatolikis, / matad a Jristos, el capitán Milionis" (C. FAURIEL, *Chants populaires de la Grèce moderne*, Ed. F. DIDOT, vol. I, p. 4, nº 1), mientras que en otras ocasiones sus amenazas se dirigían contra los propios turcos: "Turcos, haced un buen reparto, porque os incendiaremos los pueblos; / queremos el armatoliki y venimos como lobos" (A. Ιατρίδης, *Συλλογή δημοτικών ασμάτων παλαιών και νέων*, Atenas, 1859. Utilizo la reimpresión de esta obra hecha en Atenas por la editorial Cultura el año 1978 [De ahora en adelante: Ιατρίδης, *Συλλογή*].

[13] De este modo, en la famosa canción de Zidros encontramos el siguiente verso "He vivido cuarenta años como armatolós y clefte" (cf. Γ. Ευλάμπιος, *Ο Αμάραντος ήτοι τα ρόδα της αναγεννηθείσης Ελλάδος*, Petrópolis 1843, p. 31. Utilizo la reimpresión de esta obra hecha en Atenas por D.N. Karavías el año 1973. A partir de ahora cito: Ευλάμπιος, *Ο Αμάραντος*). Asimismo, en otra composición protagonizada por los armatolí de Vlájava encontramos el siguiente verso: "Cleftes de Ágrafa y armatolí de Jasia / ceñíos los arneses y tomad las espadas" (cf. Ιατρίδης, *Συλλογή*, p. 6).

[14] Ασδραχάς, *Βιβλιοκρισία στα Κλέφτικα του Λ. Πολίτη*, p. 429.

Frente al bandolerismo, fenómeno universal y, como hemos visto, bastante uniforme en todas partes, el fenómeno del armatolismo, hijo de la turcocracia, conoció dos etapas claramente diferenciadas. La primera llega hasta finales del siglo XVII y abarca unos doscientos cincuenta años, mientras que la segunda se extiende desde fines de este siglo hasta principios del XIX, con unas importantes transformaciones que determinaron un cambio de orientación radical de este cuerpo.

Respecto a la primera etapa nuestros conocimientos son realmente escasos. Los archivos turcos de Veria y Tesalónica, una fuente de importancia básica para el estudio de esta cuestión, sólo nos ofrecen informaciones posteriores al siglo XVII, lo que nos hace pensar que durante esta época los armatolí debieron desarrollar, sin demasiadas complicaciones, su labor de represión contra los cleftes.

Sin embargo, durante este siglo se produjo un hecho que transformó radicalmente la situación, hasta aquel momento relativamente tranquila, de los armatolí. Nos referimos a la musulmanización de los albaneses, quienes, por el hecho de vigilar también los pasos entre montañas ("δερβένια" en griego), recibieron el nombre de "dervenagades". Por este motivo el gobierno otomano empezó a asignar armatolikis, patrimonio exclusivo hasta aquel momento de los jefes militares griegos, a los albaneses, hábiles guerreros y musulmanes leales. Un buen ejemplo de esta política lo constituye un decreto del sultán datado en el año 1699, que determinaba la sustitución de los antiguos armatolí por "honorables musulmanes"[15]. De este modo, durante todo el siglo XVIII los armatolí griegos se lanzaron a una encarnizada lucha contra los albaneses para la conservación de sus derechos sobre los armatolikis y de nada sirvieron las intervenciones de las autoridades turcas a favor de los segundos ni, con el paso del tiempo, los decretos del sultanato para eliminar este cuerpo. A modo de ejemplo, sabemos que en el año 1765 muchos capitanes -algunos de ellos conocidos por el cancionero griego como Zidros, Lazos o Kondoyannis- instigaron a los habitantes de la periferia de Lárisa para que expulsaran de allí a los albaneses y les restituyeran a ellos sus antiguos derechos[16]. Ésta y muchas otras noticias nos hacen pensar que las *kléftika tragoudia* debieron nacer, o al menos adoptar su forma definitiva, en el marco de esta lucha entre armatolí griegos y albaneses.

Asimismo, a finales del siglo XVIII se produjo otro hecho de importancia capital para la historia del armatolismo. En el año 1787 murió el pachá

[15] Πολίτης, *Κλέφτικα*, p. κα'.

[16] Véase I. Βασδραβέλλης, *Αρματολοί και κλέφτες εις την Μακεδονίαν*, Tesalónica 1948, pp. 97-98, texto reproducido por ALEXIS POLITIS en *Κλέφτικα*, pp. 145-146.

Kurt de Yánina, la máxima autoridad turca en territorio griego, y lo sustituyó el pachá Alí, el cual, aprovechándose de la guerra que enfrentaba por aquellos años a los imperios ruso y otomano, intentó crear un círculo de armatolí fieles con la velada intención de enfrentarse directamente al sultán. Aunque algunos capitanes aceptaron someterse al nuevo pachá, la gran mayoría se le opuso con coraje, convirtiéndose algunos de ellos en cleftes -ya hemos visto que este paso era relativamente frecuente- o buscando refugio en las costas del norte del Egeo, en donde a menudo robaban barcos y se convertían en piratas.

Dicho esto, hemos de señalar para acabar que, si bien las canciones clélficas adoptaron su forma definitiva en el marco de la lucha entre los armatolí griegos y albaneses, el tema de casi todas ellas es el de la oposición de los cleftes y armatolí a las pretensiones del pachá Alí y sus luchas contra el lugarteniente de éste, el violento y cruel Yusuf.

Bandoleros y romanticismo griego

Una vez vistas las condiciones históricas que determinaron el nacimiento de las canciones clélficas como expresión genuinamente griega del concepto universal de "revolución primitiva", no nos debe llamar la atención que la libertad sea el gran ideal de estas canciones. Debemos dejar claro, sin embargo, que la libertad que celebran las canciones clélficas es siempre una libertad individual. Ciertamente, aquello que admira el pueblo en el bandolero es su honor y su alma libre, que le llevan a enfrentarse, de forma siempre individual, a los representantes del poder local. Así, por ejemplo, en la bella canción de Kitsos este famoso bandolero no llora otra cosa en el momento de morir que su juventud y valor perdidos, y del mismo modo la única preocupación del bandolero Yiftakis al ser herido en combate es que los turcos no le corten la cabeza y con ello mancillen su honor. Igualmente, en todas las canciones, los adversarios no son vistos nunca como los dominadores del país sino únicamente como los enemigos personales de los cleftes. El punto culminante de este absoluto individualismo lo constituyen un grupo de canciones en las cuales los bandoleros proclaman narcisísticamente su belleza física y su valor guerrero:

"Κάθουνται οι κλέφτες, κάθουνται στον πλάτανο από κάτου.
Λούζονται, μπαρμπερίζουνται και στο γυαλί κοιτούνται.
Κοιτάν την εμορφάδα τους, κοιτάν τη λεβεντιά τους.
Κοιτιέται ο Δήμος μια φορά, τα παλικάρια πέντε,
κι ο Κώστας ο περήφανος κοιτιέται δεκαπέντε.
Κοιτάει την εμορφάδα του, κοιτάει τη λεβεντιά του.

Κι από την περηφάνεια του, κι από τη λεβεντιά του,
δεν πάει το βράδυ σπίτι του, δεν πάει στη φαμελιά του,
μά 'κατσε απάνου στα βουνά και στις ψηλές ραχούλες"[17].

"Están sentados los cleftes, están sentados bajo el plátano.
Se lavan, se afeitan y se miran al espejo,
contemplando su belleza, contemplando su valor.
Se mira al espejo una vez Dimos y sus compañeros cinco
y Kostas, orgulloso, se mira quince veces,
contemplando su belleza, contemplando su valor.
Y llevado por su orgullo y llevado por su valor,
no irá esta noche con su familia, no irá esta noche a su casa
sino que se quedará en las montañas y en las altas cimas".

Así, pues, de una lectura atenta de las *kléftika tragoudia* se desprende que la libertad cantada en estas canciones es siempre una libertad individual, nunca colectiva ni menos aún nacional. Sin embargo, a raíz de la Guerra de la Independencia y, sobre todo, de los primeros problemas de identidad nacional que tendrá que afrontar el joven estado griego, esta libertad individual se irá cargando poco a poco de tintes nacionalistas hasta el punto de convertir a los antiguos cleftes y armatolí en los auténticos héroes de la independencia griega. En efecto, a mediados del siglo XIX el filhelenismo, que había jugado un papel tan importante en la recuperación de la libertad, empezó a perder adeptos y aparecieron las primeras voces críticas hacia la nación griega, que tuvieron en la tesis del historiador austríaco Jacob Philip Fallmerayer, contraria a la continuidad histórica del pueblo heleno, una de sus manifestaciones más genuinas. Paralelamente, las potencias europeas adoptaron a menudo una actitud de abierta hostilidad hacia Grecia, que tuvo sus momentos culminantes en la política proturca de Austria e Inglaterra durante la Guerra de Crimea (1851-1853), la ocupación del Pireo por parte de Francia e Inglaterra (1854-1857) y el fracaso de la revuelta cretense de 1866. Esta situación generó en el pueblo griego un profundo sentimiento de desconfianza hacia sus antiguos protectores en los años de lucha por la libertad así como un notable fortalecimiento del sentimiento nacionalista, al servicio del cual se pusieron todas las disciplinas del saber, desde la historiografía y el folklore hasta la literatura[18]. Es preci-

[17] Γ. Ιωάννου, "Δημοτικά τραγούδια της Κυνουρίας", en *Διαγώνιος*, Tesalónica 1965, tomo 1º, p. 1. Vid. más ejemplos en R. Beaton, *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 109-110.

[18] Véase sobre esta cuestión nuestro trabajo "Baladas griegas: nuevas perspectivas de estudio", en *Erytheia*, 18, Madrid 1997, pp. 151-157.

samente en el marco de la literatura y muy especialmente de la novela histórica donde se forjará poco a poco la leyenda romántica del buen bandolero defensor del helenismo ante los enemigos de la patria, atribuyéndole un sentimiento nacionalista que en origen, como hemos visto, le era completamente ajeno. Abonará sin duda esta leyenda la participación de algunos cleftes y armatolí en la lucha por la independencia, poniendo de manifiesto que, como ya reconocía Hobsbawm, "social banditry has an affinity for revolution, being a phenomenon of social protest, if not a precursor or incubator of revolt"[19]. Así, figuras como Jristos Milionis, Katsandonis o los Suliotas, convenientemente adornadas con todas las cualidades que se exigían a un héroe de 1821, se convertirán en los protagonistas de muchas novelas históricas que vendrán a recordar a los lectores algunos de los episodios más gloriosos de la reciente historia griega. Pero veamos algún ejemplo.

Poca cosa sabemos del bandolero Jristos Milionis, cuyo nombre no aparece en ninguna crónica de la época. Según testimonio de Konstandinos Sazas, parece que nació en Lidoriki y fue capitán en Etoloacarnania hacia el 1750[20]. Esta breve noticia, unida a la historia de su muerte violenta por la traición de un tal Solimán, enviado a la sazón por el *dervenagá* de Acarnania, el albanés Mujtar Klisura, sirvieron de argumento a Aléxandros Papadiamandis para componer en 1885 una de sus narraciones más bellas, el famoso relato "Jristos Milionis". En esta obra Papadiamandis embellece el relato con la historia del rapto de la bella Vasiló, ahijada de Jristos Milionis, por parte del gobernante o agá de la región, el cruel Jalil, quien se la lleva a su harén con el deseo de hacerla su esposa. Jristos Milionis, profundamente conmovido por la pérfida acción del agá, no duda en entrar con sus hombres en la mezquita de esta ciudad epirota y raptar al juez o cadí de Arta, a quien acusa de no haber atendido la reclamación hecha por el padre de la muchacha. El plan de Jristos Milionis es sencillo: intercambiar a la joven Vasiló por el cadí Aunque el plan fracasará por la negativa del agá, Vasiló conseguirá escaparse del harén y reunirse con Jristos Milionis en las montañas. En cualquier caso, lo que más llama la atención del relato de Papadiamandis es la caracterización de Jristos Milionis, quien por obra y arte del gran novelista de Skiathos pasa a convertirse en el prototipo del joven noble y valiente, amante de su patria y enemigo de los tiranos que la dominan. Sirva de ejemplo la presentación que hace Papadiamandis de este bandolero al principio de su relato:

19 E.J. Hobsbawm, *Bandits*, p. 98.
20 Véase sobre este bandolero A. Πολίτης, *Κλέφτικα*, p. 1.

"A mediados del siglo XVIII Jristos Milionis, uno de los representantes de la incipiente libertad griega, uno de los que más gloriosamente reivindicaron a ojos de Europa los derechos de su patria oprimida, tenía bajo su poder los armatolikis de Acarnania, Valto y Xerómeros"[21].

Sin embargo, presenta mucho más interés para nuestro estudio la novela histórica *Katsandonis*, escrita por Konstandinos Ramfos el año 1860. Sobre este famoso bandolero las fuentes históricas son mucho más generosas. Hijo de pastores, nació en la región de Ágrafa (quizás en el pueblo de Muresi) hacia 1775. En el año 1803 mató al *dervenagá* Iliambesi, lo que provocó la oposición inmediata del pachá Alí, quien envió contra él, aunque sin éxito, a su lugarteniente Yusuf. Entretanto Katsandonis extiende su dominio por la región y el año 1805 colabora con Markos Vótsaris en la sublevación de los armatolí de Ágrafa contra el pachá. Un año más tarde el mismo Katsandonis o algún compañero suyo mata al *dervenagá* Velí Yekas, famoso por su valor. En 1807, llamado por Kapodistrias, pasa a Léucade, en donde colabora con el futuro primer ministro griego en la defensa de esta isla, atacada por las tropas del pachá. Puesta a salvo la isla, al año siguiente vuelve a Grecia continental, donde, enfermo de viruela, debe esconderse en una cueva. Víctima de una traición, es arrestado junto con su hermano por los hombres del pachá, quienes lo trasladan a Yánina. Muere el mismo año 1808 o el siguiente después de terribles tormentos[22].

Vista su azarosa vida, pocas figuras históricas podían presentar más interés que Katsandonis para un novelista como Ramfos, convencido de la necesidad de presentar como modelos para la juventud a los personajes más representativos de la historia griega reciente[23]. Por este mismo motivo Ramfos no duda en idealizar la figura ciertamente controvertida de Katsandonis para convertirlo en el protagonista de una de sus novelas más famosas. Así, nada queda en su obra de aquel bandolero cruel y vengativo del

[21] Α. Παπαδιαμάντης, "Χρίστος Μηλιόνης", en *Άπαντα*, Ed. Domos, vol. II, Atenas 1982, p. 41.

[22] Sobre la vida de esta bandolero véase Α. Πολίτης, *Κλέφτικα*, pp. 60-61.

[23] Reproducimos las palabras que escribió Ramfos a modo de dedicatoria de esta novela y del relato *Los últimos días del pachá Alí* a los jóvenes de Grecia: "A ti, amada juventud (de Grecia), esperanza de nuestra patria, dedico el presente relato, *Los últimos días del pachá Alí*, así como las heroicas gestas de los famosísimos armatolí, precursores de la regeneración griega y ejemplos ante Europa durante cuatro siglos de que la raza griega no murió sino que vive. Heredera de la gloria de tus antepasados vencedores en Maratón y Salamina y de tus padres combatientes en Ampliana, Dervenakia, Quíos y Kafireos, tú debes cortar, más frescos y brillantes, aquellos laureles que en mala hora escaparon de sus manos" (Κ. Ράμφου, *Ο Κατσαντώνης. Αι τελευταίαι ημέραι του Αλή Πασά*, Fundación Elena y Kostas Uranis, Biblioteca Neogriega, Atenas 1994, p. 67).

que nos hablaba el general Makriyannis en sus *Memorias*[24]. En su lugar, Ramfos presenta a un Katsandonis modelo de virtudes. Amado y respetado por su pueblo, Katsandonis aparece en todo momento como un hombre comprometido con la lucha de la nación griega por la libertad. El odio de Katsandonis hacia el opresor de su patria no tiene límites. Incluso en el momento de morir no duda en proclamar su inquebrantable nacionalismo ante la presencia del mismo pachá:

> "Los verdugos, atándole las muñecas a la espalda, pasaron la soga por una argolla clavada en el techo de la cárcel y lo colgaron de las manos. El héroe se desmayó".
>
> -Bajadlo para que no muera aún y echadle un poco de agua-, dijo el tirano.
>
> Los verdugos lo bajaron y lo tiraron al suelo.
>
> -Y ahora destrozadlo-, ordenó el pachá Alí.
>
> -Destrozadme, -gritó Katsandonis- destrozadme como un día será destrozado el gobierno de vuestro tirano, un gobierno basado en la injusticia, el delito y la violencia"[25].

Sin embargo, es precisamente en el marco de la conversación entre Katsandonis y su hijo Alejandro antes de emprender la marcha hacia Léucade donde el "programa" nacionalista de este bandolero aparece expuesto con más claridad:

> "-Querido hijo, -dijo Katsandonis a su hijo- yo no tengo una gran cultura, aunque mi padre, por ser miembro de la familia más rica del pueblo y de los alrededores, tenía suficientes recursos para darme una buena educación. Un día el maestro me azotó porque me quedé a jugar en la calle y llegué tarde a la escuela. Desde entonces no quise volver más. Tú, sin embargo, cuando te lleve a Léucade con tu madre, irás a la escuela a aprender a leer y escribir, porque el valor por sí solo no es suficiente. Debes tener a la cultura como compañera. Si yo tuviera cultura, quizás dominaría todo el Epiro.
>
> -¿Y por qué con tu escasa cultura inspiras miedo y horror a los turcos?-, preguntó el muchacho.
>
> -Porque tengo otro compañero-, respondió Katsandonis.
>
> -¿Cuál?
>
> -El amor a la Patria y el odio hacia los tiranos.

[24] Ciertamente, como reconocía Makriyannis al hablar de Katsandonis y su familia, "una violencia así no la conocieron ni los *Katsandonei*, que eran ladrones" (cf. *Memorias*, vol. I, pp. 202, 2ª edición).

[25] Κ. Ράμφου, *Ο Κατσαντώνης*, p. 151.

El muchacho, conmovido por la pasión con la que le hablaba su padre, no dejaba de mirarlo fijamente. Su madre también lo escuchaba con atención.

-Querido hijo, -continuó diciendo Katsandonis- quizás muera en alguna lucha contra los enemigos de nuestra fe y de nuestra patria. No podré dejarte riquezas porque nos las robó todas el pachá Alí, pero te dejaré una preciosa herencia: ¡el odio hacia los tiranos de nuestra Patria! Ésto es lo que te dejaré y ahora júrame que conservarás esta herencia como algo sagrado.

-Te lo juro-, respondió el muchacho.

-¿Sabes -añadió Katsandonis- por qué te puse el nombre de Alejandro? Porque Epiro y Macedonia tuvieron reyes con este nombre. Durante cuatrocientos años quisieron acallar la voz de nuestra patria en los campos de Grecia, pero ésta siguió gritando, quejándose y tronando en las montañas llenas de huesos de nuestros héroes: a éstos los cristianos sometidos al yugo otomano los llamaron cleftes, porque huyeron de la violencia de los tiranos y se opusieron a sus desmanes.

-¿Y nosotros tenemos reyes?-, preguntó Alejandro.

-No tenemos, pero los tendremos -respondió su padre llorando-, los tendremos, porque hemos de ser libres o morir todos. ¿De qué nos sirve una vida de esclavos despreciados, una vida de siervos? Anguelikí, -dijo dirigiéndose a su esposa- Alejandro es aún pequeño, pero recuérdale siempre mis palabras e inspírale odio, odio hacia los tiranos"[26].

Vistos estos dos ejemplos, a los cuales podríamos añadir algunos poemas de Aristóteles Valaoritis como *Dimos y su fusil* o *Azanasis Diakos*, inspirados a menudo en las heroicas gestas de muchos bandoleros durante la guerra de la independencia, no cabe duda de la decisiva aportación de los literatos griegos del siglo XIX a la mitificación de los antiguos cleftes y armatolí, una mitificación que, como veremos en el apartado siguiente, llegó a condicionar incluso la edición de las *kléftika tragoudia.*

EDITORES Y EDICIONES DE *KLÉFTIKA TRAGOUDIA*

Como ya hemos dicho anteriormente, en Grecia el estudio y edición de las canciones populares coincide con el nacimiento del folklore como ciencia en la segunda mitad del siglo XIX. Ante el evidente desprecio de la Ilustración por todas las manifestaciones de la vida popular, el espíritu del Romanticismo conllevó una revalorización del folklore, que fue utilizado

[26] *Ibid.*, pp. 99-100.

constantemente para poner de manifiesto, a ojos de una Europa ya no tan decididamente helenófila, la continuidad histórica de la raza griega desde Alejandro Magno hasta Makriyannis. De este modo, las *kléftika tragoudia*, protagonizadas, como hemos visto, por muchos bandoleros conocidos a raíz de su participación en la revolución de 1821, se convirtieron en las composiciones preferidas por el público. No deja de ser significativo, por ejemplo, que dos de las principales antologías de cantos populares, la de Claude Fauriel (*Chants populaires de la Grèce moderne*, París 1822-23) y la de Arnold Passow (*Τραγούδια Ρωμαϊκά. Popularia carmina Graeciae recentioris*, Leipzig 1860), se inicien, en lo que es una auténtica declaración de principios, con la famosa canción de Jristos Milionis.

Las *kléftika tragoudia*, sin embargo, no constituían un corpus ideológicamente unitario. Así, al lado de composiciones que respondían perfectamente al espíritu romántico de la época, se habían conservado también otras en las cuales no faltaban crueles venganzas de los bandoleros contra lo que hoy llamaríamos población civil, en la línea de la revolución primitiva que originalmente inspiraba su lucha. Ante este hecho, los editores no dudaron en retocar las antiguas canciones para convertir a sus protagonistas en los grandes héroes de la lucha por la libertad, inmortalizados ya a la sazón por la literatura de la época. Estos retoques comportaron la supresión de algunos versos poco patrióticos o su sustitución por otros en los cuales los turcos aparecían inevitablemente como los opresores de la nación griega y los bandoleros como sus más heroicos defensores, alterando con ello el sentido original de estas canciones. En efecto, como hemos intentado demostrar, los auténticos enemigos de los bandoleros eran hombres, no ideas. Hasta 1821 lo que hoy se conoce como conciencia nacional no había llegado aún a las capas populares -y por tanto tampoco a los bandoleros-, pero esta realidad social cambió radicalmente en la segunda mitad del siglo XIX. El cancionero griego nos ofrece muchos ejemplos de canciones retocadas por sus editores para convertirlas en las composiciones profundamente nacionalistas que deseaba leer el público[27]. He aquí un par de ejemplos:

[27] Aunque no existe hasta el momento ningún estudio de conjunto sobre esta cuestión, pueden verse algunas observaciones interesantes en Γ. Βελουδής, "Νοθεία και παραχάραξη του δημοτικού τραγουδιού", en *Προτάσεις. Δεκαπέντε γραμματολογικές δοκιμές*, Ed. Kedros, Atenas 1981, pp. 96-107 y 170-172; Σ. Δαμιανάκος, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, pp. 65-68; Α. Πολίτης, *Κλέφτικα*, pp. νε'-νθ', y sobre todo, del mismo autor, "Για μια ιστορία της νοθείας των δημοτικών τραγουδιών", en *Όψεις της λαϊκής και της λόγιας λογοτεχνίας. 5ª Επιστημονική Συνάντηση αφιερωμένη στον Γιάννη Αποστολάκη*, Universidad Aristotélica de Tesalónica, Tesalónica 14-16 de mayo de 1992, pp. 95-109.

En una breve pero emotiva canción un joven llamado Vasilis, sobre el cual no tenemos ninguna noticia histórica, expresa a su madre el deseo de convertirse en bandolero y luchar en las montañas contra turcos y albaneses. En la versión más antigua que poseemos de esta canción el texto es como sigue:

"-Βασίλη μ', κάτσε φρόνιμα, να γίνῃς νοικοκύρης
και ν' αποκτήσῃς πρόβατα, ζευγάρια κι αγελάδες.
-Εγώ, μάννα, δεν κάθομαι, να γίνω νοικοκύρης
και νά' μαι σκλάβος των Τουρκών, κοπέλι των γερόντων.
Θα πάρω το τουφέκι μου, θα ζώσω το σπαθί μου
και θά' βγω δίπλα τα βουνά, να πάω να βρω τους κλέφτες,
τον Τότζκα και τον Μάνταλο, να βρω και τον Μπαστέκη,
που πολεμούν με την Τουρκιά και με τους Αρβανίτες"[28].

"-Vasilis, sé sensato y quédate aquí como dueño de la casa,
quédate aquí a criar ovejas, a criar vacas y bueyes.
-Madre, yo aquí no me quedaré como dueño de la casa
para ser esclavo de los turcos y compañero de los ancianos.
Tomaré mi fusil y me ceñiré la espada
para ir a las montañas, para ir con los bandoleros,
con Totzkas y con Mándalo y también con Bastekis,
que luchan contra Turquía y contra los albaneses".

El sentido de esta canción parece claro: Vasilis rechaza la tranquilidad del hogar y, llevado por su afán de libertad, decide echarse al monte y enfrentarse a las autoridades turcas como un bandolero más. Nos encontramos, por tanto, en el contexto de la revolución primitiva, en la que los cleftes, lejos de presentarse como los libertadores de la patria, se nos muestran simplemente como hombres deseosos de poner fin a su miserable existencia, lanzándose a vivir una vida libre en las montañas. Esta misma línea es la que siguen varias versiones inéditas de esta canción que se conservan en el archivo del Centro de Investigación del Folklore Griego de la Academia de Atenas (a partir de ahora KEEL)[29].

Esta canción, sin embargo, con el modelo de libertad individual que proclama, no debió satisfacer plenamente a los editores griegos, convenci-

[28] N. Tommaseo, *Canti popolari toscani, corsici, illirici, greci*, Venecia 1942, vol. III, p. 188. Existe una reimpresión de esta obra hecha en la Universidad de Bari el año 1971.

[29] Nos referimos concretamente a las versiones siguientes: KEEL (Material Politis) nº 677, versión recogida por K.V. Yannakópulos el año 1902 en la región tesalia de Tírnavos; KEEL nº 199, p. 17, versión transcrita en 1912 por G. Bomburidu en Hipati (Ftiótide); y KEEL, nº 2154, tomo IV, p. 106, versión recogida el año 1955 por D.B. Ikonomidis en el pueblo de Abdela (Macedonia Occidental).

dos de las profundas convicciones nacionalistas de los bandoleros desde su más temprana aparición en suelo heleno. Por este motivo, el filólogo Spiridon Zambelios, al tiempo que sostenía que la poesía popular nació después de la caída de Constantinopla para expresar los anhelos de libertad del pueblo griego[30], no dudó en corregir el cuarto verso de la canción arriba citada para mostrar un odio hacia el opresor otomano que respondía perfectamente a los sentimientos antiturcos de la época. Por si quedaran dudas sobre el nuevo sentido de esta canción, Zambelios, contraviniendo la costumbre del pueblo griego de no dar títulos concretos a las canciones clélficas, coloca esta composición bajo el epígrafe altamente significativo de "El héroe del renacimiento". Hechas estas precisiones, en la versión de esta canción publicada por Zambelios la respuesta del joven Vasilis presenta la siguiente forma (la cursiva es nuestra):

"Μάνα μου, 'γώ δεν κάθομαι να γένω νοικοκύρης,
να κάμω αμπελοχώραφα, κοπέλια να δουλέουν,
και νά 'μαι σκλάβος των Τουρκών, *κοπέλι των σκυλιώνε!*'[31].

"¡Madre, aquí yo no me quedaré como dueño de la casa,
para trabajar en los viñedos y apacentar los rebaños,
para ser esclavo de los turcos y *siervo de los perros!*".

Parece ser que los cambios introducidos por Zambelios en esta canción hicieron fortuna y en más de una antología encontramos nuevos retoques por parte de los editores, que ponen en evidencia aún con mayor claridad las nuevas intenciones de Vasilis. A modo de ejemplo, citamos las palabras del protagonista contenidas en una versión de esta canción editada el año 1868 por Mijail Lelekos y que curiosamente -lo que es una prueba más de su carácter espurio- no aparecen en ninguna otra versión publicada ni inédita de esta composición:

30 Así, en palabras de Zambelios, "Entonces (1453) nació la poesía popular del *romanticismo ortodoxo* (sic), una noble poesía que presagiaba la restitución de la raza más antigua y famosa de Europa, una poesía que, como observó acertadamente Fauriel, fue una fiel expresión de nuestro espíritu nacional". Esta afirmación, unida a la proclama "LA RAZA ES ESCLAVIZADA, PERO LA NACIÓN PERMANECE FIRME" (sic), que escribe Zambelios al lado de un grabado de Constantino Paleólogo entrando de nuevo victorioso en Constantinopla, ilustran perfectamente el sentido que tenía la poesía popular -y de manera muy especial las canciones clélficas- para este filólogo (cf. *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος*, Imprenta Hermes, Corfú 1852, pp. 484 y 576. Existe una reimpresión de esta obra hecha en Atenas por D.N. Karavias el año 1986). Sobre esta visión profundamente nacionalista de la historia y la poesía griega por parte de Zambelios véase Ι.Θ. Οικονομίδης, *Η ενότητα του ελληνισμού κατά τον Σπ. Ζαμπέλιο*, Ed. Yolkos, Atenas 1989.

31 *Ibid.*, p. 601, núm. 4.

"Εγώ ραγιάς δε γίνομαι, χαράτσι δεν πληρώνω,
να είμαι σκλάβος των Τουρκών, να είμαι των τυράννων,
να τους δουλεύω οληµερής σα σκλάβος ο καϋµένος"[32].

"Yo no quiero ser *rayás*, yo no quiero pagar impuestos,
ni quiero tampoco ser siervo de turcos ni de tiranos,
para trabajar todo el día como si fuera su esclavo".

Sin embargo, presenta mucho más interés para nuestro estudio la *Canción de Nanos*, que en una de las versiones más antiguas conservadas ofrece el siguiente texto:

"Βγήκεν ο Νάννος στα βουνά, ψηλά στα καρφοβούνια
και παλληκάργια µάζωνε, ολ' Αρβανιτοπαίδια·
τα µάζωνε, τα σύναζε, τάκανε τρεις χιλιάδες,
κι' όλη 'µέρα τους έλε(γ)ε κι' όλη µέρα τους λέ(γ)ει·
-Δεν θέλω κλέφτες για τραγιά και κλέφτες για κριάργια,
µουν' θέλω κλέφτες για σπαθί και κλέφτες για ντουφέκι,
τριών' µερών περβάτηµα τρεις ώρες να το παίρνουν,
να πάµε να πατήσουµε του Νικολού τα σπίτια,
πώχει τα γρόσια τα πολλά, και τα καλά τα σπίτια.
- Καλώς το Νάννο πώρχεται, καλώς τα παλληκάργια,
το τι γυρεύουν τα παιδιά, το τι τα παλληκάργια;
-Γρόσια γυρεύουν τα παιδιά, φλωργιά τα παλληκάργια,
κι' ο Νάννος θέλει την κυρά να κοιµηθεί αντάµα"[33].

"Nanos ha ido a las montañas, ha ido a las altas cimas
para reunir *palikaris*, todos ellos mozos de Albania.
Los reunió, los congregó y llegaron a tres mil,
y todo el día les decía y todo el día les dice:
-Yo no quiero bandoleros para matar cabras y ovejas,
sólo quiero bandoleros para la espada y el fusil.
Una marcha de tres días hagámosla en tres horas
para asaltar la casa, la casa de Nicolás,
una casa muy bella que esconde muchas riquezas.
-Bienvenido, Nanos, y bienvenidos también los mozos,
¿pero qué quieren tus compañeros, pero qué quieren los mozos?
-Dinero quieren mis compañeros, riquezas quieren los mozos,
y yo quiero a tu esposa para echarme a dormir con ella".

32 Μ. Λελέκος, *Δηµοτική Ανθολογία*, Atenas 1868, 2ª edición, pp. 27-28, nº 8.

33 Γ.Χ. Χασιώτης, *Συλλογή των κατά 'Ηπειρον δηµοτικών ασµάτων*, Imprenta Radamante, Atenas 1866, pp. 96-97, nº 11. Existe una reimpresión de esta obra hecha en Atenas por D.N. Karavías el año 1983.

La *Canción de Nanos*, con su frívolo final, debe reflejar con bastante claridad la falta de escrúpulos y extrema crueldad de que hacían gala los bandoleros ante sus pobres víctimas. Además, en esta ocasión la presa del ávido Nanos no es un turco sino un griego, Nicolás, famoso por sus riquezas. Estamos, por tanto, ante un claro ejemplo de lo que fue durante siglos el bandolerismo en Grecia. Que la versión que acabamos de traducir reproduce fielmente la forma original de esta canción parece estar fuera de toda duda, a juzgar por la conservación de varias versiones muy parecidas en el archivo del KEEL[34].

Nada más alejado, sin embargo, del bandolero protector de los desvalidos y amante de su patria que tan a menudo protagonizaba las novelas de corte nacionalista de la época que este Nanos ávido de riquezas que no es capaz de respetar ni tan sólo a la esposa de su víctima. La falta total de sintonía entre este personaje y el modelo de bandolero que tan beneméritamente habían creado los intelectuales griegos de la segunda mitad del siglo XIX explica claramente los cambios introducidos en muchas versiones de esta canción por parte de los editores[35]. Para empezar, un filólogo tan poco respetuoso con los textos que publicaba como Panayotis Aravandinós no duda en cambiar el último verso de esta canción para silenciar toda referencia obscena a la mujer de Nicolás y limitar las demandas de Nanos al terreno puramente económico:

"-Γειά σου, χαρά σου, Νικολό. -Καλώς τους τους λεβέντες.
-Βάλε και ψήσε μας αρνιά και δυο παχιά κριάρια,
και φέρε και γλυκό κρασί να φάμε και να πιούμε·
θέλουν και γρόσια τα παιδιά, χρυσά άρματα να φκιάσουν
κι ατός μου θέλω χάρισμα φλωρά δυο-τρεις χιλιάδες"[36].

[34] Nos referimos concretamente a dos versiones recogidas en Kalamata y Langadiko (Arcadia) los años 1873 y 1894 respectivamente e incluidas en la serie conocida como Material Politis (nº 2269). Asimismo, en la versión publicada cuarenta años antes por Claude Fauriel, la canción es prácticamente idéntica, con la sola supresión, por razones estéticas y de pudor, del segundo hemistiquio del último verso (cf. *Chants populaires de la Grèce moderne*, vol. I, p. 78, nº XV).

[35] Esta falta de sintonía de la que hablamos ya fue observada por Claude Fauriel, quien en la introducción a esta canción escribió las siguientes palabras: "Quant à la chanson de Nannos, le sujet, sans en être aussi odieux que celui de la précédente, est néanmoins de ceux qui n'ont pas été pris dans les côtes nobles et poétiques de la vie des chefs de bande. Le trait de galanterie par lequel elle se termine est ce qu'elle offre de plus singulier et de plus opposé à ce que j'ai dit ailleurs du caràctère et de la conduite des klephtes (cf. *Ibid.*, vol. I, pp. 74-75).

[36] Π. Αραβαντινός, *Συλλογή δημωδών ασμάτων της Ηπείρου*, Atenas 1880, p. 29, nº 33. Sobre esta antología y los cambios que tan a menudo introduce Aravandinós en los textos que publica véase Γ. Αποστολάκης, *Η συλλογή του Αραβαντινού (Το κλέφτικο τραγούδι)*, Imprenta A.A. Papaspiros, Atenas 1941.

"-Salud, salud, Nicolás. -Bienvenidos, muchachos.
-Coge y ásanos varios corderos y también dos grasos carneros,
y para comer y beber ven y tráenos dulce vino.
Los mozos, además, quieren dinero para comprarse armas de oro
y yo quiero como favor dos o tres mil florines".

Otros filólogos, como I.N. Stamatelos, nada satisfechos con este final tan poco heroico, decidieron eliminar los últimos versos, con lo que la canción acaba bruscamente con las palabras que dirige Nanos a sus compañeros:

"-Να πάμετε στη Λεπενού, στου Νικολού τα σπίτια,
'πώχει τα γρόσια στα καδιά και τα φλωριά στις στέρνες"[37].

"-Id todos juntos a Lepenós, a la casa de Nicolás,
donde hay monedas en los baúles y florines en las cisternas".

Las alteraciones, sin embargo, no acaban aquí. Spirídon Zambelios va mucho más allá en su afán de presentar a un Nanos modelo de virtudes y cambia radicalmente consejos de este bandolero a sus compañeros. No cabe ya ninguna duda: los auténticos enemigos de Nanos son los turcos que tiranizan su patria:

"-Ακούστε, παλλικάρια μου, κ' εσείς, παιδιά δικά μου!
Κλέφτες δε θέλω για τραγιά, κλέφτες για τα κριάρια,
μον θέλω κλέφτες για σπαθί, κλέφτες για το τουφέκι,
να κάνουν χήρες κι' ορφανά στων Τούρκωνε τα σπίτια,
εδώ να κάνουν 'ξαγορά κ' εκεί χωριά να καίνε!"[38].

"¡Escuchad, *palikaris*, y vosotros, compañeros míos,
yo no quiero bandoleros para matar cabras y ovejas,
sólo quiero bandoleros para la espada y el fusil,
que dejen viudas y huérfanos en las casas de los turcos,
tomando rehenes aquí e incendiando pueblos allá!".

El clímax de todo este proceso lo constituye una versión publicada a principios de siglo por el novelista Andreas Karkavitsas como apéndice a uno de sus libros de relatos. En esta versión Nanos, aquel bandolero únicamente interesado en su bienestar personal e insensible ante el dolor de sus víctimas, pasa a convertirse, nada más y nada menos, en el paladín de

[37] I.N. Σταματέλος, "Λευκαδία διάλεκτος", en *Ο εν Κωνσταντινούπολει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος*, Constantinopla, 1873-1874, vol. VIII, p. 407.
[38] Σ. Ζαμπέλιος, *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος*, p. 602.

la *Gran Idea*, en el héroe que ha de llevar algún día a los griegos a reconquistar Constantinopla:

"-Δε θέλω κλέφτες για τραγιά και κλέφτες για κριάρια,
μον θέλω άντρες για σπαθί, άντρες για το ντουφέκι.
Εννιά μεριών περπατησιά να πάρουμε μια νύχτα
να πάμε να πατήσουμε της Πόλης τα μπουγάζια,
ν' ανοίξουμε τις εκκλησιές, να σηκωθούμε τ' 'Αγια,
ν' ανοίξη κ' η 'Αγια Σοφιά, το μέγα μοναστήρι,
εκεί να κοινωνίσουμε και να λειτουργηθούμε·
Χριστός ανέστη!, βρε παιδιά, η Ελλάδα μας ανέστη!"[39].

"Yo no quiero bandoleros para matar cabras y ovejas,
sólo quiero hombres para la espada, hombres para el fusil.
Una marcha de nueve noches hagámosla en una noche
para asaltar el estrecho, el estrecho de Constantinopla,
para abrir las iglesias y recuperar los objetos sagrados
para abrir también Santa Sofía, el gran monasterio,
y reunirnos todos juntos a celebrar la liturgia:
¡Cristo ha resucitado!, compañeros, ¡Grecia ha resucitado!".

El punto culminante de este creciente proceso de adulteración de la forma y el sentido original de las *kléftika tragoudia* lo constituye la composición de nuevas canciones por parte de filólogos e historiadores. Como ha puesto de relieve el profesor Alexis Politis, estas composiciones, escritas a imitación de las viejas canciones tradicionales de las que reproducen a menudo versos e incluso estrofas enteras, tienen la finalidad de celebrar algún héroe local cuyas hazañas no aparecen recogidas en el cancionero tradicional o ilustrar alguno de los acontecimientos históricos más memorables de la moderna historia griega[40]. Una buena muestra de ello son las canciones del llamado ciclo de Kolokotronis o *Kolokotroneika*, editadas por Nikólaos G. Politis[41] y sobre la originalidad de las cuales ya expresó sus du-

[39] Α. Καρκαβίτσας, *Διηγήματα του γιαλού*, Ed. Estia, Atenas 1922, p. 190. Al introducir estos cambios, Karkavitsas se hace eco, entre otras, de una bella tradición oral según la cual, en el momento que los turcos entraron en Santa Sofía, el pope que celebraba la misa desapareció detrás de una puerta con el cáliz en sus manos. A pesar de todos sus esfuerzos, los turcos no pudieron derribar la puerta, puesto que es voluntad de Cristo que, cuando los griegos recuperen Santa Sofía, el pope vuelva a salir por la puerta para acabar la misa (cf. Ν.Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, Ed. Grámmata, Atenas 1994, vol. 1, pp. 22-23, nº 35. Este libro es reimpresión de la obra original publicada por Nikólaos Politis en Atenas el año 1904).

[40] Πολίτης, *Κλέφτικα*, pp. νζ'-νη'.

[41] Ν.Γ. Πολίτης, *Ο Γέρων Κολοκοτρώνης*, Ed. Estia, Atenas 1883.

das hace más de medio siglo Yannis Vlajoyannis[42]. Igualmente, también encontramos un gran número de estas composiciones en la monumental obra de Konstandinos Sazas *Grecia bajo el dominio turco* (Atenas 1869), así como en las páginas de la revista ateniense *Pandora*, en las cuales a menudo colaboraba también Sazas. El escaso valor literario de estas composiciones, tan alejadas de la gracia y esponaneidad de las piezas originales, así como el hecho de que muchas de ellas no aparezcan en ningún repertorio posterior ni menos aún en el archivo de versiones inéditas del KEEL, delatan su carácter espurio. Éste es el caso de la siguiente composición, escrita y publicada por Sazas en honor de Livinis, un famoso armatolós de la región de Karpenisi:

"Τρία μεγάλα σύγνεφα στο Καρπενήσι πάνε,
τώνα 'φέρν' αστραπόβροντα, τ' άλλο χαλαζοβρόχια,
το τρίτο το μαυρίτερο μαντάτα του Λιβίνη.
-Σε σένα, Μητρό μου γαμπρέ, Σταθούλα, ψυχογιέ μου,
αφίνω τη γυναίκα μου, το δόλιό μου το Γιώργη,
πούνε μικρός για φαμελιά κι' απ' άρματα δεν ξέρει.
Και σα διαβή τα δεκανηά και γίνη παλληκάρι,
ελάτε να ξεθάψετε τα δόλια τ' άρματά μου,
που τά 'χωσα στην εκκλησιά, μέσα στο Άγιο Βήμα,
να μη τα πάρουν τα σκυλιά κι' ο Τούρκο-Κωνσταντάκης"[43].

"Tres grandes nubarrones van hacia Karpenisi,
uno lleva rayos y truenos, otro lleva granizo
y el tercero, el más negro, lleva encargos de Livinis:
-A ti, Mitros, yerno mío, a ti, Stazulas, mi ahijado,
os dejo a mi mujer y a mi pobre hijo Yorgos,
que es pequeño para tener familia y aún no entiende de armas.
Cuando llegue a los diecinueve años y sea todo un *palikari*,
id los dos a desenterrar mis pobres armas,
que he enterrado en la iglesia, dentro del Santo Altar,
para que no las cojan los perros ni el turco Kostandakis".

Estos ejemplos y otros muchos que podríamos añadir ponen de manifiesto el importante papel jugado por los editores de *klēftika tragoudia* en el proceso de mitificación de los antiguos bandoleros, un proceso que, si

[42] Cf. Γιάννης Βλαχογιάννης, *Κλέφτες του Μοριά. Μελέτη ιστορική από νέες πηγές βγαλμένη (1715-1820)*, Atenas 1935.

[43] Κ.Ν. Σάθας, *Τουρκοκρατουμένη Ελλάς. Ιστορικόν δοκίμιον περί των προς αποτίναξιν του Οθομανικού ζυγού επαναστάσεων του Ελληνικού Έθνους (1453-1821)*, Imprenta de los Hijos de Andreas Koromilas, Atenas 1869, p. 341. Existe una reimpresión de esta obra hecha en Atenas por D.N. Karavías el año 1990.

bien se inicia de la mano de los filólogos e intelectuales románticos de la segunda mitad del siglo XIX, continuará con renovada fuerza durante el presente siglo.

FORTUNA DE LAS *KLÉFTIKA TRAGOUDIA* EN EL SIGLO XX

Aunque los cleftes desaparecerán como realidad histórica después de la revolución de 1821 y con ellos las composiciones populares que durante siglos habían celebrado de forma casi exclusiva sus heroicas hazañas, la verdad es que el mito romántico del buen bandolero que sacrifica su propia vida en pos de la libertad de su patria se conservará a lo largo de los siglos para resurgir con fuerza en las llamadas "andártika tragoudia", compuestas para celebrar las luchas de los resistentes griegos o "andartes" contra los invasores alemanes durante la Segunda Guerra Mundial.

Estas canciones, aunque limitadas cronológicamente a los años de la ocupación alemana (1941-1945), constituyen, en opinión de Yorgos Veludís, el punto culminante de una rica literatura de resistencia que se remonta, en sus primeras manifestaciones, a 1936 y llega, en su última etapa, hasta 1949, abarcando así no sólo la oposición del pueblo griego al dominador extranjero, sino también su lucha contra la situación de autoritarismo que supuso para el país la dictadura del general Metaxás (1936-1941) y la Guerra Civil (1946-1949)[44].

Como también ocurrió en el resto de Europa, el fenómeno de la guerra y la consiguiente dominación extranjera comportó en Grecia el retorno a lo que podríamos denominar "cultura nacional", representada en términos generales por la tradición folklórica de los siglos XVIII-XIX y, más concretamente, por las luchas de los cleftes y armatolí contra el opresor otomano. De este modo, no nos debe llamar la atención que, ante la nueva situación de esclavitud que supuso para el pueblo griego la ocupación alemana, las gestas de los antiguos bandoleros y, de manera muy especial, la revolución de 1821, se convirtieran en el referente básico de la historiografía, el teatro y el ensayo, como pone de manifiesto la famosa conferencia que en 1943 pronunció Seferis en Alejandría con el significativo título de "Un griego: Makriyannis"[45]. No obstante, el campo donde este fenómeno de imitación de

[44] Γ. Βελουδής, "Η λογοτεχνία της αντίστασης", en *Προτάσεις. Δεκαπέντε γραμματολογικές δοκιμές*, Kedros, pp. 140-147 y 178-179, y del mismo autor "Η ελληνική λογοτεχνία στην Αντίσταση", en *Διαβάζω*, 58, Atenas 1982, pp. 29-39.

[45] Γ. Σεφέρης, *Ένας Έλληνας: Ο Μακρυγιάννης*, Ed. Íkaros, Atenas 1975. Esta conferencia fue incluída más tarde en el volumen *Δοκιμές*, Íkaros, Atenas 1984, 4ª edición, vol. I, pp. 228-263.

las antiguas canciones de bandoleros se dio con mayor claridad fue, sin duda alguna, el de la poesía. Así, en las *andártika tragoudia* más arriba citadas asistimos a un resurgimiento de todos los conceptos que inspiraron durante la turcocracia la canción cléftica. En esta línea, el *andarte* se identificará a menudo con los antiguos cleftes y armatolí:

"Με χίλια ονόματα μια χάρη,
ακρίτας είτε αρματολός,
αντάρτης, κλέφτης, παλληκάρι,
πάντα είμαι ο ίδιος ο λαός"[46].

"Con mil nombres una gracia,
acrita o armatolós,
andarte, clefte o *palikari*,
siempre soy el mismo pueblo".

Y su territorio se convertirá en un nuevo armatoliki:

"Ξαναζωντάνεψε τ' αρματολίκι,
τα μπράτσα σίδερο, φλόγα η ψυχή,
λουφάζουν έντρομοι οι ξένοι λύκοι
στην εκδηκήτρα, αντρίκια ορμή"[47].

"Ha resurgido el armatoliki,
los brazos hierro, el alma llama,
y los lobos extranjeros se esconden aterrados
ante nuestro ataque, valiente y justiciero".

De este modo, un buen número de *andártika tragoudia* -a menudo anónimas y de un valor literario más bien escaso- continúan formalmente las antiguas canciones clépticas, de las cuales toman muchos versos e incluso estrofas enteras. Este es el caso, por ejemplo, de una canción de Trikala que reproduce el bello episodio del recuento de los muertos con el que acaba la canción cléftica de Vukuvalas[48], o el de una composición del Epiro en la cual un águila habla con la cabeza de un *andarte* que ha caído en sus garras, paráfrasis de otra famosa canción cléftica[49].

[46] "Έμπρός Ελλάς", en Σοφία Μαυροείδη-Παπαδάκη, *Της νιότης και της λευθεριάς ποιήματα*, Ed. Zemelio, Atenas 1978, p. 22.

[47] Ν. Καρβούνης, "Στ' άρματα, στ' άρματα", en *Το αντάρτικο και επαναστατικό τραγούδι*, Ed. Mnimi, Atenas 1986, 4ª edición, p. 10, nº 2.

[48] Cf. "Το μάθαταν τι έγινε;", en *Το αντάρτικο και επαναστατικό τραγούδι*, p. 15, nº 9. Respecto a la canción de Vukuvalas cf. W. VON HAXTHAAUSEN, *Neugriechische Volkslieder. Urtext und Übersetzung*, Düsseldorfische Verlagsbuchhandlung, Münster 1935, p. 46.

[49] Β. Ρώτας, *Αντάρτικα τραγούδια*, Ed. Sínjroni Epojí, Atenas 1981, p. 22. En cuanto a la canción cléftica puede verse W. VON HAXTHAAUSEN, *Neugriechische Volkslieder*, p. 40.

Sin embargo, desde el punto de vista estrictamente literario, presenta mucho más interés la utilización de las antiguas *kléftika tragoudia* por parte de uno de los mayores poetas griegos del siglo XX, Yannis Ritsos, comprometido desde su más temprana juventud con la lucha de su pueblo por la libertad. En esta línea, no deja de ser significativo que las primeras referencias de Ritsos a la canción cléftica aparezcan precisamente en *Romiosini* (1945-1947), *La Señora de las viñas* (1945-1947) y, de manera muy especial, en *El Postscriptum de la Gloria* (1945), tres poemas compuestos en la misma época que las *andártika tragoudia* o, para ser más exactos, en el trágico período comprendido entre la ocupación alemana y la Guerra Civil, cuando, en opinión de muchos griegos, las fuerzas de la derecha traicionaron la resistencia[50].

Para empezar, la identificación de los *andartes* con los antiguos bandoleros aparece claramente expresada en el siguiente verso de *El Postscriptum de la Gloria*:

> "Αντάρτες βγήκαν στα βουνά, βγήκαν οι αρματολοί κι οι κλέφτες".
>
> "Han salido los *andartes* hacia las montañas, han salido los armatolí y los cleftes"
>
> (V, 149)[51]

En cuanto al vocabulario, observamos también la utilización de palabras tomadas directamente de la canción cléftica como "limeri" -guarida de los cleftes- (*La Señora de las viñas* II, 83), "armatolós" (*Ibid*, II, 96), "capitán" (*Romiosini* II, 70 y *La Señora de las viñas* II, 96) o "cariofili" -un tipo de fusil utilizado por los cleftes- (*Ibid.*, II, 88, 91, 96 y *El Post scriptum de la Gloria* V, 143, 152, 153).

En algunos casos los recuerdos de las *kléftika tragoudia* van más allá de los simples préstamos. Así, en *El Postscriptum de la Gloria* encontramos claras reminiscencias de este tipo de poesía, como el capitán que en la cima de la montaña reúne a los bandoleros (V, 153) o el águila que se posa sobre la negra gorra del *andarte* (V, 147), claro recuerdo de aquel pajarillo

[50] Sobre estas tres obras véase Π. Πρεβελάκης, *Ο ποιητής Γιάννης Ρίτσος. Συνολική θεώρηση του έργου του*, Ed. Kedros, Atenas 1983, pp. 129-133 y 136-148 [A partir de ahora cito: Πρεβελάκης, *Ο ποιητής Γιάννης Ρίτσος*]. Respecto a la influencia de la poesía popular -y muy especialmente de las *kléftika tragoudia*- en la poesía de Yannis Ritsos es muy útil el artículo de YORGOS VELUDÍS "Το δημοτικό τραγούδι στην ποίηση του Ρίτσου", en *Αντί*, 2ª serie, Atenas 14 de mayo de 1977, pp. 28-33.

[51] Citamos siempre a partir de su Obra Completa en diez volúmenes que, bajo el título genérico de *Ποιήματα*, ha ido publicando en Atenas la editorial Kedros desde 1961. Anotamos el número del volumen así como el de la página correspondiente.

que se posaba sobre la cabeza de Zidros, capitán del Olimpo, para anunciarle su inminente muerte[52]. Del mismo modo, los tres días sin pan, sin vino y sin laúd que en el mismo poema ponían de manifiesto el duelo por la muerte de Aris Velujiotis, el jefe de la resistencia griega (II, 142), son una clara paráfrasis de los tres días y tres noches que el capitán Nikotsaras lucha sin pan, sin vino y sin ninguna ayuda[53]. Asimismo, en *La Señora de las viñas* son también frecuentes las imágenes inspiradas en las antiguas canciones cléfticas, como pone de relieve, entre otros, el verso "Señora, Señora, vístete nuevamente de clefte, valerosa, en las cimas de las montañas" (II, 91). Unas referencias que, con el paso del tiempo, en nada se diferencian de las alusiones a la Guerra de la Independencia, de entre las cuales podemos destacar "las antorchas traídas de Mesolongui" (*El Postscriptum de la gloria* V, 51), "las anchas manos que se estrechaban y juraban sobre la espada de Makriyannis" (*La Señora de las viñas* II, 76) o "los Santos marineros que llevaban sobre su espalda los cañones de 1821" (*Ibid.*, II, 88)[54].

Sin embargo, no podemos poner fin a este breve estudio de la fortuna de las *kléftika tragoudia* en el siglo XX sin referirnos, aunque sea brevemente, a las *Dieciocho canciones de la patria amarga* (1967), compuestas por Ritsos durante su reclusión en el campo de concentración de Partheni, en la isla de Leros, donde había sido confinado por la Junta de los Coroneles junto con muchos otros militantes del partido comunista[55]. Grecia volvía a estar cubierta por el negro velo de la tiranía y la referencia a los antiguos cleftes, convertidos ya definitivamente en los paladines de la libertad, se hacía inevitable[56]. En estas bellísimas canciones veremos desfilar nuevamente bandoleros, capitanes y, en definitiva, todos los referentes

[52] Cf. Ευλάμπιος, *Ο Αμάραντος*, p. 31.

[53] W. von Haxthaausen, *Neuegriechische Volkslieder*, p. 46.

[54] El ejemplo de Ritsos lo seguirán en la misma época otros poetas de izquierdas como Nikiforos Vretakos, Manolis Anagnostakis, Mijalis Kátsaros, Klitos Kiros y, sobre todo, Aris Alexandru, de quien cabe destacar su primera antología *Aún esta primavera* (1946), llena de referencias a las canciones cléfticas. Sobre esta obra de Alexandru véase Δ.Ν. Μαρωνίτης, *Ποιητική και πολιτική ηθική. Πρώτη μεταπολεμική γενιά*, Kedros, Atenas 1984, 3ª edición, pp. 54-55; Γ. Κορδάτος, *Ιστορία της Νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Atenas 1983, vol. II, pp. 887-888; y Σ. Ιλίνσκαια, *Η μοίρα μιας γενιάς. Συμβολή στη μελέτη της μεταπολεμικής πολιτικής ποίησης στην Ελλάδα*, Kedros, Atenas 1986, 2ª edición, p. 164.

[55] Cf. *Δεκαοχτώ λιανοτράγουδα της πικρής πατρίδας*, Ed. Kedros, Atenas 1973. Como en los poemas anteriores, citamos a partir de su obra completa (cf. *Ποιήματα*, Kedros, Atenas 1989, vol. X, pp. 153-160).

[56] De este modo, como reconocía el mismo Ritsos el año 1978 en una entrevista publicada por el periódico ateniense *To Vima*, cada vez que un país se encuentra en una situación de especial peligro "recurre a formas reconocidas por todo el pueblo para conservar su propia fisiognomía" (*Το Βήμα*, Atenas 22 de octubre de 1978, p. 5).

típicos de las *kléftika tragoudia*, unos referentes que, en la bella imagen de Crescenzo Sangiglio, harán que estas canciones caigan como botellas en medio del mar con su mensaje de esperanza, de resistencia y de confianza en el triunfo de la libertad y la justicia[57]. Más que cualquier otra, la décima canción ilustra perfectamente nuestras palabras:

ΤΟ ΝΕΡΟ

"Του βράχου λιγοστό νερό, απ' τη σιωπή αγιασμένο,
απ' το καρτέρι του πουλιού, τη σκια της πικροδάφνης.

Κρυφά το πίνει η κλεφτουριά και το λαιμό σηκώνει
σαν το σπουργίτι και βλογά τη φτωχομάνα Ελλάδα".

EL AGUA

"La poca agua de la roca, bendecida por el silencio,
por la espera del pájaro y por la sombra de la adelfa,

la beben a escondidas los bandoleros y yerguen la cerviz
como el gorrión y bendicen a su pobre madre Grecia"[58].

No podíamos encontrar mejor epílogo para nuestro estudio del proceso de mitificación de las antiguas *kléftika tragoudia* que estas bellas canciones de Ritsos, en las cuales, como reconocía plásticamente Prevelakis, cada dístico es como un anillo para que los griegos lo lleven en su mano y, al mirarlo, recuerden su esclavitud y su deseo de libertad[59].

Eusebi AYENSA I PRAT

Universitat de Girona
(Facultat de Filologia)
Plaça Ferrater Mora, 1
17071 Girona

[57] C. SANGIGLIO, "Diciotto canzoni", en *L'Osservatore politico e letterario*, 7, Año XXI, julio de 1975, p. 52.
[58] Γ. Ρίτσος, *Ποιήματα*, vol. X, p. 158, Nº 10.
[59] Πρεβελάκης, *Ο ποιητής Γιάννης Ρίτσος*, p. 377.

EL FILHELENISMO ALEMÁN Y LAS *CANCIONES POPULARES* GRIEGAS (1805-1861)*

Entre las variadas facetas del filhelenismo alemán están sus contribuciones al estudio del folclore, incluyendo el registro, compilación, publicación e investigación del material folclórico griego. La mayor parte de este material está constituido por canciones populares (δημοτικά τραγούδια), editadas por los autores alemanes en libros de viajes o en otro tipo de publicaciones.

Se trata de un fenómeno que tiene su origen por una parte en los sentimientos filhelénicos de los estudiosos alemanes del siglo XIX y por otra en la tendencia del espíritu alemán a los estudios folclóricos[1]; dicha tendencia dio origen, con el soporte ideológico del Romanticismo, a la ciencia del folclore y especialmente al estudio de las canciones populares[2].

Éste es el marco en el que los estudiosos alemanes, amantes de Grecia y de los viajes, comienzan ya desde la primera década del siglo XIX a registrar y publicar canciones populares griegas. Así, en 1805 el libro de viajes de J. L. S. Bartholdy incluye la *paraloyí* o canción narrativa *Mavrianós*

* Traducido del griego por José Simón Palmer. *N. del Tr.* : El término δημοτικά τραγούδια se traduce aquí por 'canciones populares' o 'poesía popular', aunque en realidad se refiere "a toda aquella poesía popular anónima transmitida oralmente y que va acompañada de canto, música y danza" (según la definición de la prof. Goyita Núñez, *Erytheia* 17 [1996] 234). A fin de falicitar la consulta de la bibliografía griega citada en las notas, después de la transcripción española de los nombres propios griegos se incluye entre corchetes, sin transcribir, el nombre griego correspondiente la primera vez que éste aparece.

1 Cf. A. MEGAS [A. ΜΕGAS], *Εισαγωγή εις την λαογραφίαν*, Atenas 1967, p. 42, y A. KIRIAKIDU - NÉSTOROS [A. ΚΥΡΙΑΚΙΟΥ - ΝΕΣΤΟΡΟΣ], *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, [Atenas] 1978, pp. 17-47, con bibliografía.

2 A. POLITIS [A. ΠΟΛΙΤΗΣ], *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, [Atenas] 1984, pp. 41-62.

y su hermana traducida al alemán[3], así como la anotación musical de tres danzas griegas: se trata, esencialmente, de la primera muestra de este género dada a conocer a la comunidad científica europea[4]. Cinco años más tarde F. A. Ukert volvió a publicar cuidadosamente, sin añadir textos nuevos, todo lo que habían editado los viajeros anteriores, desde A. de Guys hasta J. L. S. Bartholdy[5].

Sin embargo, el primer intento de sistematización fue el de Werner von Haxthausen[6] a raíz de la edición de algunas canciones serbias por Kopitar, director de la biblioteca imperial de Viena (1814). Von Haxthausen dio este paso a instancias de Goethe (que así conoció las canciones populares griegas, algunas de las cuales traduciría más tarde)[7], pero su colección, formada con la ayuda de estudiosos griegos establecidos por entonces en Alemania, como Zeóclitos Farmakidis, Zeódoros Manusis y Yanis Olimbios[8], se quedó sin editar a causa de las vacilaciones del autor, y hubo que esperar hasta 1935 para que viera la luz[9]. La primera parte de la colección contiene 45 canciones populares, 16 dísticos populares y tres poemas literarios, mientras que la segunda incluye 25 canciones, 71 dísticos y 4 canciones populares urbanas: se trata de algunas de las muestras más antiguas de poesía popular griega que conocemos hoy día.

Tampoco vio la luz a tiempo la colección de B. G. Niebuhr (*Berliner Staatsbibliothek, Berolinensis graecus* nº 24), cuyo origen está en las anotaciones del barón von Sack durante un viaje por Grecia anterior al año 1822. Dicha colección, que contiene también poemas literarios y dísticos populares, no fue publicada hasta 1952[10].

3 J. L. S. Bartholdy, *Bruchstücke zur nähern Kenntniss des heutigen Griechenlands, gesammelt auf einer Reise im Jahre 1803 - 1804,* Berlín 1805, p. 434.

4 A. Politis, *Ob. cit.,* p. 75; cf. D. Petrópulos [Δ. Πετροπούλος], «Συμβολή εις την βιβλιογραφίαν των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών (1771-1850)», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 8 (1953-54) 62.

5 F. A. Ukert, *Gemälde von Griechenland,* 1810; cf. A. Politis, *Ob. cit.,* pp. 75-76.

6 D. Petropulos, Art. cit., pp. 62-64; cf. S. V. Cuyeas [Σ. Β. Κουγέας], «Neugriechische Volkslieder, gesammelt von Werner v. Haxthausen», *Ελληνικά* 8 (1935) 376-382.

7 K. Dieterich, "Goethe und die neugriechische Volksdichtung", *Hellas Jahrbuch* (1929) 61-81.

8 Cf. A. Megas, «Μία παλαιά συλλογή τραγουδιών του λαού μας», *Νέα Εστία* 19 (1936) 460-62, y G. Sulis [Γ. Σούλης], «Γύρω από τη συλλογή των δημοτικών τραγουδιών του Haxthausen», *Νέα Εστία* 50 (1951) 1218-20.

9 *Neugriechische Volkslieder, gesammelt von Werner von Haxthausen, herausgegeben von Karl Schulte Kemminghausen und Gustav Soyter,* Münster i. W. 1935.

10 Cf. S. V. Cuyeas, «Η προς τους Έλληνας και τα δημοτικά τραγούδια των Ελλήνων αγάπη του Niebuhr», *Ελληνικά* 12 (1952) 273-300.

El desarrollo de los estudios y publicaciones sobre poesía popular griega, que se puso de manifiesto con la edición de la colección de Cl. Fauriel en dos volúmenes (1824-25), dejó su huella en la intelectualidad alemana. Ya en 1825 el poeta helenófilo W. Müller editó dos volúmenes con canciones de la colección de Cl. Fauriel, aunque con algunos cambios en el orden de las mismas y en los comentarios que las acompañan, así como con omisiones, abreviaciones y modificaciones de bastantes canciones[11]. Pero en todos los textos se pone de manifiesto el entusiasmo y el amor por Grecia del traductor. De W. Müller, e indirectamente de Cl. Fauriel, tomó B. Klein ese mismo año los textos de siete canciones *cléfticas,* cuya música anotó; con este material publicó un pequeño folleto de 13 páginas[12]. También en 1825 vieron la luz dos volúmenes anónimos (de 218 y 318 páginas, respectivamente) basados en la obra de Fauriel; incluían la introducción del estudioso francés traducida al alemán, las canciones en griego y en alemán y las notas introductorias del primer volumen de Fauriel[13]. Al mismo año (1825) y a la misma fuente se remonta también la edición de ocho canciones de Suli por W. v. Lüdemann[14] y la publicación de siete canciones *cléfticas* en un manual alemán de gramática griega; en él las siete canciones aparecen traducidas al alemán y al griego antiguo[15].

En 1826 W. v. Lüdemann editó un manual de griego moderno y volvió a publicar a modo de ejemplos 32 canciones populares, diez dísticos populares y algunos poemas literarios, con Fauriel siempre como fuente[16]. Este autor es también la fuente de las canciones populares griegas publicadas en 1827 por E. F. v. Schmidt-Fhiseldeck, con traducción al alemán[17].

Cl. Fauriel, por razones que mencionaremos más adelante, no vuelve a ocupar un lugar destacado en la bibliografía alemana hasta 1840, en que J. M. Firmenich, basándose en el estudioso francés, publica una colección de 34 canciones y 10 dísticos populares con comentarios sobre la vida y las

[11] *Neugriechische Volkslieder...,* Leipzig 1825; a propósito de W. Müller y sus sentimientos helenófilos, cf. G. CAMINADE, *Les chants des Grecs et le philhellénisme de Wilhelm Müller,* París 1914.

[12] B. KLEIN, *Neugriechische Volkslieder nach C. Fauriel's Herausgabe,* Berlín 1825, 13 págs.

[13] *Mittheilungen aus der Geschichte und Dichtung der Neu-Griechen,* Coblenza, Jakob Hölscher, 1825.

[14] W. v. LÜDEMANN, *Der Suliotenkrieg nebst den darauf bezüglichen Volksgesängen,* Leipzig 1825, pp. 65-90.

[15] *Kurze vergleichende Grammatik der neu- und altgriechischen Sprache,* Braunschweig 1825, 72 págs.

[16] W. v. LÜDEMANN, *Lehrbuch der neugriechischen Sprache,* Leipzig 1826.

[17] E. F. v. SCHMIDT-FHISELDECK, *Auswahl neugriechischer Volkspoesien in Deutsche Dichtungen,* Braunschweig 1827.

andanzas de los *cleftes* y los *armatolí*[18]; esta misma dependencia respecto a Fauriel se observa también en la segunda edición ampliada del mencionado libro (1867), que contiene 46 canciones *clélficas* e históricas, 34 de diversa índole y 31 dísticos populares. Cuatro años después, la influencia de Fauriel pero también la de Kind se hace patente en la colección de D. H. Sanders[19], tanto en lo que se refiere a la división del material como en lo que atañe a la procedencia de varios textos; no obstante, este autor establece también comparaciones con la poesía popular serbia, alemana, judía y española. Esta misma doble influencia se observa también en la colección de A. Elissen (1846)[20], que obtiene gran parte de su material de Fauriel y de Kind.

Según lo expuesto anteriormente, se observa que la influencia de Fauriel en las ediciones alemanas de la poesía popular griega es muy acusada en los años 1825-1826, para disminuir después entre 1827 y 1840. Esta evolución se debe a las sucesivas publicaciones de las colecciones de Th. Kind, que monopolizaron durante quince años el interés del público alemán y de los escritores alemanes, arrojando así temporalmente al olvido la obra de Fauriel. Ya en 1827 Kind publicó en el tercer volumen de la revista *Eunomia* una colección de 13 canciones *clélficas* e históricas, entre otros textos semejantes de origen literario[21]. En 1833 publicó una segunda colección con diez canciones compiladas por él mismo[22]; formaban parte de sus obras de tema griego, cuyo objetivo principal era refutar la conocida teoría de Fallmerayer desde unas posiciones que eran defendidas por la mayoría de los estudiosos griegos del siglo XIX. El resto de sus publicaciones datan de los años 1835 (16 canciones populares, 11 de las cuales proceden de la colección de Fauriel)[23], 1844 (38 canciones populares)[24], 1849 (con escasas reediciones)[25] y 1861. Este último año hace una reedición ampliada de su colección de 1844, con 85 canciones populares pro-

[18] F. M. Firmenich, *Τραγούδια ρωμαίκα. Neugriechische Volksgesänge*, Berlín 1840, pp. 1-108, 156-164.

[19] D. H. Sanders, *Das Volksleben der Neugriechen*, Mannheim 1844, pp. 2-38; 40-101; 104-141; 144-218; cf. D. Petrópulos, *Art. cit.*, 101.

[20] A. Elissen, *Versuch einer Polyglotte der europäischen Poesie*, Leipzig 1846, pp. 261, 277-78, 303, 359-88.

[21] Th. Kind, *Neugriechische Volkslieder im Originale und mit deutscher Uebersetzung*, Grimma 1827; cf. D. Petrópulos, *Art. cit.*, pp. 81-82.

[22] Th. Kind, *Neugriechische Poesien*, Leipzig 1833.

[23] Th. Kind, *Neugriechische Chrestomathie*, Leipzig 1835.

[24] Th. Kind, *Neugriechische Anthologie*, Leipzig 1844.

[25] Th. Kind, *Μνημόσυνον. Neugriechische Volkslieder*, Leipzig 1849.

cedentes de diversas compilaciones (Sambelios, Tommaseo, Xantópulos, Eflambios)[26].

En general, Th. Kind compatibilizó la tarea de compilar canciones nuevas con la de reeditar otras ya conocidas, procedentes de diversas colecciones. La investigación sobre las fuentes de Th. Kind ha sacado a la luz los nombres de una serie de personas que le proporcionaron información: entre ellas destaca Sofoclís Iconomu, que le facilitó bastantes textos de canciones populares para su publicación[27].

A la sombra de Fauriel y de Kind trabajaron también algunos estudiosos alemanes cuya obra, aunque de menor importancia, brilló con luz propia, sin dependencia directa de aquellos dos investigadores. Ya en 1825 C. Iken publicó, con traducción alemana, dos dísticos de *Erotócritos* que le proporcionó quizás el médico y estudioso Stéfanos Canelos, natural de la isla de Quíos (1792-1823)[28] , y tres años después editó algunos versos de *Santa Sofía* y *Fotis Tsavelas* en la revista *Eunomia* [29].

También O. M. Stackelberg (1826) publicó poesía popular griega, acompañada además de anotaciones musicales y noticias sobre las danzas populares, lo que da a esta publicación un interés adicional para la investigación musical[30]. En 1833 F. A. Ukert sacó a la luz algunos dísticos populares, el poema de seis versos sobre el obispo de Damalás y la traducción de *Mavrianós* por Bartholdy[31]. Dos años después G. L. v. Maurer publicó una canción popular de Mani sobre los sucesos de Esparta de mayo de 1834[32].

En cambio quedó sin editar la colección del oficial bávaro F. X. M. A. von Predl, formada entre los años 1832 y 1835 a partir de anotaciones de canciones que le proporcionaron sus amigos griegos y de colecciones conocidas por él; contiene 11 canciones de tema histórico, 15 *cléfticas,* 5 narrativas, 5 de tema doméstico y 5 de boda, 11 dísticos populares y un

26 D. PETRÓPULOS, *Art. cit.*, p. 101.

27 G. SPIRIDAKIS [Γ. ΣΠΥΡΙΔΑΚΗΣ] «Περί τον καταρτισμόν των συλλογών δημωδών ασμάτων Th. Kind (1833) και Φ. Χρ. Χασιώτου (1866)», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 8 (1953-54) 110-18.

28 C. IKEN, *Leukothea,* Leipzig 1825, p. 171; cf. D. PETRÓPULOS, *Art. cit.*, 76 y n. 1.

29 *Eunomia. Darstellungen und Fragmante neugriechischer Poesie und Prosa,* Grimma 1827, pp. 114, 117.

30 O. M. BARON VON STACKELBERG, *Der Apollotempel zu Bassae in Arcadien,* Roma 1826, pp. 113-120.

31 F. A. UKERT, *Gemälde von Griechenland...*, Darmstadt 1833, pp. 165, 180-82, 184, 190, 193.

32 G. L. v. MAURER, *Das griechische Volk,* Heidelberg 1835, p. 303.

poema popular sobre la visita del rey Otón y de la reina Amalia a Arájova en 1845[33].

Versos de *El Castillo de la Bella (Το Κάστρο της Ωριάς)*, acompañados de unas rimas populares sobre el terremoto de Tera de 1650, pueden leerse en un libro de viajes de L. Ross editado en 1840[34]. Once años después (1851) el mismo autor publicó otro libro de viajes con canciones de los habitantes de Arájova en honor de los reyes Otón y Amalia, además de otras canciones populares[35].

Algunas canciones populares (dísticos de adivino, *miroloya*, etc.) fueron publicadas también por G. Bybilakis en 1840, en un libro en que se comparaba la vida del pueblo griego moderno con la del antiguo a partir de las fuentes conservadas[36]. Finalmente, L. Stephani recoge las canciones de la *Arvanitópula* y de *Mavrianú* en un libro de viajes sobre Eubea (1843), con observaciones paralelas sobre la melodía de las canciones populares, los instrumentos y las danzas populares[37].

* * *

Todo lo anteriormente expuesto pone de manifiesto, en mi opinión, que la dedicación de los estudiosos alemanes a la poesía popular griega puede dividirse en tres fases: la primera (1805-1824) se caracteriza por el predominio de los viajes a Grecia y produce la colección de W. von Haxthausen; la segunda (1824-1827) lleva la impronta de Fauriel, cuya colección sigue influyendo años después (1840, 1846, 1867), y la tercera (1827-1861) la de Kind, con sus sucesivas colecciones. Paralelamente a estas fases, una serie de estudiosos alemanes de menor importancia formaron también colecciones de poesía popular griega o incluyeron canciones populares en obras que tenían un interés más amplio. Pero salvo algunos casos aislados la tendencia ideológica predominante fue el filhelenismo alemán[38], que

33 D. Petrópulos, *Art. cit.*, pp. 90-91.

34 L. Ross, *Reisen auf den griechischen Inseln des ägäischen Meeres,* Stutttgart y Tübingen 1840, pp. 111, 191-94.

35 L. Ross, *Wanderungen in Griechenland im Gefolge des Königs Otto und der Königin Amalie...*, Halle 1851, pp. 50-51, 54, 58-59, 87 n. 13.

36 G. Babilakis, *Neugriechisches Leben verglichen mit dem Altgriechischen, zur Erläuterung beider,* Berlín 1840, pp. 26-28, 31-33, 38, 40, 48, 69.

37 L. Stephani, *Reise durch einige Gegenden des nördlichen Griechenlands,* Leipzig 1843, pp. 31-32.

38 Cf. a propósito R. F. Arnold, "Der deutsche Philhellenismus", *Euphorion* 2 (1896) 118, 139.

guió la obra de los escritores arriba mencionados (exceptuando, claro está, al griego G. Bybilakis) hasta los resultados examinados en este estudio.

M. G. VARVUNIS

Universidad Democritea de Tracia
Depto. de Filología Neogriega
Dimocritu 17
691 00 Comotiní
Grecia

LA CRISIS ESPAÑOLA DE 1917 VISTA POR LA PRENSA EXTRANJERA EN GRECIA

PLANTEAMIENTO

Los años que van de 1914 a 1919 son tiempos difíciles. España se había declarado neutral en el conflicto europeo, pero socialmente era beligerante. Había germanófilos (la derecha conservadora, desde mauristas a carlistas) y aliadófilos (el centro y la izquierda, desde los liberales a los republicanos y socialistas); por ello la guerra se vivirá en la calle, en el enfrentamiento de ambos grupos.

La economía española encontró en la neutralidad una coyuntura propicia. La industria fue, quizás, el sector más favorecido, viviendo durante esos años una fase de crecimiento; la agricultura, pese a sus deficiencias estructurales, produjo amplios beneficios a los grandes propietarios, claro que a costa de los consumidores interiores, agobiados por la subida continua de los precios de las subsistencias. En cualquier caso, al final sobrevino la crisis.

En el contexto de esta situación se desarrolló la lucha de clases. El enriquecimiento de los grupos burgueses y las dificultades de los sectores proletarios ahondaron las diferencias que separaban ambos estratos sociales. El estallido vino en 1917.

En este año brota una de las crisis más profundas de la España Contemporánea. Irrumpe lo que se ha llamado una triple revolución. Por un lado está la mesocracia militar que se organiza en las juntas de defensa -especie de "soviets militares"-.

Por otro lado, es la burguesía que, desde Cataluña, y a través de la Asamblea de Parlamentarios de Barcelona, intenta culminar la fase última de su proceso revolucionario y transformarse en la clase directora, a través de la articulación de una nueva política.

Por último, la huelga de agosto, irrupción del proletariado que quiere conseguir la revolución social. Tres grupos sociales, con medios y objetivos diferentes, provocan así la crisis española de 1917[1].

Los ecos de esta crisis se extenderán como un reguero de pólvora por toda Europa. El trono del monarca español Alfonso XIII estaba en peligro, así al menos lo recogía la prensa extranjera acreditada en Grecia.

La situación de España en 1917 vista desde Grecia

"La Verité", publicado en Atenas diariamente desde hacía algún tiempo, aunque periódico oficioso, venía sacando a la luz una serie de artículos sobre España de bastante interés en algunos casos, en opinión del representante español acreditado en Grecia; destacaba sobre todo el que se refería a la persona del soberano español[2], lo que contrasta, sin embargo, como ya veremos después, con las noticias aparecidas en dicho diario sobre España.

Algunos periódicos llegaban más lejos en sus informaciones, afirmando incluso que a consecuencia de la crítica situación económica había estallado una revolución con carácter antidinástico, llegándose a hablar de la abdicación del propio rey y hasta de la proclamación de la República.

Por todo ello, el encargado de negocios de España en Atenas, Pedro de Prat, telegrafiaba urgentemente a su gobierno en Madrid con objeto de obtener información fidedigna de cuál era realmente la situación que se estaba viviendo en España y poder informar al ejecutivo griego, así como a todos los periodistas que lo asediaban, aunque le comunicaba que adelantándose, y para que quedasen desmentidas en la prensa de las provincias griegas tan falsas noticias, cuyos recortes no enviaba por estar redactados en griego, había dirigido una circular a todos los cónsules y vicecónsules de España acreditados en las ciudades más importantes de Grecia.

Conviene destacar, sin embargo, decía el representante español, la actitud de Salónica, cuyo cónsul le había telegrafiado con gran urgencia preguntándole por la situación de España, pues allí también habían llegado las alarmantes noticias y estaban interesados en conocer la verdad -no olvide-

[1] Lacomba, J.A. y otros:. *Historia Contemporánea. De las revoluciones burguesas a 1914*, Alhambra, Madrid, 1982, págs. 426-427.

[2] A.M.A.E.: Corresp. (Grecia), leg. 1.605: Despacho dirigido por el encargado de negocios de España en Grecia al ministro de Estado, Atenas, 5 de marzo de 1917.

mos que la colonia española en dicha ciudad era muy numerosa en aquel momento, entre 50.000 y 70.000 súbditos-[3].

Los periódicos germanófilos, escritos en lengua griega, tanto en Atenas, como en las demás provincias, habían difundido noticias falsas e incluso daban detalles sobre la proclamación de la República y de que la política de esta República sería la salida de la neutralidad a favor de los Imperios centrales.

Sorprende, seguía diciendo el diplomático español, la actitud en que se había colocado la prensa germanófila, resultando difícil de comprender, pues siempre defendió el principio de la monarquía, y la única explicación de su conducta -ya que los demás periódicos venizelistas se abstuvieron de publicar noticias de esta índole, limitándose a insertar los telegramas de las agencias, que sólo hablaban de la posibilidad de la huelga general y daban cuenta de las medidas tomadas por el gobierno español-, es el conocimiento de la simpatía que inspiraba en toda Europa y especialmente entre los pueblos aliados y Francia en particular, la persona del soberano de España, y la comparación que la prensa francesa venía haciendo con gran frecuencia entre el rey Alfonso XIII y el monarca Constantino de Grecia.

Harto consolador resultaba, sin embargo, para el encargado de negocios español saber que estas noticias habían despertado gran admiración en casi todos los círculos griegos, excepto en los que sólo obedecen a las voces de los sucesores del barón Schenck, acudiendo por ello todo el cuerpo diplomático a la Legación española para obtener información de primera mano.

Lo que también le extrañaba, en gran manera, era el hecho de que ni el gobierno griego ni la Corte, que por supuesto habían leído todo lo que se había publicado en la prensa sobre España, se hubiesen interesado por conocer la verdad, lo que contrasta, sin embargo, con la legión de periodistas que asediaban la Cancillería[4].

En cualquier caso, Pedro de Prat enviaba al gobierno español algunos recortes de la prensa griega, donde se reflejaba la situación que se estaba viviendo en España[5].

[3] MORCILLO, M.: "La comunidad sefardita de Salónica después de las guerras balcánicas (1912-1913)", *Sefarad,* 57, fasc.2, C.S.I.C., Madrid, 1997, págs. 307-332.

[4] A.M.A.E.: Corresp. (Grecia), leg. 1.605: Despacho dirigido por el encargado de negocios de España en Grecia al ministro de Estado, Atenas, 7 de abril de 1917.

[5] Ibídem: Telegrama dirigido por el encargado de negocios de España en Grecia al ministro de Estado, Atenas, 31 de marzo de 1917.

Tan absurdas noticias llevaban algunas veces el carácter de telegramas, siendo fechadas según la fantasía de los periodistas de Londres, París o Berlín.

Veamos algunos textos de dichos recortes de periódicos:

À la veille de graves événements en Espagne, "La Verité" (31-3-1917):

"Los telegramas que se recibían de Londres concernientes a la situación de España eran muy alarmantes. Según nuestras noticias, un movimiento netamente antidinástico se avecina. Las noticias privadas de la noche, que nosotros publicamos bajo reserva, nos informan que los revolucionarios son los jefes del poder que han obligado al rey a abdicar.

Vista la hora avanzada, no podemos obtener más detalles. Mañana publicaremos los despachos que nos lleguen durante el día".

"Londres, 30 de marzo (Agencia de Atenas):

Un telegrama de esta mañana de Madrid muestra que la situación económica y política de España es grave. El ministro de comercio había dicho que el movimiento de la marina mercante está casi parado. Las exportaciones han caído al mínimo y la importación del carbón había disminuido. El gobierno había proclamado que consideraría como motín un llamamiento dirigido al pueblo y había mandado arrestar a los firmantes. Toda discusión relativa a la llamada ha sido prohibida. El texto del llamamiento no había sido todavía recibido en Londres".

"Londres, 30 de marzo (Agencia de Atenas):

Se sabe desde Madrid que el estado de sitio había sido proclamado en toda España. Aparentemente, la censura española había suprimido los telegramas anteriores que explicaban esta medida".

La huelga general en España:

"Madrid, 30 de marzo.

Como consecuencia de la amenaza de una huelga general, el gobierno había decidido suspender las garantías constitucionales. (Agencia Radio)"[6].

Como respuesta a los textos publicados en "La Verité" del 31-3-1917, la Legación española en Atenas comunicaba al Despacho de la prensa respecto a los acontecimientos de España el siguiente documento:

[6] Ibídem: Despacho dirigido por el encargado de negocios de España en Grecia al ministro de Estado, Atenas, 7 de abril de 1917.

"Los despachos oficiales llegados a la Legación afirman que el orden reinaba en todo el país. En Valladolid, únicamente algunos establecimientos permanecían cerrados a consecuencia de la manifestación del viernes anterior. La ley marcial había sido proclamada en dicha ciudad el 29 por la tarde. En ninguna otra provincia hubo perturbaciones.

La prueba de la tranquilidad del país es que el empréstito de mil millones de pesetas había sido enteramente cubierto el 31 de marzo por la tarde.

Las noticias publicadas en los periódicos sobre los movimientos revolucionarios o antidinásticos eran absolutamente tendenciosas. La Legación de España en Atenas las desmiente categóricamente. La personalidad del rey español es demasiado popular en el país y por encima del intento de cierta propaganda"[7].

Para corroborar tales afirmaciones, un famoso periodista belga, Georges Storie, casado con una española, acreditado en el país heleno, que desde que estaba en Atenas se había esforzado por cuantos medios estaban a su alcance en aumentar y desarrollar el comercio español en Grecia[8], respondía al señor Vilmer, pues a través de su esposa conocía muy bien la situación, lo que opinaba sobre los acontecimientos que se estaban desarrollando en España con estas palabras:

"Vos me preguntáis mi opinión a la vista de las noticias tan alarmantes que circulan aquí en Atenas en la prensa, a propósito de la situación política de España. Os hago saber mis primeras impresiones que se basan sobre el conocimiento de los acontecimientos anteriores a la crisis actual y el carácter del pueblo español, y yo estoy seguro que mis pensamientos no tardarán en ser confirmados más tarde por las fuentes oficiales.

Yo creo ante todo que podéis desmentir y de eso yo tengo la convicción absoluta de que se trata de un movimiento antidinástico. Porque no veo de qué parte podría partir este movimiento. Esto no es seguramente de Madrid, ni de Valencia, ni de Bilbao. No puede ser nada más que de Barcelona, donde los socialistas son numerosos y bien organizados.

Se decía que ellos habían podido soñar con destronar al rey. Pero los socialistas catalanes siendo todos fieles a sus principios republicanos, desde hace diez años y en presencia de su actitud democrática, han cesado en su lucha contra el rey. Un gran grupo de diputados republicanos ha llegado a

[7] Ibídem: Anejo al Despacho dirigido por el encargado de negocios de España en Grecia al ministro de Estado, "La Verité", Atenas, 2 de abril de 1917.

[8] MORCILLO, M.: "Situación del comercio español en Grecia durante el primer tercio del siglo XX". En prensa.

ser monárquico, aunque sigan siendo socialistas, nada más por simpatía al soberano.

Buena prueba de ello es que por aquel entonces se acababa de votar en las Cortes la concesión de un millón de pesetas para construir un palacio real en Barcelona y los socialistas no se habían opuesto. Todos comprenderán fácilmente que si la seguridad del rey no hubiera estado garantizada en Barcelona, jamás se hubiese pensado en edificar un palacio donde la familia real residiera durante los meses de invierno.

Al mismo tiempo, el pueblo español era consciente de las simpatías universales que rodeaban al monarca y que se reflejaban sobre toda la nación. Desde que se consagró en cuerpo y alma a dar un poco de consuelo a los prisioneros de guerra de los dos bandos beligerantes, y sobre todo últimamente su intervención en favor del abastecimiento de la Bélgica ocupada y del norte de Francia, seguramente que no ha disminuido la arrogancia del pueblo por su rey democrático[9].

En otro artículo publicado también en "La Verité", titulado "*Le succès de l'emprunt espagnol*", dicho periodista, Georges Storie, continuaba hablando de la situación de España en estos términos:

"La recompensa de un periodista es la de ver que sus previsiones se realizan, que sus luchas tienen sus frutos y que sus esfuerzos, teniendo la intención de provocar un mejoramiento en la marcha económica del país que él defiende, porque lo ama y porque está seguro de su porvenir, sean confirmados por hechos innegables.

Y cuando yo me he enterado de que el empréstito español ha obtenido un éxito casi sin precedentes en la historia financiera de todas las naciones, me he sentido orgulloso de haber luchado por España desde Grecia y de haber predicho su recuperación rápida, económicamente y financieramente. Pero he estado lejos de pensar que en menos de dos años, hubiera sido posible dar un salto hacia adelante tan considerable, porque se recuerda que, desde el comienzo de 1916, el empréstito emitido de 700 millones de pesetas había vencido, porque la cantidad de suscripciones no se había elevado nada más que alrededor de 70 millones de pesetas, y ahora el empréstito de 1.000 millones de pesetas ha sido suscrito por 5.800 millones.

Este éxito significa el sueño de España, porque no olvidemos que se trataba de un empréstito interior y que todos los capitales suscritos son españoles. Dicho empréstito servirá para la reorganización de la Armada, de la Marina y de la Instrucción Pública y para cubrir los déficits anteriores.

[9] A.M.A.E.: Corresp. (Grecia), leg. 1.605: Anejo al Despacho dirigido por el encargado de negocios de España en Grecia al ministro de Estado, "La Verité", Atenas, 2 de abril de 1917.

Pero el gobierno, contando con la confianza, casi ilimitada, que le otorgó el pueblo, verá que puede pedirle consentimiento todavía para emitir un nuevo empréstito que servirá para la intensificación de la maquinaria económica de la nación.

Mañana veremos los caminos de abrir; mañana las nuevas líneas de ferrocarriles transportarán las riquezas incalculables que yacen en los flancos de las montañas o que se encuentran latentes en el suelo.

El resultado brillante del empréstito es la continuación del esfuerzo del año pasado desde el punto de vista industrial por la creación de nuevas sociedades anónimas por un total de 145 millones de pesetas, todos capitales españoles.

Yo ya he repetido frecuentemente que España será "El Dorado" de Europa. Los asuntos son tan numerosos que se puede escoger un montón con la seguridad del éxito.

Acabo de leer un estudio hecho por un ingeniero del Estado, B. Juan Urrutia, sobre los saltos de agua que podrían ser empleados como fuerza motriz y que, como todo el mundo sabe, produciría la energía que traería más cuenta que el carbón. Y yo veo que sobre 1.665.000 kilovatios concedidos por la administración, apenas si son empleados 750.000.

Las fuerzas hidráulicas disponibles en España actualmente se elevan a la cifra de 3.000 millones de kilovatios, con los que se puede obtener una fuerza enorme de 10.000 millones de kilovatios-hora. Pero esta fuerza fabulosa puede ser aumentada casi al infinito, porque después de cada trabajo de irrigación se crearía una nueva fuerza hidráulica. Y esta fuerza costaría a 1 céntimo el kilovatio-hora.

Es fácil comprender que con un precio tan bajo se podría aplicar la energía eléctrica a la tracción de los ferrocarriles, a la metalurgia, a la fabricación de abonos minerales y a la electrolisis del cobre y del zinc. Y es así igualmente, que junto a cada explotación agrícola irrigada se crearán industrias empleando la fuerza hidráulica y las materias primeras de la explotación misma.

Nosotros veremos surgir los molinos de aceite, las jabonerías, molinerías, las fábricas de azúcar, los aserraderos, las fábricas de conservas alimenticias y puede incluso las vidrieras y las imprentas, permitiendo a los productos salir de la explotación agrícola, preparados para la consumición y la exportación inmediata.

España produce actualmente alrededor de 35 millones de quintales de trigo por año, pero nada más que regando los terrenos explotados se podría llegar a una producción al menos cinco veces superior, o sea una producción anual de 175 millones de quintales.

El brillante éxito del empréstito es la prueba de que los suscriptores han comprendido la riqueza incalculable de su patria y de su futuro y que ellos quieren dar al gobierno los medios para acelerar el momento en el que España recobrará su sitio glorioso en el mundo"[10].

Es decir, que la situación interna de España, según el periodista Storie, no parecía tan grave como la describía la prensa extranjera, y a la vista de estas noticias, daba la sensación de tranquilidad. Es más, España se encontraba en un buen momento al haber conseguido un empréstito; por ello, el propio Storie daba consejos de lo que debía hacer el gobierno español para alcanzar el éxito y recobrar el prestigio anterior.

En un diario ateniense dicho señor Storie daba cuenta de que se estaban buscando capitales para trabajos agrícolas en España y era de suponer que los encontrasen, pues eran numerosos los navieros y accionistas de compañías de navegación griegas que habían realizado en el transcurso de los primeros años de la guerra europea cuantiosos beneficios y no sabían en qué emplear sus fondos.

Este proyecto podría resultar muy interesante para la agricultura española. Al parecer se trataba de riegos en la región de Baza (Andalucía). Las ayudas financieras vendrían procedentes del Banco Comercial, del Banco de Atenas y de otras entidades helenas, las que sin demora solicitaban a la Legación española en la capital ateniense que se cursasen sus telegramas referentes a la apertura de créditos a favor de comerciantes e industriales españoles y a otras operaciones comerciales en Grecia[11].

La difícil situación de España, que al parecer la prensa griega quería poner de manifiesto al pueblo heleno, no era tan crítica como la describían los demás periódicos, aunque tampoco era tan buena como señalaba el encargado de negocios español en Grecia, quien apresurándose salía al paso de todos los comentarios negativos, que tanto el gobierno heleno como la prensa venían difundiendo desde hacía tiempo. Con estas palabras se dirigía el diplomático español a los cónsules y vicecónsules de la nación en Grecia:

"Todas las noticias publicadas respecto a la causa de las agitaciones revolucionarias en España son falsas, únicamente en Valladolid hubo una manifestación el 30 de marzo de 1917 que ocasionó la proclamación de la ley marcial en esta ciudad. Mejor prueba de la tranquilidad y prosperidad de España es que el gobierno habiendo pedido un empréstito interior de 1.000

10 STORIE, G.: "Le succès de l'emprunt espagnol", "La Verité", Atenas, 4 de abril de 1917.

11 A.M.A.E.: Corresp. (Grecia), leg. 1.605: Despacho dirigido por el encargado de negocios de España en Grecia al ministro de Estado, Atenas, 27 de marzo de 1917.

millones de pesetas le fue concedido el 31 de marzo y el 1 de abril las suscripciones totales alcanzaban los 5.800 millones. Este admirable esfuerzo patriótico demostraba la potencia y vitalidad de España"[12].

En resumen, que estas declaraciones echaban por tierra las falsas acusaciones que la prensa griega anunciaba sobre la crisis española. Por ello, era necesario comunicar a la prensa local helena el esfuerzo que estaba haciendo España por ocupar el lugar privilegiado que tuvo durante la contienda y lavar la imagen tan deteriorada tras el asunto de los especuladores griegos de Barcelona, que tanto perjudicaría al comercio español en Oriente, en general, y al de Grecia en particular[13].

En cualquier caso, si en aquel momento no estalló la crisis en España, los acontecimientos de marzo de 1917 prepararían el terreno para la posterior del verano del mismo año, aún cuando el gobierno intentase dar sensación de tranquilidad.

Matilde MORCILLO ROSILLO

Universidad de Castilla-La Mancha

ABREVIATURAS

A.M.A.E.: Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid).

Corresp.: Correspondencia.

C.S.I.C.: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid).

leg.: Legajo.

[12] Ibídem: Circular dirigida por el encargado de negocios de España en Grecia a los cónsules y vicecónsules honorarios de la nación en Grecia, Atenas, 7 de abril de 1917.

[13] MORCILLO, M.: "Situación del comercio español en Grecia...".

COSTANTINO KAVAFIS E ALEXANDREA AD ÆGYPTUM

> Ἀλεξάνδρεια πρὸς Αἰγύπτῳ, Alexandrea ad Ægyptum.
> Like her poet, she has always been adjacent to Egypt,
> never quite part of that land.
> *Alexandria Still*, J. Lagoudis Pinchin.

Agli albori del XIX secolo l'Impero ottomano era sul punto di dissolversi. Nonostante il trascorrer dei secoli, la natura stessa del sistema amministrativo turco aveva impedito la fusione politica e religiosa dei vari gruppi etnici sottomessi al Sultano.[1] Le province più lontane da Costantinopoli erano virtualmente autonome, governate da pascià i cui vincoli di sudditanza verso la Sublime Porta si limitavano ormai pressoché esclusivamente al versamento dei tributi.[2] L'Impero osmanli continuava a esistere soltanto grazie agli intrighi tramite i quali le Grandi Potenze si ostacolavano reciprocamente per trarre i maggiori vantaggi al momento del suo crollo sempre più prevedibile e inevitabile. La Questione d'Oriente divenne in tal modo l'elemento centrale dell'attività diplomatica europea e l'inettitudine della Porta favoriva i disegni espansionistici delle Grandi Potenze: la Russia mirava agli Stretti, l'Austria aveva come obiettivo i territori balcanici, Inghilterra e Francia intendevano assicurarsi il controllo del Vicino Oriente e del Mediterraneo. La spedizione napoleonica in Egitto fu, appunto, una

[1] P. K. Hitti, *A History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, London 1967, p. 716; N. Svoronos, *Storia della Grecia moderna*, Roma 1974, pp. 14-24; S. J. Shaw, *L'Impero ottomano e la Turchia moderna*, in *Storia Universale Feltrinelli*, XV, Milano 1977, pp. 90-92.

[2] Svoronos, *op. cit.*, p.38.

conseguenza dell'antagonismo anglo-francese in quell'area: Bonaparte prese Alessandria il 2 luglio 1798. Dal tempo in cui Amr ibn al-Âs l'aveva conquistata (29 settembre 642), Alessandria si era ridotta a un villaggio di poche migliaia di abitanti che sorgeva sulla striscia di terra formatasi lungo il corso dei secoli con l'accumulo di detriti sopra l'antico Eptastadio, una diga che, unendo la città all'isola di Faro, separava il porto Nuovo da quello Vecchio.[3]

Completato lo sbarco entro il 3 luglio, soldati e civili rimasero colpiti dall'aspetto di Alessandria, assai poco rispondente alle loro aspettative. Non restava niente della magnificenza antica. A parte due obelischi e la colonna cosiddetta di Pompeo, di rovine non ve n'erano quasi più, eccetto quelle moderne. In seguito furono fatti alcuni ritrovamenti archeologici. La Alessandria ellenistica, però, non si era polverizzata, non era stata sepolta. Era stata semplicemente consumata dal fluire incessante della storia e della vita. Le dighe del porto erano state costruite con rocce, blocchi di granito di Assuan, frammenti di colonne antiche. Lastre di marmo ricoperte di squisiti geroglifici o di iscrizioni greche venivano indiscriminatamente mescolate a ogni tipo di materiale per la costruzione di case e di fortificazioni: se questo era un triste spettacolo per un archeologo, costituiva una lezione assai significativa che la realtà offriva a uno storico. Le rovine sono rimaste integre solo in luoghi dove ha prevalso la morte, come a Pompei o a Palmira. Ad Alessandria, malgrado tutto, la morte non era prevalsa. Era stata cacciata dalla vita.[4]

Tuttavia, l'avventura francese non durò a lungo. Infatti, la superiorità di un contingente di forze anglo-ottomane inviate da Selîm III (1789-1807), costrinse Napoleone ad andarsene.[5] L'Egitto continuava a essere, anche se solo nominalmente, una provincia dell'Impero osmanli amministrata per conto della Sublime Porta dai mamelucchi. Fra le truppe inviate in quell'occasione dal Sultano per normalizzare le cose dell'Egitto, vi era un reparto

[3] E. Breccia, *Alexandrea ad Ægyptum. Guide de la ville ancienne et moderne et du Musée gréco-romain*, Istituto Italiano d'Arti Grafiche. Brescia 1914, pp. vii, 38; Shaw, *op. cit.*, p.343; T. Malanos, Ὁ Ποιητὴς Κ. Π. Καβάφης, Atene 1957, p. 9; E. M. Forster, *Alexandria: a History and a Guide.* London 1986, (d'ora in avanti: Forster, *Guide*). Si tratta della prima edizione britannica (ristampa della prima edizione alessandrina del 1922), contenente anche l'introduzione di E. M. Forster all'edizione del 1961 e una nuova introduzione di Lawrence Durrell. Il saggio *The City of Words* e l'apparato di note che completano il volume sono di M. Haag, London 1986, pp. 11, 22, 84-90.

[4] Breccia, *op. cit.*, pp. viii, 58, 65-66; J. C. Herold, *Bonaparte in Egitto*, Torino 1955, p. 87; Malanos, *op. cit.*, p. 9; Forster, *Guide*, pp. 91-94.

[5] Malanos, *op. cit.*, p. 9; S. Tsirkas, Ὁ Καβάφης καὶ ἡ Ἐποχή του, Atene 1958, p. 32.

di mercenari agli ordini di un giovane e ambizioso ufficiale di origine albanese, nato a Kavala, in Macedonia, di nome Mohammed Alî.

L'anarchia in cui era piombato l'Egitto dopo l'evacuazione dei francesi, era acuita dai continui dissidi tra i notabili ottomani e i capi delle fazioni mamelucche. Approfittando della situazione, nel 1805 Mohammed Alî si fece nominare pascià dalla Porta e, per consolidare il proprio potere, cominciò a liberarsi di tutti coloro che gli potevano essere di ostacolo: tra questi vi erano i mamelucchi. Sbarazzatosi di costoro nel 1811 con il noto eccidio perpetrato alla cittadella del Cairo,[6] Mohammed Alî, divenuto padrone di tutto l'Egitto, diede il via a una serie di riforme e di progetti per la modernizzazione e lo sviluppo economico, promuovendo l'agricoltura e incoraggiando stranieri di ogni nazionalità a prender sede nel Paese. Si deve a lui, fra l'altro, l'introduzione della coltivazione del cotone, destinata a divenire l'elemento fondamentale dell'economia egiziana.[7]

Alessandria, ridotta per secoli a un povero villaggio di pescatori, risorse a nuova vita. Mohammed Alî, macedone come il primo fondatore della città, la risvegliò dal suo lungo sonno,[8] la ingrandì costruendo palazzi e piazze, intraprese opere per migliorare l'agibilità del porto e fece riattivare il canale Mahmûdieh[9] che collegò Alessandria al ramo canopico del Nilo e, di conseguenza, al Cairo e all'Alto Egitto, in modo che i traffici, una volta sparsamente convogliati verso vari centri minori del Delta, confluirono ora pressoché esclusivamente ad Alessandria, il cui porto divenne uno dei più importanti del Mediterraneo. Sembrava che quella strana Alessandria, emersa quasi all'improvviso dall'oblio, avesse travalicato i secoli, priva di memoria, per rivivere nella modernità del XIX secolo il perduto splendore.[10]

6 TSIRKAS, *op. cit.*, pp. 32-33; HITTI, *op. cit.*, pp. 722-24; SHAW, *op. cit.*, p. 345.

7 BRECCIA, *op. cit.*, pp. vii-viii; MALANOS, *op. cit.*, p. 9; HITTI, *op. cit.*, pp. 722-24; SHAW, *op. cit.*, pp. 345-46; FORSTER, *Guide*, pp. 94-96. I. M. PANAGIOTÒPULOS, Τὰ Πρόσωπα καὶ τὰ Κείμενα. Δ Κ. Π. Καβάφης, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, Atene 1986, p. 46.

8 *Ibidem*, p. 46. I. YANNAKAKIS, *Adieu Alexandrie*, in *Alexandrie 1860-1960. Un modèle éphémère de convivialité: communautés et identités cosmopolites*, Paris 1992, p.134.

9 BRECCIA, *op. cit.*, pp. 96-99; MALANOS, *op. cit.*, p. 9; TSIRKAS, *cit.*, p. 33; PANAGIOTÒPULOS, *op. cit.*, p. 36. La madre di Costantino Kavafis amava farsi condurre sulla sua carrozza 'victoria' per lunghe passeggiate sulle rive del canale, «ἡ γλαυκή, ρεμβώδης Μαχμουδία» (*il glauco Mahmudieh*) che incontriamo in una poesia *rifiutata*, intitolata «Σὰμ Ἔλ Νεσίμ» composta nel 1892 e pubblicata in quel medesimo anno sulla rivista Ἀττικὸν Μουσεῖον. Questa lirica, così bucolicamente realistica, possiede un certo interesse poiché costituisce il primo di soli due casi, in tutta l'opera poetica kavafisiana pervenutaci, in cui si parli dell'Egitto contemporaneo senza che vi siano allusioni erotiche. L'altro caso è costituito dalla poesia *inedita*, composta nel 1908, e intitolata «27 Ἰουνίου 1906, 2 m. m..». *Sham el Nessim* è il nome di una festa popolare egiziana celebrata il lunedì seguente la Pasqua greco ortodossa. Cfr. K. P. KAVAFIS, Ἀποκηρυγμένα Ποιήματα καὶ Μεταφράσεις, a cura di G. P. Savvidis, Atene 1983, pp. 23-25, 95-96.

10 YANNAKAKIS, *op. cit.*, p. 127.

Lo sviluppo economico di cui godé l'Egitto durante il governo di Mohammed Alî, fu dovuto in massima parte alle attività commerciali avviate dalle migliaia di stranieri che, a partire da questo periodo, si riversarono nel Paese, attratti, fra l'altro, dai privilegi garantiti loro dal regime delle Capitolazioni.[11] La maggior parte degli stranieri, per lo più europei, si stanziarono in Alessandria, conferendo alla città una atmosfera da grande centro cosmopolita, punto d'incontro delle più disparate correnti culturali, atmosfera reminiscente, per molti aspetti, della Alessandria ellenistica e bizantina.

Si formarono assai presto diverse colonie o comunità straniere. Ognuna di esse si distingueva dalle altre riproducendo al proprio interno i tratti culturali caratteristici e le varie tendenze politiche prevalenti nella rispettiva madrepatria, istituendo associazioni culturali e circoli ricreativi, pubblicando libri e giornali. Le numerose riviste letterarie, pubblicate soprattutto in greco, in francese e in inglese, erano la testimonianza di una intensissima attività culturale.[12] Si costruirono scuole, chiese, ospedali e, nel caso delle comunità più popolose, perfino cimiteri. Nel quartiere di Chatby, la *rue Platon* separava la zona delle scuole dalla città dei morti. I cimiteri, divisi gli uni dagli altri da muri bianchi, erano separati in due vaste aree dalla *rue Anoubis*.[13] Dopo i due cimiteri israeliti, situati l'uno davanti all'altro, facevano seguito quello copto ortodosso e il cimitero civile dei liberi pensatori, i tre cimiteri inglesi, quello greco ortodosso e quello armeno ortodosso, quello siriano cattolico e quello armeno cattolico e, infine, i due vasti cimiteri latini, situati lungo la strada per Aboukir, dove si trovavano i cimiteri musulmani. Dall'altro lato della *rue Platon*, si susseguivano l'una dopo l'altra la British Boys School, la scuola italiana, la scuola religiosa per fanciulle, il Liceo francese e l'imponente collegio San Marco. Non molto distante si trovava la scuola greca, l'Averoffio.[14]

Tuttavia, per quanto le colonie si sforzassero di imitare il *modus vivendi* delle rispettive metropoli, era inevitabile che una serie di fattori, quali la distanza e la diversità dell'ambiente, modificassero sensibilmente il loro

[11] I privilegi del cosiddetto 'regime delle Capitolazioni' (esenzione dal pagamento delle tasse, competenza dei Tribunali Consolari o di quelli Misti in materia giuridica) furono concessi da Solimano il Magnifico per la prima volta nel 1563 ai francesi e, successivamente, furono estesi a tutti gli stranieri residenti in territorio ottomano. Le Capitolazioni furono abolite dalla Convenzione di Montreux (1936-1937). Cfr. K. PAPARRIGÒPULOS, Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, Atene 1930. Edizione curata e ampliata da P. Karolidis, VIII, p. 101; TSIRKAS, *op. cit.*, p. 40; SHAW, *op. cit.*, p. 82; YANNAKAKIS, *op. cit.*, pp. 134, 140.

[12] *Ibidem*,, p. 137.

[13] *Ibidem*, p. 129. Le insegne dei negozi, la pubblicità, le targhe con i nomi delle vie e delle piazze erano scritte in francese.

[14] *Ibidem*, p. 131.

modo di vita e la loro ideologia politica. Ma sebbene tutti questi gruppi fossero distinti per usi e costumi, religione e lingua e, per di più, divisi sul piano statutario dal regime delle Capitolazioni, essi reagirono alla soverchiante presenza della popolazione indigena sviluppando la tendenza a una peculiare unità nella diversità, manifestando la consapevolezza di appartenere a una tradizione culturale occidentale estremamente dissimile da quella arabo-islamica, di condividere la stessa interpretazione della storia, la stessa κοσμοθεωρία,[15] e di voler partecipare a quella continuità che fa della cultura europea –dal razionalismo greco all'illuminismo–, un unico grande ciclo culturale, per fondamentale unità di stili e di visioni del mondo.[16] Quest'ultimo fenomeno riflette un importante tratto della personalità di Kavafis il quale non riconobbe mai o, tutt'al più, ignorò, la conquista araba dell'Egitto.[17]

ΤΟΥ ΕΚΤΟΥ Η ΤΟΥ ΕΒΔΟΜΟΥ ΑΙΩΝΟΣ

Εἶν' ἐνδιαφέρουσα πολὺ καὶ συγκινητικὴ
ἡ 'Αλεξάνδρεια τοῦ ἕκτου αἰῶνος, ἢ τοῦ ἑβδόμου στὲς ἀρχές,
πρὶν ἔλθει ὁ κραταιὸς 'Αραβισμός.
'Ελληνικὰ ὁμιλεῖ ἀκόμη, ἐπισήμως·
ἴσως χωρὶς πολλὴν ζωντάνια, πλήν, ὡς κόσμιον,
τὴν γλῶσσα μας ἀκόμη ὁμιλεῖ.
'Από τὸ 'Ελληνικὸν μοιραίως θὰ σβυσθεῖ·
μ' ἀκόμη ἐντὸς αὐτοῦ βαστιέται ὅσο μπορεῖ.

Δὲν εἶν' ἀφύσικον ἂν ἔτσι αἰσθηματικὰ
τὴν ἐποχή της ἀτενίσομεν αὐτήν,
ἐμεῖς ποὺ τώρα ξαναφέραμεν
ἑλληνικὴ λαλιὰ στὸ ἔδαφός της.[18]

[15] Tale situazione si complicò ulteriormente dopo l'occupazione britannica dell'Egitto nel 1882, che avrebbe sortito effetti importantissimi sia per l'Egitto, sia per l'ellenismo d'Egitto, che per Kavafis medesimo. Di particolare interesse le osservazioni di KOSTAS PETRIDIS in 'Ο Καβάφης καὶ ἡ διαλεκτική, Atene 1972, pp. 24-25.

[16] S. AVERINCEV, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Bologna 1988, p. 19.

[17] R. LIDDELL, *Studies in Genius: Cavafy*, in *The Mind and Art of C. P. Cavafy*, Athens 1983, p. 21.

[18] «LA ALESSANDRIA DEL SESTO E SETTIMO SECOLO // Interessa e commuove l'Alessandria / del secolo sesto, o settimo all'inizio, / prima che l'arabismo sopraggiunga. / Ufficialmente parla greco ancora / non con spontaneità, ma con decoro; / ma è un fatto ch'essa parla ancora greco. / Anche se fatalmente sparirà / dall'ellenismo, essa vi si mantiene. // Strano non è, se guardi al sentimento, / che proprio a questa età ci riferiamo, / noi che di nuovo abbiamo riportato / la parlata dei Greci sul suo suolo.» C. KAVAFIS, *Poesie*, Palermo 1996, pp. 120-21. (Trad. di B. Lavagnini).

La comunità straniera più importante per numero di abitanti divenne subito quella greca,[19] seguita da quella italiana e, via via, dalle altre. Esamineremo ora in modo particolare le vicende della comunità greca di Alessandria, nella quale Kavafis nacque e dove trascorse la maggior parte della sua vita e che fu, quindi, il luogo che più di ogni altro, influenzò la sua personalità e la sua opera.

Nello stesso periodo in cui i coloni greci cominciavano a prender sede in Egitto, la politica del regno di Grecia si stava dirigendo verso una forma di nazionalismo piuttosto conservatore. L'aspetto più significativo di tale tendenza politica era costituito dalla certezza, corroborata dalle opere di alcuni storici, della ininterrotta continuità della nazione greca e della sua storia, da cui lo schema: età classica –Impero bizantino– turcocrazia –periodo contemporaneo. Ad Atene, re Ottone e il suo ministro Kolettis, davano il via a un programma politico secondo il quale la Grecia avrebbe dovuto riconquistare quelle regioni dell'Impero ottomano che erano state dell'Impero bizantino, inclusa Costantinopoli. Nel corso di una seduta dell'Assemblea nazionale, tenutasi ad Atene il 15 gennaio 1844, Kolettis asseriva che il regno di Grecia non era la Grecia, bensì la parte più piccola e più povera di essa, e che non erano greci soltanto coloro che abitavano nel regno, ma anche quanti abitavano a Giannina, a Salonicco, a Samo, a Trebisonda o in qualsiasi altra regione appartenente alla storia della stirpe greca. Vi erano due grandi centri dell'ellenismo – affermava Kolettis: Atene, la capitale del Regno e Costantinopoli, la grande capitale, la Πόλις, la Città per eccellenza, Costantinopoli, sogno e speranza di ogni greco.[20]

Il significato di tutto ciò fu compendiato nell'espressione, coniata all'uopo dallo stesso Kolettis: Μεγάλη Ἰδέα (la Grande Idea). Nell'atmosfera di entusiasmo suscitata da questi progetti di riconquista, alcuni storici greci riabilitarono Bisanzio e diedero impulso agli studi bizantini. Nel 1857 uscirono le Βυζαντιναὶ Μελέται (*Studi bizantini*) di Spyridon Zambelios con le quali l'autore, sottolineando la continuità della storia greca, faceva risalire addirittura a Costantino il Grande le origini della nazione neoellenica. Zambelios, inoltre, coniò il termine Ἑλληνοχριστιανικὸς (ellenocristiano) e introdusse la distinzione fra tradizione dotta e tradizione popolare quale chiave ermeneutica per la comprensione delle vicende storiche della cultura neogreca. Il concetto della fusione tra ellenismo e cristianesimo, insieme alla teoria della duplice tradizione, penetrarono profondamente ne-

19 PANAGIOTÒPULOS, *op. cit.*, p. 46.

20 M. L. SMITH, *Ionian Vision: Greece in Asia Minor 1919-1922*, London 1973, pp. 2-3.

lla cultura neogreca, costituendo il ponte tra antichità e periodo contemporaneo.[21]

Bisanzio, considerata con disprezzo, in genere, dalla storiografia e dalla letteratura soprattutto occidentali,[22] cominciò a esser guardata con orgoglio da molti greci e a esser considerata l'anello di congiunzione fra la tradizione classica e quella neogreca. Nel 1853, in un discorso pronunciato in occasione delle cerimonie per celebrare l'anniversario della fondazione della Università di Atene –istituita nel 1839–, Stefanos Kumanudis dichiarava con fermezza che bisognava far coincidere la Grecia moderna con l'Impero bizantino.[23]

La Grande Idea, tuttavia, non era né una trovata degli uomini politici, né una invenzione dei medievisti greci del XIX secolo. Essa era nata il 29 maggio 1453, nello stesso giorno in cui Costantinopoli fu presa dai turchi. Da quel giorno, Bisanzio continuò a esistere come Idea dominante nel cuore dei greci. Il ristabilimento dell'Impero bizantino, quindi, non è affatto un concetto moderno, e i Θρῆνοι, le lamentazioni sulla caduta di Costantinopoli, ne testimoniano l'antichità: Πάλε μὲ χρόνια, μὲ καιρούς, πάλε δικά μας θἆναι (Con gli anni, col tempo, sarai di nuovo nostra).[24]

Dopo la conquista turca del 1453, Mehmet II volle che fosse consacrato un nuovo patriarca greco ortodosso secondo il rituale tradizionale bizantino. La scelta cadde sul riluttante Gheorgios Scholarios il quale, da monaco, aveva assunto il nome di Ghennadios. Gli fu assegnata, quale sede, dapprima la chiesa dei Santi Apostoli; quando questa fu trasformata in moschea, come del resto era già avvenuto nel caso di Santa Sofia e della maggior parte delle chiese cristiane, il patriarca si trasferì nella chiesa della Theotokos Pammacharistos, dove avevano trovato sepoltura l'Imperatore Alessio I Comneno e la sua dotta figlia Anna. La sede del Patriarcato fu tras-

21 M. VITTI, *Storia della letteratura neogreca*, Torino 1971, pp. 190, 214 n. 13; K. TH. DIMARÀS, Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς λογοτεχνίας, Atene 1983, p. 264.

22 Citiamo, quale paradigma di tale atteggiamento, una frase del poeta Sp. Vassiliadis (Patrasso 1845 - Parigi 1874): «[...] ἐλάχιστα ἀναγνωρίζεται ὁ ρυπαρὸς βυζαντινὸς χαρακτὴρ εἰς τὰ γνήσια ἤθη τοῦ σημερινοῦ ἔθνους [...] ὅπως τὸ αρχαῖον κάλλος ἀμυδρῶς ἀνεφαίνετο ὑπὸ τὴν βυζαντινὴν συπεδόνα.». Cfr. DIMARÀS, *cit.*, p. 306.

23 VITTI, *op. cit.*, p. 214 n. 13.

24 «Ἡ Μεγάλη Ἰδέα παρὰ τῷ Ἑλληνικῷ λαῷ ὑπῆρχεν ἀπὸ τῆς ἡμέρας αὔτης τῆς πτώσεως τοῦ Βυζαντίου. Ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἤρξατο ἡ διάδοσις, δίκην προφιτικῆς τινος ἠχοῦς, τῆς ἰδέας ὅτι ἔμελλε καὶ ἡ Πόλις καὶ πᾶσα ἡ μετὰ τῆς Πόλεως συνδεομένης δύναμις καὶ ἐξουσία νὰ ἀποδοθῇ εἰς τοὺς Ἕλληνας, καὶ ὡς ἔλεγεν ἡ τὴν θρηνοῦσα ποίησις, ὁ θρῆνος τῆς Πόλεως· «Πάλε μὲ χρόνια μὲ καιροὺς πάλε δικά μας θἆναι, ῥῆσις ἣν ἀπηύθυνεν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ εἰς τὴν θρηνοῦσαν τὴν τῆς Πόλεως αὐτῆς Θεοτόκον.» Cfr.: PAPARRIGÒPULOUS, *op. cit.*, VIII, p. 422.

ferita di nuovo, intorno alla metà del XVIII secolo, nell'angolo nord-occidentale della città, sul Corno d'Oro, nel quartiere del Fanàr.[25]

Presso il Patriarcato ecumenico si raccolsero numerosi greci i quali, dal nome del quartiere, furono denominati fanarioti. Assai presto, tuttavia, l'epiteto *fanariota* prese a designare un gruppo esclusivo di famiglie greche, quell' aristocrazia ai cui membri vennero affidate le più alte cariche laiche del Patriarcato. Grazie ai notevoli introiti ricavati dalle funzioni ecclesiastiche e dal commercio di cui prese l'iniziativa, questa aristocrazia ebbe presto un posto capitale nella vita economica dell'Impero. Espulsi genovesi e veneziani dal Mar Nero, il commercio fu riunito tutto nelle sue mani. Una parte di questa aristocrazia acquistò l'appalto delle imposte dello Stato, divenne fornitrice della corte imperiale e prese a stringere rapporti con i principati danubiani semindipendenti riuscendo a infiltrarsi anche nella vita economica di quei ricchi territori.[26]

Commercianti dinamici, i fanarioti ebbero frequenti contatti con l'Occidente e divennero ottimi conoscitori dei costumi e delle lingue dei Paesi europei. Tramite le loro attività di funzionari laici del Patriarcato essi divennero, inoltre, esperti delle istituzioni ottomane. Quando l'assedio turco di Vienna del 1683 fallì e i contatti diplomatici tra Sublime Porta e Potenze occidentali si fecero più intensi, gli ottomani si avvidero di essere totalmente privi di funzionari abbastanza abili da poter condurre le trattative con competenza. Fra tutti i sudditi dell'Impero, solamente i fanarioti erano in possesso delle esperienze e dei requisiti necessari. Così gli osmanli furono costretti ad assegnare alcune delle cariche più significative e prestigiose del loro apparato amministrativo ai loro sudditi fanarioti cristiani, depositari della tradizione bizantina. Questi furono investiti, dalla metà del XVII secolo in poi, delle cariche di *dragomanno della flotta* e di *dragomanno della Sublime Porta* e, dal 1709, della carica di *voivoda*, vale a dire governatore-principe, della Valacchia e della Moldavia.[27]

Il potere dei fanarioti aumentò sempre più per tutto il secolo XVIII e la loro influenza arrivava ormai a tutti i livelli della struttura amministrativa turca poiché, grazie alle cariche che ricoprivano e ai posti che occupavano, essi erano al corrente di ogni vicenda, perfino la più segreta, della politica ottomana. I fanarioti, quindi, grazie al potere cui erano giunti e alla situa-

[25] PAPARRIGÒPULOS, *op. cit.*, VI, p. 452; P. A. UNDERWOOD, in *Dumberton Oaks Papers*, IX e X, 1955-56, p. 298 ss., XIV, 1960, p. 215 ss.; F. BABINGER, *Maometto il Conquistatore*, Torino 1967, p. 111; J. BECKWITH, *L'arte di Costantinopoli*, Torino 1967, pp. 79, 95; V. PERI, *La 'Grande Chiesa' bizantina*, Brescia 1981, p. 153.

[26] SVORONOS, *op. cit.*, p. 20.

[27] PAPARRIGÒPULOS, *op. cit.*, VI, pp. 518, 519-523; SVORONOS, *op. cit.*, pp. 21, 30.

zione politica internazionale loro favorevole, avrebbero potuto continuare la tattica di infiltrazione nell'apparato amministrativo ed economico turco fino a sovvertire –al momento opportuno– le istituzioni ottomane dal loro interno e a costituire essi stessi una nuova classe di governo, sostituendosi direttamente agli osmanli. Era questa, verosimilmente, l'unica occasione per restaurare l'Impero bizantino nella sua originaria configurazione autocratica, plurinazionale e territoriale, conducendo a effetto i progetti della Grande Idea.[28]

Dopo il 1453 il potere politico era, sì, passato ai turchi; ma questi avevano permesso ai patriarchi della Chiesa greco ortodossa di conservare e perfino di ampliare i privilegi che gli imperatori bizantini avevano loro concesso nel corso dei secoli, così che, durante il periodo della turcocrazia, il Patriarcato ecumenico di Costantinopoli raggiunse un grado di ecumenicità maggiore di quanto non lo fosse mai stato negli ultimi secoli di Bisanzio, facendo dei sudditi greco-ortodossi della Sublime Porta i potenziali sovvertitori ed eredi dell'Impero ottomano. L'Impero degli osmanli occupava gran parte dei territori sui quali, un tempo, era sorto l'Impero bizantino, e sia l'eterogeneità etnica che la vastità territoriale erano due caratteristiche comuni ai due Imperi. Inoltre, le basi delle istituzioni turche, che sarebbero divenute tipiche degli ottomani nei secoli seguenti, erano state create al tempo delle conquiste di Mehmet II il Conquistatore, e avevano una forte influenza bizantina. Fu durante il suo regno che il potere del Sultano divenne più autocratico che mai e che furono ricreati alla sua corte l'elaborato cerimoniale e la gerarchia della corte bizantina.[29]

Gli obiettivi dei fanarioti, però, furono sconvolti da due eventi le cui conseguenze sarebbero state assai importanti per la grecità. Il primo fu costituito dalla Guerra di indipendenza che, malauguratamente, scoppiò in due zone diverse e periferiche dell'Impero e, per di più, non contemporaneamente, invece che nel cuore stesso dell'Impero, a Costantinopoli, dove, con un colpo di mano, sarebbe stato possibile far prigioniero lo stesso Sultano. Nel febbraio 1821, il principe fanariota Alexandros Ipsilantis, capo della *società segreta* di ispirazione carbonara Φιλική Ἑταιρεία –o *Società degli Amici*–, proclamò la rivolta a Iasi, in Moldavia, con l'intenzione di trascinar seco anche la Valacchia.[30] Tra il 22 e il 24 marzo ebbero luogo sollevazioni in varie parti del Peloponneso, a Kalàvryta, Kalamata, Patrasso, come quella guidata dall'archimandrita Grigorios Dikeos, più noto con il nome di Pa-

[28] SMITH, *op. cit.*, pp. 1-20.

[29] BECKWITH, *op. cit.*., p. 104; SHAW, *op. cit.*, pp. 35-36, 57.

[30] PAPARRIGÒPULOS, *op. cit.*, VII, pp. 9 ss.; VITTI, *op. cit.*, pp. 157-58; SVORONOS, *op. cit.*, pp. 42-44.

paflessas. Secondo la tradizione, tuttavia, la rivoluzione iniziò, simbolicamente, il 25 marzo (6 aprile, secondo il calendario gregoriano), allorché il metropolita di Patrasso, Ghermanòs, per il secolo Gheorgios Koziàs, benedì le armi degli insorti in piazza San Giorgio.[31] Vi furono immediate reazioni di ostilità da parte turca contro i sudditi greci dell'Impero ottomano: a Costantinopoli, l'ottuagenario patriarca Grigorios V fu impiccato alla porta del Patriarcato ecumenico, e i fanarioti pagarono il loro tradimento con la perdita delle posizioni di potere che tanto faticosamente avevano raggiunto.[32] Era l'inizio di un dramma il cui epilogo avrebbe avuto luogo nel 1922 con la cosiddetta *catastrofe microasiatica* che comportò il definitivo sradicamento dell'ellenismo anatolico dalle sue antichissime sedi.

Il secondo evento fu costituito dalla creazione di uno Stato greco indipendente, e anche questo fatto provocò reazioni e contraccolpi inattesi. Finché la maggior parte dei greci erano stati sudditi dell'Impero ottomano, Stato a vocazione universale come Bisanzio, essi non potevano avere un senso definito dei confini. Invece, la creazione del minuscolo regno di Grecia determinò il ritorno della civiltà greca alla sua culla peninsulare e insulare, alle vecchie sedi dalle quali l'ellenismo s'era dipartito per stanziarsi in Alessandria e sulle rive del Bosforo.[33]

In altre parole, la realizzazione dei programmi della Grande Idea era avvenuta, sì, ma alla rovescia. Adesso, con la istituzione di un Regno greco territorialmente esiguo, a carattere addirittura regionale –e che era, quindi, precisamente l'antitesi dell'Impero bizantino–, si faceva avanti, insieme a una netta percezione dei confini nazionali, il concetto di *irredentismo*, di quei territori appartenenti alla Porta, ma ancora abitati da milioni di greci.

31 PAPARRIGÒPULOS, *op. cit.*, VII, pp. 39. 66; VITTI, *op. cit.*., p. 158; SVORONOS, *op. cit.*., p. 44.

32 PAPARRIGÒPULOS, *op. cit.*, VII, p. 28.

33 B. LAVAGNINI, *La letteratura neogreca*, Milano 1969, p.15. Assai significative anche le osservazioni di Z. LORENTZATOS in Μικρὰ ἀναλυτικὰ στὸν Καβάφη, Atene 1977, p. 41: «Εἶναι γεγονὸς ποὺ ἀκόμα πληρώνουμε τὶς συνέπειές του, πὼς ἡ 'Ελληνικὴ 'Επανάσταση ἔγινε κάποτε στὴ Ρούμελη καὶ στὸ Μοριά. "Υστερα ἀπὸ τὸ 1453 ὁ ἑλληνισμὸς περιορίστηκε σιγὰ σιγά, ὡς ἔκφραση γεωγραφική, περίπου στὰ ὅρια ποὺ βλέπουμε σήμερα στοὺς σχολικοὺς χάρτες. Οἱ ἄλλες περιοχὲς τοῦ ἑλληνισμοῦ, ὅπως ἡ Μικρὰ 'Ασία, ἡ Καππαδοκία, ἡ Αἴγυπτος, πλήρωσαν σιγὰ σιγὰ μὲ τὸν ἀφανισμὸ τὴν ἀπόστασή τους ἀπὸ τὸ γεωγραφικὸ αὐτὸ πανάρχαιο κέντρο. 'Η παλινδρόμηση βάσταξε αἰῶνες. 'Εκεῖ στὸ κέντρο αὐτὸ καταστάλαξε τελικά, ζώντας ὅπως ὅπως τὴ ζωή του, ὁ θησαυρὸς τῶν θρύλων καὶ τῶν παραδόσεων τοῦ λαοῦ - μαζεμένος ἀπὸ τὶς τέσσερες γωνιὲς τοῦ κόσμου - ἐκεῖ διατηρήθηκε κάποια βραδύκαυστη κληρονομικὴ συνείδηση καί, τὸ σπουδαιότερο, ἐκεῖ διαμορφώθηκε τελικὰ ἡ νέα κοινὴ σημερινὴ ἑλληνικὴ λαλιὰ στὴν πολυχιλιόχρονη πορεία της μέσα στὴν ἱστορία τῆς Μεσογείου. 'Ο κόσμος ποὺ κληρονόμησε τὸ κράτος τοῦ Μεγαλεξάνδρου ἢ τὸ Βυζάντιο ξανάπεσε πάλι στὴν περιοχὴ τῶν ἑλληνικῶν πολιτειῶν τοῦ πέμπτου αἰώνα π. Χ. στὴ Θήβα ἢ στὴν Κόρινθο, στὴν 'Αθήνα ἢ στὴ Σπάρτη - διάβαζε στὴ Ρούμελη καὶ στὸ Μοριά.»

Kavafis aveva certamente alle proprie spalle l'ideologia della Grande Idea.[34] Ma in quale modo la poteva percepire? E in quanti modi la si poteva percepire? È certo che da Atene, capitale dello Stato greco indipendente, l'Idea assumeva più che altro i connotati di un programma di espansionismo territoriale. Ma dal punto di vista «τῶν Γραικῶν τῶν μακρυνῶν ἐκείνων»[35] del Ponto, della Cappadocia, della Ionia o di Alessandria d'Egitto, l'Idea assumeva sicuramente sfumature e aspetti dissimili e, verso la metà del XIX secolo, essa era costituita da almeno tre tendenze principali. Innanzitutto dal sogno romantico del ripristino dell'Impero bizantino con al suo centro Costantinopoli; quindi dall'aspirazione dei greci alla supremazia culturale ed economica nell'ambito dell'Impero ottomano e dalla simultanea e graduale sovversione di esso tramite un processo naturale che non prevedeva necessariamente uno scontro violento tra greci e turchi; infine, la Grande Idea poteva essere interpretata come la liberazione dei territori irredenti e dalla loro successiva annessione al Regno di Grecia, fatto, questo, che avrebbe sicuramente comportato uno scontro frontale con l'Impero ottomano.[36]

Dalle tematiche contenute negli scritti di Kavafis, sia in poesia che in prosa, è evidente che le sue sollecitudini erano rivolte principalmente verso la seconda risoluzione. Secondo una bella testimonianza di E. M. Forster, Kavafis non vedeva la Grecia come una entità delimitata da confini geografici precisi, ma piuttosto come quell'influsso civilizzatore che fin dai tempi di Alessandro il Macedone la stirpe greca aveva esercitato senza disdegnare di mescolarsi con i *Barbari*, quello stesso influsso che aveva plasmato i grandi regni ellenistici e che aveva reso possibile il glorioso millennio bizantino. Kavafis trovava noiosa le purezza razziale e l'idealismo politico. La civiltà che egli prediligeva era una sorta di *bastardy* su cui avesse predominato la disposizione spirituale ellenica e nella quale, nel corso dei secoli, si fossero insinuati innumerevoli stranieri che, modificando, venivano a loro volta modificati.[37]

Kavafis possedeva, dunque, una visione dell'ellenismo tutta sua particolare. Una visione che egli, certo, non acquisì né fortuitamente, né in breve tempo, ma che fu il frutto delle sue esperienze personali e di un sottilissimo travaglio spirituale e psicologico. Forse il senso di tutto ciò si trova sintetizzato in una frase –apparentemente enigmatica–, che Kavafis disse a

34 G. DALLAS, Καβάφης καὶ Ἱστορία, Atene 1974, p. 35.

35 «di quei greci lontani». K. P. KAVAFIS, Ἀνέκδοτα Ποιήματα 1882-1923, a cura di G. P. Savvidis, Atene 1982, pp. 183, 248-49.

36 SMITH, *op. cit.*, p. 4.

37 E. M. FORSTER, *Two Cheers for Democracy*, London 1972, pp. 252-53.

Stratìs Tsirkas: «Εἶμαι κι ἐγὼ Ἑλληνικός. Προσοχή, ὄχι Ἕλλην, οὔτε Ἑλληνίζων, ἀλλὰ Ἑλληνικός.» («Attenzione, io sono ellenico. Non sono elleno né ellenizzante, ma ellenico»).[38]

Un esame dei punti salienti della biografia del Poeta, permetterà di capire meglio questa affermazione tanto categorica e di avvicinarci a quella peculiare prospettiva che egli scoprì e dalla quale riuscì a plasmare la sua irripetibile percezione dell'ellenismo che dalla più remota antichità passa per Bisanzio e giunge fino al XX secolo comprendendo, in tal modo, anche la vita e l'opera di Kavafis, anch'esse, ormai, parte dell'ellenismo. Ma l'ellenismo che il Poeta scoprì dal suo avamposto di frontiera alessandrino, non era certamente lo stesso idealizzato dai *romantici* e da tanti suoi contemporanei.

La maggior parte dei poeti greci che scrivevano nel XIX secolo –e anche nei primi decenni del secolo XX precedenti la catastrofe microasiatica–, traevano ispirazione per le loro creazioni artistiche principalmente dalle gesta degli eroi che avevano combattuto nella Rivoluzione del 1821 contro i turchi. Inoltre, l'influenza del clima letterario del Risorgimento, particolarmente vivo e generalmente diffuso in quell'epoca, era assai vigoroso, e la poesia greca, di conseguenza, non solo era imitativa, il più delle volte, ma retorica e soprattutto patriòttica. Basti, quale paradigma, un cenno a Dionysios Solomòs, considerato uno dei massimi poeti neogreci.

Solomòs (1798-1857) –nato a Zacinto, come Ugo Foscolo, e di questi grande amico–, visse a lungo in Italia dove compì gli studi secondari e universitari e dove, in italiano, scrisse i primi versi. Iscrittosi all'Università di Pavia nel 1815, vi seguì i corsi della Facoltà di Giurisprudenza. È probabile che in quel periodo egli abbia conosciuto personalmente Alessandro Manzoni che aveva appena pubblicato gli *Inni Sacri* (1815). È inoltre accertato che Solomòs conobbe Vincenzo Monti. Ritornato, ventenne, nell'isola natía, nel 1823 Solomòs compose –nel volger di un mese–, un lungo poema epico-lirico di centoquarantaquattro strofe intitolato Ὕμνος εἰς τὴν Ἐλευθερίαν (*Inno alla Libertà*) in cui è tutt'altro che arduo ravvisare accenti manzoniani. Il compositore Nikòlaos Chalikiòpulos Mantzaros, anch'egli fresco di studi in Italia, a Napoli, musicò le prime due quartine dell'*Inno*, e fu così che anche la Grecia ebbe il proprio inno nazionale, tutt'ora in vigore, sì, ma che allora come adesso, è totalmente estraneo –poeticamente e musicalmente–, alle tradizione greche.[39]

[38] K. P. Kavafis, Ποιήματα, a cura di G. P. Savvidis, Atene 1963, vol. II, p. 104.

[39] Lavagnini, *op. cit.*, pp. 124-134; Vitti, *cit.*, pp. 166-78; D. A. Chamudòpulos, Διονύσιος Σολωμὸς, Μάντζαρος καὶ ὁ Ὕμνος εἰς τὴν Ἐλευθερίαν, in Νέα Ἑστία, numero monografico dedicato a D. Solomòs, Atene, Natale 1978, pp. 140-46; Dimaràs, *op. cit.*, pp. 227-243.

Pare di udire nuovamente Forster mormorare che Kavafis –sempre al di sopra della mischia–, non avrebbe mai potuto comporre un inno né in favore dei monarchici né dei venizelisti repubblicani,[40] dotato com'era di una spiccata idiosincrasia per la politica.[41] E, invero, egli non ne compose mai uno sebbene, adulto, volle romanticamente la cittadinanza greca, abbandonando quella britannica, lungi dal trarne alcunché di vantaggioso dal punto di vista della sua carriera di impiegato presso il Terzo Circolo del Servizio Irrigazioni dipendente dal Ministero dei Lavori Pubblici controllato, allora, da funzionari britannici. Infatti, precisamente per il non esser cittadino britannico, il suo stato impiegatizio fu sempre *provvisorio*, sebbene si sia protratto dal 1892 al 1922. Sembra che l'esser vittime della burocrazia sia stato, in un certo qual modo, di stimolo per le creazioni artistiche di taluni poeti e scrittori, e il caso di Kavafis è tutt'altro che isolato. Pensiamo a Franz Kafka e a Joris-Karl Huysmans.

Occorse molto tempo prima che Kavafis approdasse al suo *modo* poetico che gli permise di ribellarsi alle correnti letterarie predominanti –greche ed europee–, e di intraprendere il proprio cammino solingo attraverso un ellenismo accessibile solo tramite testi trascurati dai più: a un ellenismo costituito da sillogi di epigrafi, da epitafi tombali frammentari, da trattati di storia, da volumi di numismatica, dalle opere dei Padri della Chiesa –egli amava molto Gregorio di Nazianzo–,[42] dai vetusti volumi conservati nella biblioteca del Patriarcato di Alessandria.[43] Materiale che, tutto sommato, è abitualmente più consono alle attività dello storico accademico che a quelle di un poeta. Kavafis si rivolse a un ellenismo popolato dai personaggi e dalle vicende meno noti della storia greca o, nel caso di personaggi insigni, si tratta di momenti in cui la sconfitta incombe o è già stata consumata.

Con la virile sensibilità che le era consueta, Marguerite Yourcenar[44] ha osservato che l'umanesimo di Kavafis è dissimile dal nostro. Noi abbiamo raccolto dal retaggio di Roma, del Rinascimento, dell'accademismo del XVIII secolo, una immagine eroica e classica della Grecia, un ellenismo di marmo bianco, e al centro della nostra storia greca si innalza l'Acropoli di Atene. L'umanesimo di Kavafis, invece, passa per Alessandria, per la Ionia,

40 E. M. FORSTER, *The Poetry of C. P. Cavafy*, in *The Mind and Art of C. P. Cavafy*, Athens 1983, p. 18.

41 PANAGIOTÒPULOS, *op. cit.*, p. 45.

42 R. LIDDELL, *Cavafy. A Critical Biography*, London 1974 p. 120 (d'ora in avanti: LIDDELL, *Biography*); D. HAAS, *Cavafy's Reading Notes on Gibbon's 'Decline and Fall'*, in *Folia Neohellenica*, Amsterdam 1982, IV, p. 50.

43 LIDDELL, *Biography*, p. 121.

44 M. YOURCENAR, *Présentation critique de Constantin Cavafy 1863-1933, suivi d'une traduction des Poèmes par Marguerite Yourcenar et Constantin Dimaras*, Paris 1978, pp. 19-20.

per la Cappadocia, per una sequela di Grecie molteplici, sempre più remote da ciò che potrebbe sembrare l'età d'oro della stirpe greca. È nei regni ellenistici dei successori di Alessandro, in città cosmopolite quali Alessandria e Antiochia, che fu elaborata quella civiltà ellenica che trascese le mura delle piccole città-stato, nella quale si fusero innumerevoli apporti stranieri, e dove il patriottismo della cultura prevalse su quello della razza. Ma già Isocrate chiamava greci non solo coloro nelle cui vene scorre sangue greco, bensì anche quanti si conformano ai costumi ellenici. Kavafis appartiene interamente a un μείζων ἑλληνικὸς χῶρος, a una immensa Grecia esterna dello spirito dovuta alla diffusione della cultura ellenica piuttosto che alla conquista, pazientemente formata e riformata nel corso dei secoli e la cui influenza civilizzatrice è ancora ravvisabile in molti luoghi del Levante.

Mauro GIACHETTI

Firenze, aprile 1996

EL UNIVERSO POÉTICO DE TEO ANGUELÓPULOS Y SU VISIÓN DIALÉCTICA DE LA HISTORIA DE GRECIA

0. Teo Anguelópulos es, indudablemente, el más conocido y reconocido de los cineastas griegos, uno de los últimos maestros del cine europeo y el máximo, casi único representante de la cinematografía de su país en el panorama internacional, si exceptuamos al gran Mijalis Cacoyannis[1], apenas conocido por ser autor de algunas de las cumbres del cine griego (la mítica *Stella*, 1955 o *Sweet country*, 1987), de las mejores adaptaciones de tragedias clásicas (*Electra*, 1962, *Ifigenia*, 1976, o *Las Troyanas* [*The Trojan Women*], 1971) o grandes éxitos internacionales como *Zorba* (*Zorba the Greek*, 1964). Junto a estrellas como la añorada Melina Mercuri o la espléndida Irene Papas, en el panorama cinematográfico griego apenas queda una figura de la talla de Teo Anguelópulos[2].

En el marco de una cinematografía que con muchas dificultades logra superar las barreras impuestas por la lengua, la escasez de infraestructura industrial y de distribución en un mercado monopolizado por la factoría americana, Anguelópulos es un fenómeno excepcional, tanto por su espléndido palmarés y favorable acogida entre la crítica europea, como por su acentuada impronta personal. Ciertamente, Teo Anguelópulos posee un estilo propio, que jalona toda su creación, concebida como un todo, *una* obra en evolución, que nos permite reconocerlo como *artista*, en el sentido más amplio, un verdadero *autor*[3], por cuanto elabora un universo cinematográfico propio de rasgos inconfundibles.

[1] Nacido en Chipre, 1911.

[2] Por el desarrollo de su carrera Costa Gavras (Atenas, 1936) debe ser considerado un cineasta francés.

[3] En la acepción de la *nouvelle vague* acuñada por F. TRUFFAUT, «La politique des auteurs», *Cahiers du cinema*, 1954.

En efecto, Anguelópulos es el verdadero autor de todo su cine, pues no se conforma con la dirección, sino que a menudo elabora el guión, participa en la producción y en otros aspectos técnicos de la obra, lo que le convierte en un cineasta básicamente europeo, en contraposición con el sistema de los grandes estudios americanos, dicotomía que remonta a los orígenes mismos del séptimo arte, hace 100 años, con los Lumière y Edison, a ambos lados del Atlántico. Sin entrar a analizar sus diferentes sistemas de producción, lo que nos interesa es que sus respectivos métodos de trabajo afectan a la génesis de la obra: por lo general, aunque existen muchas excepciones a esta afirmación general, en el sistema americano imperan los grandes estudios, en los cuales se trabaja en equipo y controlan la obra de principio (producción) a fin (distribución), mientras que en el sistema europeo el director goza de mayor protagonismo y, por consiguiente, se implica más en la autoría de su obra.

La creación cinematográfica de Anguelópulos, sería inimaginable fuera de Europa, no sólo por su nacionalidad, sino también por su formación[4] y método de trabajo. Anguelópulos representa la más pura tradición de cine «europeo», y dentro de él, pese a sus reconocidos «maestros» o fuentes de inspiración (Tarkovsky, Bergmann, Wyler, Mizoguchi, pero, sobre todo, Antonioni), es un autor profundamente griego, enraizado en la tradición cinematográfica, literaria, cultural e histórica de su país. Pues, aunque sus fuentes cinematográficas sean más europeas que griegas, sus referencias son fundamentalmente griegas. En una entrevista[5] él mismo confesaba esas influencias: el musical americano de Minelli y Donen, el cine negro americano de los años 40 y 50, Billy Wilder, Huston y Howard Hawks, además de su admiración por Dreyer, Mizoguchi, Tarkovsky, Antonioni y Godard. Es significativo, a este respecto, el brindis de «A» en *La mirada de Ulises*: «por Murnau, por Dreyer y por Orson Welles» (1:34)[6]. El *leit-motiv* de su, por ahora, última película, con esa búsqueda de los primeros rollos de los pioneros del cine griego y balcánico, –los hermanos Manakis–, demuestra que Anguelópulos no es tan ajeno a su tradición cinematográfica de origen.

1. En el conjunto de su cinematografía Anguelópulos recrea un universo fílmico de acentuado carácter poético y fuertemente implicado con la

[4] Fundamentalmente parisina.

[5] Κ.Α.Θεμελή, "Ενας δημιουργός δεν έχει βιογραφία. Βιογραφία είναι το έργο του· Θόδωρος Αγγελόπουλος", *Περιοδικό* 39 (1989) 37-47. Todas las citas posteriores están tomadas de esta entrevista y las citadas en la bibliografía final.

[6] Ante la imposibilidad material y legal de reproducir imágenes de las películas, citamos por el correspondiente minutaje de cada una de ellas.

historia de Grecia, hasta el punto que se puede afirmar que Anguelópulos no sólo recorre la historia de este siglo sino que con su obra intenta hacer un análisis crítico de la misma, planteando interrogantes y a veces proponiendo soluciones, o al menos ciertas pautas, desde su bagaje ideológico-político.

2. Desde el punto de vista formal su obra presenta también perfiles claramente identificables.

2.1. El primer rasgo llamativo es el larguísimo metraje de todas sus películas, nunca inferior a los 120' y casi siempre cercano a los 180'. Esto implica un ritmo muy lento y un *tempo* narrativo que, sobre todo en sus primeras obras, se aproxima, quizás excesivamente, al tiempo real.

2.2. Otro sello típicamente anguelopuliano es la atmósfera que recrea en sus películas, gris, lluviosa, pesada, nebulosa, casi «onírica», con paisajes desérticos, solitarios, casi lunares, calles vacías, que configura un paisaje más ficticio que real, en los límites entre la realidad y el sueño, así como una iconografía de indudable belleza plástica e intensa carga emotiva, incrementada por su contención que a veces ha sido acusada de manierismo.

2.3. En cuanto a los personajes, se repiten a lo largo de su obra determinados arquetipos, como el padre ausente *(Viaje a Citera, Paisaje en la niebla)*, los «desplazados»: refugiados políticos *(Viaje a Citera, El paso suspendido)*, o emigrantes («A» en *La mirada*); los ancianos, por los que siente confesada debilidad (*Viaje a Citera, El apicultor, La mirada)*. Personajes en general desvalidos, desorientados, solitarios, no integrados, en crisis: «Ya no sabemos si vamos hacia adelante o hacia atrás. Entonces estamos perdidos (o "morimos"[7])» –dice la pequeña Vula en *Paisaje en la niebla*. Incluso los nombres se repiten: Vula y Alejandro son los niños de *Paisaje*, pero también el cineasta y su hermana en *Viaje a Citera*. Alejandro es, lógicamente, el protagonista de *Alejandro Magno*, pero también el niño que aparece al final en esta misma película.

2.4. Desde el punto de vista del contenido, también hay motivos temáticos o imágenes recurrentes:

a. en primer término, el motivo del viaje, siempre, como todo viaje, iniciático, (*El viaje de los comediantes, Viaje a Citera, Paisaje en la niebla, La mirada)*, salpicado de obstáculos, de peligros y retos y de fronteras que hay que atravesar. Otro elemento muy querido

[7] La expresión en griego, τότε χανόμαστε, tiene ambos sentidos.

para Anguelópulos son los trenes[8] *(El apicultor, Paisaje, La mirada)* y los barcos *(El viaje de los comediantes* (0:10, 0:50), *Los cazadores* (1:44), *Viaje a Citera, Paisaje, La mirada)* que, paradójicamente en un cine tan estático como el suyo, representan el movimiento, –esencia, al fin y al cabo, del cine–, y ayudan a cruzar las fronteras.

b. El tema del desamor recorre medularmente toda su obra bajo diversas formas: el amor esquivo *(El apicultor),* el desengaño *(Paisaje en la niebla),* el rechazo de la hija hacia el padre *(Viaje a Citera).*

c. También está siempre presente el exilio y posterior retorno a los orígenes *(Viaje a Citera, La mirada),* aunque su resultado no es positivo, pues se topa con la incomprensión, el olvido, y un nuevo desarraigo.

d. el universo anguelopuliano gira a menudo en torno al mundo del teatro *(El viaje de los comediantes, Paisaje en la niebla)* y del propio cine: en *Viaje a Citera* un cineasta está rodando una película de refugiados; en *El apicultor* la pareja protagonista acaba haciendo el amor en un viejo cine, al igual que en *Viaje a Citera* en el patio de butacas del teatro; el protagonista de *La mirada* es también un cineasta griego, y va buscando unos rollos. Pero esta obra es un ejercicio completo de metalenguaje sobre el propio cine, que analizaremos después.

2.5. En una creación globalizadora como la de Anguelópulos, plagada de referencias internas, que evoluciona y se construye sobre lo anterior, son numerosas las imágenes que se repiten casi idénticas en todas sus películas. Muchas de ellas parecen, a primera vista, gratuitas dentro del discurso narrativo, pero funcionan como símbolos[9], y sólo se comprenden en clave de metáfora.

a. En casi todas sus películas, por ejemplo, aparece alguna novia con su traje impolutamente blanco (*El viaje de los comediantes, Los cazadores, Alejandro Magno, El apicultor, Paisaje en la niebla, El paso suspendido de la cigüeña*). La interpretación de este símbolo es problemática. Recurrir al tópico de la pureza sería la *lectio facilior*, improbable en la complejidad anguelopuliana. La boda, en todas las culturas «primitivas», representa uno de los momentos clave

[8] Símbolo de modernidad desde los propios Lumière y su *Llegada a la Estación de Lyon.*

[9] No hay que olvidar la admiración de Anguelópulos hacia Seferis, cuya técnica (simbolismo + método histórico) aplica él al cine, como veremos después.

de transición de la vida infantil, adolescente, a la vida adulta, asociado, en el caso de la mujer, al paso de la tutela paterna a la del marido y al abandono de la virginidad y su transformación en mujer / potencial madre. Es un poderoso rito de transición cargado de símbolos y tabúes. Es, pues, una esencial frontera psicológica.

b. Aparecen a menudo gigantescas máquinas, como monstruos amenazantes[10] (*Paisaje* 1:10), las grúas del puerto en *La mirada;* entre ellas se incluyen los camiones *(El apicultor , Paisaje en la niebla)* que, a diferencia de trenes y barcos, son un símbolo cargado de negatividad.

c. Unas escenas que a Anguelópulos le agradan especialmente son las de baile[11]: *El viaje de los comediantes* (0:31), *Alejandro Magno* (0:16 y 2:54), *La mirada,* –las tres, además en el fin de año, otra frontera temporal psicológicamente emblemática–, *Los cazadores, Paisaje en la niebla, El apicultor;* algunas de emotiva belleza, como el baile de Katrakos en *Viaje a Citera;* el baile de *La mirada* (2:31) recuerda mucho al de la chica en *El apicultor* (0:06).

d. El árbol solitario recortado en un horizonte difuminado de *Viaje a Citera* es idéntico al que buscan los niños en *Paisaje en la niebla.*

e. En varias películas encontramos grandes esculturas mutiladas (*Paisaje en la niebla* (1:26), *Alejandro Magno* (3:12), *La mirada* (1:09-1:25) , cuyo simbolismo es más claro, como explicaremos después.

f. Otra imagen que se repite es la de un personaje mirando un fotograma de celuloide (*Paisaje en la niebla,* 0:45-46 y 1:05, *La mirada* 2:14 y 2:22); en el caso del pequeño Alejandro de *Paisaje,* lo que ve en el fotograma es, precisamente, el árbol entre la niebla.

g. Dichas escenas se insertan muchas veces en una iconografía surrealista, onírica, casi irreal, como el baile de *Los cazadores* (0:42), la muerte del caballo en la nieve o la primera escapada, ralentizada, de los niños en *Paisaje;* la secuencia con el taxista, los locos en el Archivo Cinematográfico de Belgrado (1:28 y 2:19) o la llegada de «A» (H.Keitel) a Sarajevo en *La mirada* (1:55), en consonancia con esa atmósfera fantástica y simbólica que Anguelópulos quiere crear.

2.6. La niebla es un fenómeno meteorológico que parece atraer especialmente a Anguelópulos, que incluso titula así una de sus obras: *Paisaje*

[10] Recuérdese la paradigmática *Tiempos modernos* de Charles Chaplin, 1925.

[11] En la entrevista citada Anguelópulos confiesa su pasión por la música y en especial por el baile.

en la niebla (Τοπίο στην ομίχλη). Quizás porque difumina los contornos, desdibuja la realidad. Quizás por su ambivalencia: por una parte oculta, crea un vacío y, por consiguiente, desasosiego, por cuanto activa nuestro miedo innato a lo desconocido; por otro, como dice el anciano en *La mirada*, «la niebla es amiga del hombre», devuelve la normalidad a la ciudad en guerra, permitiendo a sus habitantes, a salvo, gracias a la niebla, de los francotiradores, recuperar el pulso de la vida, placeres cotidianos olvidados como la música y el baile; pero a la vez oculta los asesinatos y ofrece una coartada a los asesinos. Se convierte así en una metáfora de la fragilidad de la vida en los Balcanes en guerra, de la vida en general. En *Paisaje*, por su parte, simboliza la cortina de los sueños, la frontera entre el mundo real y el imaginario, el mundo de nuestros deseos[12]: tras la niebla está Alemania, no, por supuesto, la Alemania real, sino el país imaginario en donde los niños sitúan a su padre desconocido. Tras la niebla, por tanto, se encuentran nuestros sueños.

El oscuro con el que arranca esta película, con la niña contando un cuento a su hermanito para que se duerma – un cuento que es, ni más ni menos, el Génesis, es decir, el mito de la creación del mundo: «στην αρχή ήταν το χάος, κι έπειτα έγινε φώς», «al principio era el caos, y después, se hizo la luz»– y que él le repite a ella al final de su periplo «para que no tenga miedo», apunta la posibilidad de que todo haya sido un sueño: de nuevo la confusión entre ficción y realidad. Un sueño que, en la línea del cine poético característico del autor, es más bien una fábula onírica y que, en cualquier caso, supone un proceso de profunda transformación, desde la inocencia más absoluta al descubrimiento de lo que *es* la vida, a la adquisición de la *conciencia de la vida*: a lo largo del viaje los pequeños se irán enfrentando sucesivamente a la verdad de su origen, al desengaño (con el tío), al miedo (a ser descubiertos), al amor imposible (por el joven actor, *cfr. El apicultor*), al dolor y la crueldad (la violación), pero no abandonan la esperanza, simbolizada en el árbol, lo único verde y con vida en un paisaje de desolación. Real u onírico, en el viaje los niños encuentran «el bien y el mal, la verdad y la mentira, el amor y la muerte, el silencio y el verbo»[13].

En otros casos es otro fenómeno meteorológico, la nieve[14], el que determina la historia; así, en la misma *Paisaje* la nieve favorece y «encubre» la huida de los niños tras ser cogidos por la policía (0:21'-25'), en una se-

[12] *Cfr.* el final de *Paisaje* (1:55-58)

[13] Entrevista citada.

[14] La blancura de la nieve se identifica con la virginidad de la pantalla de cine antes de comenzar la proyección *cfr. La mirada* 2:21.

cuencia de gran belleza plástica con una atmósfera irreal, mágica, donde la nieve parece paralizar a todos los personajes –plano cercano a la fotografía, si no fuera por el movimiento de los dos pequeños– para favorecer la escapada. La nieve es una presencia constante y trascendental en *Los cazadores* (2:03 y 2:08), *Alejandro Magno,* y en *La mirada* (secuencia con el taxista que le cruza la frontera albanesa «hemos entrado en Albania entre la nieve y el silencio» –dice la voz en *off* del protagonista = el narrador, 0:17-0:20). Y el taxista responderá al detenerse: «Llevo hablando con la nieve 25 años y la nieve me ha dicho que me pare» (0:25-0:31).

2.7. Como vemos, son cuantiosas las autocitas o referencias internas, que entrelazan unas películas con otras, conformando una urdimbre que da consistencia e interrelaciona su obra, concebida como un todo, con continuidad pero en evolución. Cada película, como un largo monólogo interior, es continuación de la anterior y anuncia la siguiente. El árbol de *Paisaje en la niebla* es el mismo que el de *Viaje a Citera,* igual que el violinista; la mujer que en comisaría dice «*él ató la cuerda*» procede de una escena similar en *Reconstrucción;* el caballo blanco de *Paisaje* es el mismo de *Alejandro Magno* (0:11); la *troupe* de *El viaje de los comediantes* reaparece en *Paisaje en la niebla*[15]. En las dificultades que tropieza «A» en la proyección de su película en Flórina (*La mirada)* Anguelópulos refleja los problemas que él mismo tuvo con su producción anterior, *El paso suspendido de la cigüeña,* que le costó la excomunión a él y a todo su equipo.

2.8. Como venimos apuntando, la obra de Anguelópulos está plagada de símbolos y alegorías:

— el mencionado árbol entre la niebla de *Paisaje en la niebla* y *Viaje a Citera* es símbolo claro de la esperanza; es el árbol de la ciencia que representa la sabiduría recién adquirida por los niños, y a la vez el árbol de la vida que se vislumbra cuando se disipa la niebla / frontera. El final queda abierto: ¿vuelta a la realidad, a la conciencia, tras el sueño? ¿o están en el más allá?
— la gran mano que extraen del mar en *Paisaje,* izada por el helicóptero (1:26), –como el Cristo al comienzo de *La dolce vita* felliniana– representa, a decir del propio autor, «la historia y la religión, que, con su índice amputado, no nos enseñan ningún camino ni dirección». El padre ausente que buscan los niños en *Paisaje* es, en rea-

[15] Aunque aquí como un resto del pasado: envejecidos, ya no interesan a nadie, les anulan actuaciones contratadas y tienen que vender el vestuario en el mercado; la inutilidad de la *troupe* simboliza la liquidación del pasado histórico, que es el de la generación de Anguelópulos y el cuestionamiento de su propio pasado cinematográfico

lidad, una invención de la madre, «de la misma manera que Dios es una invención de los hombres para mitigar el miedo y la desesperación por la falta de sentido de la vida». En el mundo actual ni las religiones ni la historia pueden mostrar ningún camino. *Alejandro Magno* finaliza significativamente con una estatua de Alejandro fracturada y manchada de sangre (3:12). La escultura mutilada de Lenin en *La mirada* (1:25), símbolo claro del pasado histórico más reciente, quiere representar la muerte de las ideologías –se la llevan como *souvenir* a Alemania–[16]. La clave de esta interpretación de las esculturas como símbolo de la historia la ofrece en *Alejandro Magno* el protagonista, (Omero Antonniuti), recitando los versos de Seferis: ξύπνησα με το μαρμάρινο τούτο κεφάλι στα χέρια, που με εξαντλεί τους αγκώνες και δεν ξέρω πού να το ακουμπήσω[17] (2:14). Como Seferis, Anguelópulos piensa que la herencia de tan larga historia quizás sea demasiado pesada para los griegos de hoy.

— la Alemania imaginaria de *Paisaje en la niebla*, es también una metáfora, como los Balcanes multiétnicos, interculturales, sin fronteras políticas, amalgamados, de *La mirada*, cuya recuperación se simboliza en la recuperación de los rollos de los Manakis;
— la frontera entre Grecia y un país intencionadamente indefinido en *El paso suspendido* es también claramente simbólica, como la que cruzan los niños de *Paisaje en la niebla* y como las distintas fronteras que atraviesa el protagonista de *La mirada*.
— el barco azul que atraviesa el puerto de Tesalónica, al comienzo de *La mirada*, representa la identificación entre el cineasta actual «A» y el primitivo, Miltos Manakis, y el viaje que el primero va a emprender. De la misma manera que la barca en que atraviesa la frontera yugoslava recuerda la barca de Caronte, y el cruce de ese río por «A» es una clara referencia al descenso de Odiseo al Hades en la *Nekuia* homérica, como veremos después.

2.9. En el aspecto puramente técnico, también hay algunos rasgos muy representativos del autor:

— en cuanto a la escala, es manifiesta su preferencia por los planos lejanos (panorámicas, planos generales y de conjunto –PG–, con la fi-

[16] Cabe destacar el paralelismo con la caída del zar Alejandro III en *Octubre* de Eisenstein, 1927.

[17] «He despertado con esta cabeza de mármol entre las manos, que me agota los codos y no sé dónde apoyar» *Ποιήματα*, Atenas, ed. Ikaros, p. 45. trad.esp. P. BÁDENAS, *Poesía completa*, Madrid, Alianza Tres, 1989, 2ª.ed. p. 64.

gura humana simplemente silueteada), o bien enteros, con pocos primeros planos –PP–, y casi ningún plano de detalle –PD–; jamás utiliza el plano Macro –PM– Pero lo que más le caracteriza es, sin duda, el plano-secuencia de larga duración, típico del *free cinema,* y el plano fijo, que alcanza su punto máximo en Θίασσο y cuya extensión ha ido reduciendo después.

— en el terreno de la fotografía e iluminación, es evidente su propensión a los tonos fríos –azules, grises–, con amarillo, casi nunca rojos, y muchas veces negros (= oscuridad). La magistral fotografía, se debe al prestigioso fotógrafo Yorgos Arbanitis, pero hay que decir que Anguelópulos gusta de trabajar siempre con el mismo equipo técnico: además de Y. Arbanitis, el guionista Tonino Guerra –colaborador habitual de Tarkovsky, Antonioni y Fellini–, y la compositora Eleni Karaindru; suele repetir actores, como Marcello Mastroianni, y rueda los exteriores siempre en las mismas localizaciones –Flórina, Lavrio–, siempre en otoño / invierno, lo que prueba la concepción de Anguelópulos de su filmografía como una obra global.

— el ritmo general del relato es lento, los movimientos de la cámara suelen ser suaves y pausados, fija a menudo la cámara –acercándose muchas veces a una escenografía teatral–, jamás recurre a movimientos bruscos (tipo *zoom*), ni a la cámara en mano, ni por supuesto a efectos especiales o artificios de montaje –como, por ejemplo, fundidos encadenados, contraposición de plano/contraplano, o picados/contrapicados–, pero sí gusta del *travelling*. Lo que es claro es que cada movimiento de la cámara o ausencia del mismo tiene una significación determinada en el discurso narrativo, y a menudo la *clava* en los momentos de mayor intensidad dramática[18]. Incluso, en la fabulosa secuencia de la Nochevieja en *La mirada* no mueve

[18] Como la violación de la pequeña Vula en el interior del camión en *Paisaje en la niebla* (0:58'-1:03'), las confesiones a cámara de los personajes en *El viaje de los comediantes*, o los asesinatos en Sarajevo de *La mirada* (2:35-2:42). En los casos de mayor violencia Anguelóulos opta por el fuera de campo, el *off*, elude mostrarla en pantalla. Hasta el punto de dejarla en casi negro (violación) o en blanco total (asesinatos), lo cual aumenta la desazón del espectador hasta lo insoportable. Esta ocultación intencionada de información al espectador, *voyeur* por antonomasia, es lo que F. Karamitsos denomina «un cierre de ojos» (ενα κλείσιμο του ματιού) y Requena lo «obsceno» (en sentido etimológico = ob-scena, fuera de escena), vid., «Introducción a una teoría del espectáculo», *Telos* 4 (1985); «Enunciación, punto de vista, sujeto» *Contracampo* 42 (1987).

la cámara a pesar del largo lapso de tiempo que transcurre en el relato y el cambio de personajes.

2.10. El discurso suele transcurrir linealmente, con ocasionales *flashback* o cruces de dos líneas narrativas. En *Los cazadores,* por ejemplo, la acción salta constantemente entre 1949 y 1974–, pero sin romper el discurso; en *El viaje de los comediantes* la acción transcurre paralela a la representación teatral de la *troupe,* que interfiere en la primera; en *La mirada* interpola imágenes de otras películas (*Las hilanderas* de los hermanos Manakis).

— Es destacable también el gusto por los finales abiertos o en suspenso *(Los cazadores, El apicultor, Viaje a Citera, Alejandro Magno, El paso suspendido de la cigüeña),* porque Anguelópulos prefiere plantear interrogantes a proponer soluciones, y otros rasgos como la integración de la música en la trama, la escasez de diálogos, y, en consecuencia, el magistral empleo de los silencios. Tal es su fascinación por el silencio que le dedicó toda una trilogía: *Viaje a Citera, El apicultor* y *Paisaje en la niebla. Viaje a Citera*[19] representa el silencio de la historia, *El apicultor* el silencio del amor y *Paisaje* el silencio de Dios y de la vida. No es la única vez que compone esta estructura, ya que articula también como trilogía *Días del 36*[20], *El viaje de los comediantes* y *Los cazadores.*

3. Todos estos elementos permiten afirmar que su filmografía forma un verdadero *conjunto,* un todo, una obra compacta y coherente, con una clara y continuada línea evolutiva, que acaba conformando un universo propio, reconocible, el universo poético-cinematógrafico de Teo Anguelópulos.

Anguelópulos tiene una manera peculiar de *observar* este universo, una *mirada* muy personal, a medio camino entre la realidad y el deseo, donde realidad y ficción se entremezclan hasta la confusión, metáfora del propio cine, *el arte de la mirada* por antonomasia: ficción que se presenta como algo real y viceversa. Una mirada inquisitiva, analítica, pero no carente de emociones, un poco escéptica y perpleja, pero siempre lúcida y sin renunciar a la esperanza y la búsqueda de explicaciones. Y esa mirada se dirige en primer lugar al mundo que le rodea: para comprender lo que está sucediendo y las transformaciones del mundo actual hay que comprender la propia historia. Tal vez haya que ahondar en los orígenes para compren-

19 Título de un poema de *Las flores del mal* de Baudelaire

20 Referencia, una vez más, a Seferis, que así titula sus *Diarios: Días de* ...

der este mundo en descomposición. Tal vez sólo con la inocencia de los ojos de un niño pueda encontrarse aún esperanza. Por eso en su última obra, como un moderno Ulises, emprende viaje en busca de respuestas, hacia el pasado, un viaje de vuelta que nos lleva, sin embargo, a lo desconocido, y en el periplo sufre un proceso de profunda transformación, el viaje exterior se interioriza y se vuelve viaje interior.

3.1. Ese universo, reflejado en clave poética, está, pese a su aparente carácter de ficción, profundamente enraizado en la realidad griega, y el cineasta proyecta sus inquietudes no sólo artísticas, sino también sociopolíticas, en su obra. Desde su concepción del arte como compromiso y un planteamiento marxista, Anguelópulos aplica el análisis dialéctico a la historia de Grecia y, especialmente, en sus primeros tiempos está convencido de que su cine puede contribuir realmente a cambiar la realidad. Considerada en conjunto, la filmografía de Anguelópulos constituye una soberbia lección sobre la historia de la Grecia contemporánea.

3.2. Todas sus películas transcurren en el marco geográfico de Grecia (sólo en las últimas se «abre» a su entorno más próximo), y reflejan los acontecimientos históricos y las circunstancias socio-políticas griegas. La primera de sus trilogías, *–Días del 36, El viaje de los comediantes* y *Los cazadores–*, es, a decir del propio autor, «un intento por comprender las circunstancias que conducen a una dictadura», mientras que su obra siguiente, *Alejandro Magno,* intermedia entre ambas trilogías, «aborda la transformación de un hombre en tirano, el fenómeno del fascismo, del stalinismo, y del poder en general. Alejandro Magno refleja el riesgo de un poder, cualquier poder, de transformarse en despotismo».

Incluso cuando aparentemente se remonta a la historia antigua Anguelópulos, utilizando el método kavafiano, retomado por Seferis[21], está analizando los sucesos contemporáneos. Así por ejemplo, en *Alejandro Magno* utiliza la figura del legendario rey para advertir sobre los peligros de la ambición y la transformación de un líder en dictador.

3.3. Porque, sin renunciar al carácter poético, un autor comprometido como él nunca pierde de vista la realidad, y se implica con la historia reciente de su país y entorno, abordando temas como la emigración *(Paisaje en la niebla, La mirada)*, la inmigración y deportación de albaneses *(La mirada)*; los refugiados políticos y el exilio *(Viaje a Citera, El paso suspendido de la cigüeña, La mirada)*; las elecciones y cambios políticos *(Alejandro*

[21] Vid. G. Seferis, K.P. Kavafis T.S. Eliot, trad. S. Ancira, México, FCE, col. El Estilo Griego, vol. I, 1988.

Magno, Los cazadores, El paso suspendido de la cigüeña) la monarquía, o la dictadura *(El viaje de los comediantes, Alejandro Magno)* y la guerra *(La mirada, El paso suspendido de la cigüeña).*

3.4. Todo ello configura la imagen de una Grecia triste y sombría, sumida casi en un invierno perpetuo, en crisis de identidad, junto a un mundo caduco y en disolución, que se derrumba ante nuestra mirada estupefacta. Anguelópulos, portavoz de una generación que no puede permanecer ajena e impasible, se cuestiona continuamente el papel de Grecia en el contexto mundial, analiza el pasado, el presente, y busca respuestas para el futuro. Quizás sólo nos quede la esperanza de los niños, porque el mundo que conocíamos está en pleno proceso de disolución, ha sacrificado los antiguos ideales y queda poco margen para la utopía. Y, como él, Grecia parece ir a la deriva. La Grecia de Anguelópulos es un país de fronteras imprecisas, intencionadamente indefinidas *(El paso suspendido).* Fronteras artificiales, aún cambiantes. Es la Grecia dolientemente balcánica de Anguelópulos. Analiza el pasado y se replantea el presente, pero siempre con la mirada puesta en un futuro que desea mejorable: «Tal vez yo sea el único cineasta de izquierdas que por primera vez dice que hay que acabar con el pasado y proyectarse hacia el porvenir. Y liquido al mismo tiempo mi pasado cinematográfico».

4. Todas sus películas, excepto la primera (*Reconstrucción*) y *Paisaje en la niebla,* se vertebran en torno al eje de la historia griega y, configuran, una «interpretación arqueológica de la historia»[22]. Los acontecimientos históricos de este convulso siglo XX, vividos por el propio Anguelópulos, tachonan su filmografía. Así, vemos reflejada la dictadura de Metaxás (1936) y de Papagos, el exilio de los comunistas tras la guerra Civil (1949-59) y su retorno a casa al cabo de los años, con la consiguiente comprobación del olvido de sus compatriotas y su propio desarraigo; la ocupación nazi, los avatares de la monarquía en Grecia, la emigración a Alemania, la caída de la Europa comunista y sus repercusiones, y, más recientemente, la Guerra de Bosnia.

Toda su filmografía es un lúcido análisis dialéctico de la historia sociopolítica de Grecia, desde el punto de vista nada neutral de un autor comprometido con la izquierda, cuya agitada evolución y sempiterna división interna refleja Anguelópulos. Las dos obras más claramente históricas, ade-

22 I. ZUMALDE, «Restaurar la mirada. Realismo dialéctico y planificación en *La mirada de Ulises*», *Banda aparte* 7 (mayo 1997) 3-9.

más de la primera trilogía, son *Alejandro Magno* y *La mirada de Ulises*, aunque en ninguna de ellas está ausente la problemática sociopolítica.

5. Casi desde sus comienzos (*Días del 36*, 1972) se implica en la denuncia de la dictadura, influido por el espíritu de mayo del 68 y por su dependencia de Brecht, en el convencimiento de que su arte puede contribuir a cambiar las cosas. Así, para denunciar la Dictadura de los Coroneles imperante, recurre al método histórico kavafiano y sitúa la acción en los prolegómenos de la Dictadura de Metaxás (1936).

6. En su obra más emblemática, *O θίασος (El viaje de los comediantes,* 1975), continúa el recorrido desde la dictadura de Metaxás (1936) hasta el gobierno autocrático del general Papagos (1952), unos años muy duros en que Grecia tuvo que luchar contra la invasión italiana (1940), la terrible ocupación alemana (1942-45), la liberación por los ingleses y posterior enfrentamiento con los comunistas griegos de la resistencia, el triunfo de la derecha y la restauración de la monarquía (1946), la guerra civil que acabó con la derrota de los comunistas (1946-49) y finalmente, las elecciones que dieron el poder a Papagos. Todos estos acontecimientos son analizados en esta obra de estructura coral bajo el prisma dual de la historia como representación y del cine como discurso capaz de aportar una nueva visión de la historia, no lineal, sino circular, y en la que el mito también tiene cabida. Buscando un modo de expresión adecuado, ahonda en la tradición clásica, y lo encuentra en la tragedia, que aúna historia y mito y gira en torno al concepto del destino ineluctable y de la fatalidad. Siguiendo el método histórico citado, Anguelópulos superpone sucesos del pasado –la dictadura de Metaxás– a la realidad actual –la dictadura de los Coroneles–, para invitar a la reflexión y advertir sobre la falsa democratización que traerá el proceso electoral en ciernes. En este caso, el cineasta oculta sus temores de que, como en las elecciones que dieron vencedor a Papagos, también ahora la derecha se haga dueña de la situación. La evolución real, sin embargo, no fue la temida por él, y Grecia se decantó más hacia la izquierda, hasta el triunfo del PASOK en 1981.

7. La tercera parte de la trilogía, *Los cazadores, (Οι κυνηγοί*, 1977) recorre los años entre el gobierno de Papagos y el del conservador Karamanlís, pasando por el Golpe de los Coroneles, la abolición de la monarquía y el establecimiento de la República. Su base argumental es la falta de conciencia histórica por parte de la burguesía y su abrupto enfrentamiento con el pasado, personalizado en el partisano hallado muerto en la nieve. El evidente maniqueísmo del autor hace que quizás éste sea su film menos lo-

grado, y la confrontación de los dos mundos, el burgués dominante y el de los comunistas/partisanos, no logra superar las limitaciones iconográficas ni alcanza la plenitud dialéctica del anterior. Pero toda la trilogía es un esfuerzo consciente por reflejar el contexto histórico y sociopolítico en el que se concibieron, con una voluntad de crítica y de denuncia.

8. *Alejandro Magno* (*Ο Μεγαλέξανδρος*, 1980) es una magna alegoría en la línea simbolista seferiana. En ella se replantea la historia de la Grecia moderna, que es la historia de su libertad, tras la Revolución que puso fin a la larga ocupación otomana. Pero también es un análisis autocrítico sobre la evolución de la izquierda y una reivindicación de la revolución como realización necesaria de la utopía. La figura del Gran Alejandro es un claro símbolo del libertador del pueblo griego sometido, pero toda la película está salpicada de símbolos: la epilepsia, enfermedad divina para los antiguos, el nacimiento de un siglo –frontera psicológica cargada de connotaciones–, el reloj que preside toda la obra, la estatua rota...

En *Alejandro Magno* se reflejan algunos acontecimientos de la historia moderna de Grecia, como la revolución de 1821, en la que Kolokotronis vestía a la manera de Alejandro, y su continuación en la figura del partisano Aris Veluciotis, que luchaba contra los invasores alemanes, y cuyo punto de unión es la reencarnación del Libertador, que ha sobrevivido en el subconsciente colectivo. El pretexto es el secuestro por parte de un campesino fugitivo de un grupo de viajeros ingleses que va a visitar el Cabo Sunion, siguiendo la estela de Lord Byron. Lo que en principio es una acción revolucionaria y reivindicativa frente al poder establecido se va transformando, con la adquisición del poder, en una nueva tiranía, y ésa es la reflexión que propone Anguelópulos: la transformación de la utopía en realidad, la perversión del poder, que convierte al libertador en nuevo opresor, los peligros del poder absoluto. *Alejandro Magno* no es una película en modo alguno triunfalista, por el contrario, es la crónica de un fracaso. El caudillo, ensimismado en el ejercicio de su despótico poder, aislado y abandonado por los que le respaldaron, acabará ejecutado ritualmente por los suyos.

Implicado ideológicamente con esa izquierda en descomposición, Anguelópulos se esfuerza por mantener una posición objetiva, por hacer un análisis lo más imparcial posible, y nunca acerca la cámara a los personajes, ni siquiera al protagonista, sino que se mantiene en planos alejados y crea una atmósfera fría, opresiva, presidida por la nieve que aísla el pueblo.

9. Tras ésta aborda la trilogía «del silencio», en la que tampoco faltan elementos históricos, aunque pasen a un segundo término en beneficio de las historias individuales. *Viaje a Citera* (*Ταξίδι στα Κύθηρα*, 1984) parte de

un hecho real: el retorno a Grecia de muchos partisanos que se exiliaron tras la guerra civil en los países del bloque soviético. Como su título indica, es un viaje, y también un νόστος, pero más bien un viaje interior por los vericuetos de la conciencia individual y colectiva en momentos de crisis emocional y de identidad. Como volveremos a ver en *La mirada,* la solución se busca en el retorno a los orígenes personales (= reconciliación con el padre casi desconocido) e históricos. Esto último, sin embargo, no se consigue y el final queda abierto, pendiente, en suspenso, con el abandono del viejo y su esposa en una pequeña balsa en el mar. Es *el silencio de la historia.* Este Ulises avejentado no es bien recibido en su Itaca. El viejo, inadaptado y rechazado por los suyos, vuelve al mar: el viaje aún no ha concluido[23].

El desengaño de una generación de luchadores ante la mediocridad política imperante y la frustración de los ideales no realizados lleva a Anguelópulos a refugiarse en sus dos obras siguientes (*El apicultor,* 1986 y *Paisaje en la niebla,* 1988) en historias individuales, más personales e intimistas, aunque sin abandonar su línea temática y estética. Sin embargo el decurso de los acontecimientos en ese convulsionado rincón de Europa, tras el derrumbe del bloque soviético, la muerte de Tito y el desmembramiento de Yugoslavia, y la estampida de albaneses tratando de huir de la miseria, obligarán a un cineasta comprometido como Anguelópulos a dirigir su mirada hacia ellos y, a la vez, ampliar el horizonte de sus preocupaciones más allá de las fronteras de su país.

10. Así, en *El paso suspendido de la cigüeña* (*Το μετέωρο βήμα του πελαργού,* 1993), se pregunta sobre la identidad cultural, personal y nacional, y el papel de Grecia en ese contexto. Anguelópulos parece tomar ahora conciencia de la esencia balcánica de Grecia, y teme las repercusiones que el desmembramiento de Yugoslavia puedan tener sobre ella. Desgraciadamente, sus temores se verían al poco tiempo confirmados. Con esta película Anguelópulos dio un giro afortunado a su producción, que estaba empezando a agotar la fórmula y venía siendo ya acusada de mero manierismo formal, vacío de contenidos. Inteligentemente, el cineasta abandona la «gran historia de la humanidad» para dirigir su mirada a las «pequeñas historias de los humanos». Este cambio se acentuará con su obra posterior y anuncia una nueva etapa creativa mucho más rica y prometedora. Como

[23] «Existe la versión homérica en la que Ulises se queda en Itaca, pero también existe la versión de Dante, en la que Ulises regresa al mar, porque en Itaca no encuentra nada. Itaca es la meta del viaje, pero el viaje continúa» (entrevista recogida en *Contracampo,* 40-41 [1986] 84).

dice Γ. Τζιώτζιος, va «de la amarga nostalgia de las ideologías a la poesía de la melancolía».

La acción se sitúa en una villa desconocida al Norte de Grecia, llamada «la sala de espera», porque en ella esperan su visado –o la repatriación– refugiados de diferentes nacionalidades. Muy cerca, está la frontera con un país que no se especifica. Un joven reportero cree reconocer entre los refugiados a un político griego hace tiempo desaparecido. Hace venir a su ex-mujer, pero ella no es capaz de identificarlo con seguridad: duda, como nosotros. El desconocido acaba por desaparecer.

La escasez de diálogos, los personajes, la atmósfera, la situación, determinadas imágenes, además de las obsesiones recurrentes del autor, recuerdan inevitablemente a Antonioni, cuya deuda, reconocida por el propio Anguelópulos, salda con sutileza al reunir 30 años después a la pareja protagonista de *La notte:* Marcello Mastroianni y Jeanne Moreau. Incluso la desaparición del desconocido recuerda a la de Anna en *La aventura.*

Anguelópulos raramente ha ido más lejos que en esta película en la relación de su concepción del tiempo y el espacio con la situación histórico-política de su país. El protagonista (una vez más, *alter ego* del autor) es un político decepcionado que ha renunciado a sus ideales sociales de cambio y sólo busca recuperar su individualidad en el anonimato de la masa. A pesar del giro emprendido con esta obra, su autor no renuncia a la ambigüedad y a la configuración de un universo poético alegórico. El título del libro que escribe el político en la ficción, *Melancolía de fin de siglo,* trasluce claramente el sentimiento de Anguelópulos: las esperanzas de un comienzo de siglo que se creía el umbral de una nueva era han cedido su lugar a la melancolía. Pero el alma humana sigue preguntándose si debe dar un paso adelante. Un hombre se aproxima a la frontera, sobre un puente, simbolizada por tres bandas pintadas en el suelo: azul = Grecia, blanca = *no man's land,* y azul = el extranjero. Levanta el pie para franquear ese límite, pero queda suspendido unos instantes – es el paso suspendido de la cigüeña – antes de apoyarlo de nuevo dentro de la frontera «si pongo el pie más allá de esta línea, la traspaso o muero», como confirma la actitud de los soldados de enfrente. Esta escena es sumamente significativa, porque todo el cine de Anguelópulos tiende, en efecto, a la suspensión, del tiempo, del gesto, al borde siempre del espacio prohibido. Una vez más, no ofrece soluciones, sólo transmite esa sensación de extravío, de pérdida de la identidad, de incertidumbre, en unos personajes desarraigados (exiliados, refugiados, emigrantes, fugitivos...) que sólo pueden permanecer deambulando en el límite de esa tierra de nadie.

Desde mediados de los 80, la utopía anguelopuliana ha sido paulatinamente desplazada por la amargura de comprobar que los viejos ideales de

la izquierda no se han cumplido, y la tan manida «muerte de las ideologías» se traduce en su obra en frustración y en una interiorización que, paradójicamente, no es ajena a las tendencias finiseculares. Su paso de lo colectivo a lo individual no deja de significar cierta renuncia a su tradicional lucha histórica.

Como dijo Γιώργος Τζιώτζιος «después de esta película *[El paso suspendido...]* Anguelópulos, si siente la responsabilidad de un verdadero creador, está obligado a cambiar de raíz o a callar para siempre. Ojalá encuentre la fuerza para comenzar de nuevo porque, nos guste o no, no tenemos muchos cineastas como él». Por fortuna, parece haber encontrado esa fuerza y en la siguiente obra sí se atreve a ofrecer soluciones.

11. Con *La mirada de Ulises* (*Το βλέμμα του Οδυσσέα*, 1995) Anguelópulos parece superar el desánimo y encuentra nuevos horizontes para su utopía histórico-cinematográfica. Esta complejísima película, que constituye una verdadera compilación y replanteamiento de toda su obra anterior, se sitúa ahora en la realidad más inmediata: la guerra que en ese momento se estaba desarrollando en los Balcanes. Su intención es mostrar la situación de los Balcanes y el horror de una guerra civil. Como el protagonista, llamado simplemente «A», (sospechosamente la inicial de su propio apellido), Anguelópulos es un cineasta inmerso en la confusión de quien ha llegado a un punto muerto en su evolución creativa y busca un punto de inflexión. Decepcionado por los acontecimientos históricos, se refugia en su arte, el cine, y dirige su mirada hacia sus orígenes, ahora que cumple su primer centenario[24], y significativamente, a pesar de sus influencias, al principio de *su* cine: el cine *griego*, que es también el origen del cine Balcánico, en una época, el cambio de siglo, en que las fronteras políticas no coincidían con las actuales, y en la que los pueblos vivían entremezclados y en relativa armonía. Y ese mundo que reflejaron los hermanos Manakis es el que busca Anguelópulos: el de unos Balcanes donde la convivencia interracial pueda ser pacífica.

11.1. Los hermanos Miltos y Yannakis Manakis, de origen griego y asentados en las laderas del Pindo, se establecieron en 1905 en Monastir (actual Rumania), donde instalaron su estudio fotográfico, posteriormente transformado en cinematográfico y sala de proyección. Con sus filmaciones recorrieron toda la zona de los Balcanes, reflejando los principales aconteci-

[24] E.d. un siglo, periodo de tiempo cerrado, cíclico. Resaltemos una vez más que Anguelópulos repasa la historia de su país a lo largo de este siglo, lo que la sitúa en paralelo a la historia del cine.

mientos históricos de la época, (como la visita del sultán Mohamed V Rechad, o la insurrección de Macedonia) y la vida cotidiana de sus habitantes. Verdadero documento histórico, ese mundo mixto, cargado de futuro, es el que Anguelópulos pretende recuperar.

11.2. *La mirada de Ulises* (*Το βλέμμα του Οδυσσέα*, 1995).

Su, hasta ahora, última realización es no sólo una de sus mejores películas, sino también una de las aportaciones más importantes a la cinematografía de esta década y una de esas obras fascinantes llamadas a perdurar. El propio Tonino Guerra la considera «una de las películas más grandes que se ha rodado jamás».

El nombre de Odiseo evoca automáticamente al héroe homérico, aunque el título se debe a una idea del escultor Giacomo Manzu: en ella –en la mirada de Ulises– debía de concentrarse «toda la aventura humana». Al final de la película, el propio protagonista, en referencia clara al poema épico, da la clave del título: «Cuando regrese lo haré con las ropas de otra persona, con otro nombre, no habrá nadie que me esté esperando; si acaso no me reconocieras, te daría muestras para que me reconocieras (...) te contaré mi viaje entre abrazos, te susurraré al oído toda la aventura humana, la historia que no tiene fin» (2:44). La alusión a las pruebas de reconocimiento de Penélope a su esposo transformado por el paso del tiempo y por las múltiples peripecias del camino, no deja lugar a dudas. Así, pues, esta obra, siendo una película básica y profundamente balcánica, pretende condensar toda la aventura humana, analizarla en su momento actual para comprender la realidad. Es significativo el *lema* del comienzo: la cita del *Alcibíades* platónico: «un alma, para conocerse a sí misma, debe mirarse en otra alma»[25] (lema que, por otra parte, inspira a Seferis su *Argonautas*[26]). Para conocernos, pues, a nosotros mismos debemos mirarnos en otros, para conocernos como pueblo –griego– debemos mirar lo que está sucediendo a nuestro alrededor. «Grecia se muere (...) hemos cumplido nuestro ciclo histórico. 3000 años entre ruinas y ahora agonizamos. Si Grecia quiere morir, que sea rápido. La agonía es muy larga y duele demasiado» dirá el taxista en tierras albanesas. Ante un mundo agotado, sumido una vez más en la guerra, ese análisis sólo puede hacerse recurriendo a una búsqueda de los orígenes, realizando así una simbiosis del presente + el pasado, de la realidad y la ficción, de la vida y el cine. Como afirma el autor, «había emprendido el rodaje con unas ideas prederminadas, pero, a medida que avanzaba e iba conociendo gente, iba comprendiendo por qué la historia

[25] *Alc.* 133 b.
[26] *Ποιήματα*, trad.esp. p. 65

de los Balcanes es una historia profunda. Para abordarla tienes que caminarla, que solucionarla, que comprenderla»[27].

El protagonista, *alter ego* del autor, es un moderno Odiseo, –como en el fondo todo griego-, que emprende un viaje hacia atrás, hacia su pasado, hacia los orígenes, un viaje de retorno. «Lo primero que creó Dios fueron los viajes. Luego las dudas y la nostalgia» (1:25). *La mirada* sería, pues, un νόστος, en la más pura tradición épica del ciclo troyano, que cantaba el regreso de los héroes. Pero Odiseo no encuentra el camino de vuelta, y sufre mil peripecias que lo apartan de él, mientras su esposa lo espera pacientemente tejiendo un inacabable tapiz. El viaje odiseico resultará, como todos los viajes, iniciático, transformador. «A», al igual que Odiseo, tendrá que descender a los infiernos (recordemos la barca alegórica en la que cruza el río fronterizo hacia Bosnia) y retornar al mundo de los vivos. Ambos se ven retenidos entre unos brazos de mujer. Ambos se encontrarán al final del trayecto con un anciano que les facilita la consecución de su objetivo. La diferencia es que el viaje de «A» se realiza a través del único paisaje transitable para un cineasta: el fílmico. El refugio ante el mundo exterior puede estar en la oscuridad protectora de una sala de cine, donde asistimos al rito del nacimiento de la luz: se nos invita a penetrar en un fotograma (imagen, como hemos visto, recurrente), paisaje en el que se disipan, como en la niebla, todos nuestros temores y encontramos, aunque sea fugazmente, el final del trayecto. «No tengas miedo, te contaré el cuento –le dice el pequeño Alejandro a su hermana Vula al final de *Paisaje en la niebla*:– al principio, era el caos, y después se hizo la luz (στην αρχή ήτανε το χάος, κι έπειτα έγινε φώς)». Un cuento que se cuentan los hermanos –al principio de la película ella a él, al final él a ella– para ahuyentar sus temores, a manera de conjuro apotropaico, y que funciona como final cíclico de la historia, terminando como empezó. La luz, pues, disipa los miedos, infunde confianza y seguridad. Los niños acaban de atravesar la frontera, real y mítica, que separa su mundo real del mundo de sus deseos. *Alejandro Magno* empieza también como un cuento: «Erase una vez...» (μια φορά και εναν καιρό...). El protagonista parte también a la búsqueda del principio: «έφυγε μόνος του να βρεί την άκρη του κόσμου» («partió solo a la búsqueda de los confines del mundo»).

Esa búsqueda de las fuentes en *La mirada* se plantea, pues, como una búsqueda de los orígenes del cine: unos rollos perdidos de los pioneros del cine balcánico. «Los Manakis estaban intentando reflejar una nueva

[27] Entrevista en *Εξώστης* 287, 1995,1.

era, un nuevo siglo. (...) Todas las ambigüedades, los contrastes, los conflictos y desórdenes de esta zona del mundo están reflejados en su trabajo» (0:35). Para Anguelópulos recuperar esos rollos deviene en símbolo de la recuperación de una época y un contexto histórico y político desaparecidos, el de unos Balcanes multiétnicos, incompatibles, en palabras del propio Anguelópulos «con la propaganda ideológica desarrollada en el interior de las fronteras de cada uno de los estados». La recuperación, pues, de la convivencia pacífica, de la humanidad, de las relaciones interpersonales por encima de los conflictos nacionales, de la armonía y, si aún es posible, de la inocencia perdida: «la primera película, la primera mirada, una mirada perdida, una inocencia perdida» (0:42). En unos Balcanes inmersos por enésima vez en una cruenta guerra civil, Anguelópulos busca una respuesta esperanzadora a la violencia constante que ha sacudido esta región del mundo en los últimos siglos (desde la ocupación otomana, guerras turco-venecianas, la I Guerra Mundial, las Guerras Balcánicas, catástrofe de 1922, la II Mundial, ocupación nazi, partisanos de Tito). La crisis personal del cineasta «A» («mi primera mirada, perdida hace tiempo» (0:42) se identifica con la crisis de identidad colectiva del pueblo griego como pueblo balcánico, y la guerra en la cercana Sarajevo representa un revulsivo para ambos. La contienda no logra detener su obsesión por recuperar los rollos perdidos. El contacto con el horror desencadenará en él una reacción catártica de la que saldrá profundamente transformado.

La respuesta, pues, a ambas crisis, individual y colectiva, es idéntica: un retorno a los orígenes, a los orígenes del cine griego y a los orígenes de unos Balcanes plurales e interraciales, donde las fronteras no impedían la convivencia.

Este pretexto está tomado de un viaje real del propio Anguelópulos en 1990. El protagonista, llamado simplemente «A», (Harvey Keitel), es claramente, un *alter ego* del autor. Representa un director de cine griego que, tras un autoexilio en los EE.UU., regresa a su país y emprende la búsqueda de los rollos perdidos de los hermanos Manakis, a la vez que intenta recuperar su identidad como creador. Esta investigación se traduce en un nuevo viaje –«Soñaba con llegar al final de mi viaje al llegar aquí (...) pero el final es el principio» (0:12)– a través del Norte de Grecia, Albania, Rumania y Serbia, hasta llegar a la martirizada Sarajevo. Allí, en su filmoteca, encontrará finalmente los rollos, aún sin revelar debido a que se desconoce el procedimiento químico correcto para rescatar las imágenes de su letargo centenario.

A partir de aquí se separa de la realidad y arranca la historia ficticia, aunque aquélla sigue presente en las interpolaciones de *Las hilanderas*

(1905)[28] de los Manakis, La narración no es totalmente lineal, pues en la historia del viaje del protagonista se intercalan, además de dichos préstamos, algunos recuerdos infantiles de uno de los Manakis, con quien se identifica el protagonista (identificación del cineasta actual real, Anguelópulos con el ficticio = «A», Keitel, y con el cineasta primitivo, Miltos Manakis), quien intenta recuperar su memoria personal, el contexto familiar, sus raíces biográficas, históricas y culturales, es decir, los fundamentos de su mirada. En la fiesta de fin de año el héroe «se adentra» en el pasado, en el mundo de su obra cinematográfica y contempla los cambios políticos desde 1945 a 1950 en una escena magistral rodada en un solo plano (0:55-1:25).

Esos tres rollos sin revelar se convierten en símbolo de lo desconocido, del principio, los orígenes, lo no descubierto y por descubrir, son la primera mirada, la mirada apresada, cautiva, que sólo se liberará mediante el revelado, el nacimiento de la luz. «Es una mirada que lucha por salir de la oscuridad como un nacimiento» (2:08).

Desde el punto de vista cinematográfico esta película representa una apuesta por la vuelta a los principios del cine. El modelo actual está, en opinión de Anguelópulos, agotado y es incapaz de reflejar, expresar y, lo que es más importante, *explicar* el presente, porque ha perdido el punto de unión entre ficción y realidad y no sabe conjugar la historia con el mito[29]. Necesita volver sus ojos a los comienzos, cuando todo estaba por descubrir y la mirada era aún inocente. Otra de sus posibles lecturas, es, pues, un debate sobre la relación del cine con la realidad, y se convierte así en un depurado ejercicio de metalingüística, de cine dentro del cine, y en un autoexamen de conciencia sobre la ceguera del cine contemporáneo, tal vez demasiado obsesionado por la evasión, por el espectáculo por sí, frente a una realidad histórica tan viva y desgraciadamente doliente como la que atraviesa el protagonista, en una ciudad fantasmagórica, destruida, sacudida por las bombas y los disparos de los francotiradores, pero donde la vida sigue discurriendo a pesar de todo, gracias a la niebla ocultadora.

En la línea de transformación emprendida con su obra anterior, *El paso suspendido de la cigüeña*, Anguelópulos se aleja definitiva y felizmente del manierismo formal para aproximarse a historias más personales, más individuales, consiguiendo una obra cargada de maestría y, lo que es más im-

[28] El paralelismo con la fiel Penélope, que aguarda a Odiseo tejiendo y destejiendo su telar, no es casual.

[29] A la manera, una vez más seferiana. La presencia del mito en Anguelópulos merecería un estudio más exhaustivo.

portante, rebosante de humanidad. Los personajes, las personas «de carne y hueso» han sustituido (ya desde el *Viaje a Citera*) a los símbolos portadores de ideas, la cámara recorta las distancias y se acerca a ellos, se abandona la estética por sí para adentrarse en el realismo, aunque eso sí, aún teñido de poesía.

Y, a la vez, esta película es un compendio, una recapitulación estética y temática de los principios artísticos e ideológicos, una síntesis de toda la trayectoria cinematográfica de Anguelópulos, además de un lúcido análisis dialéctico interno de un cine que ha encallado desde el punto de vista expresivo, y de un mundo en plena desintegración. Es, probablemente, la reflexión intelectual más emotiva sobre la memoria y el presente del cine y de la historia, y abre nuevos caminos en la filmografía personal del autor que auguran –esperamos– una fructífera y prometedora progresión en esta línea.

El viaje a través de los Balcanes es, sin duda, una auténtica odisea, llena de peripecias, pero de final incierto, en busca del punto de partida, del origen, Itaca, Citera, de cerrar el círculo y completar el ciclo. El bellísimo final (2:44) con el revelado de los tres rollos[30], un proceso químico que se convierte casi en algo mágico: las imágenes dormidas despiertan al cabo de los años «*una mirada aprisionada de principios de siglo, liberada por fin a finales de siglo*» (2:25) (por cierto, a pesar de nuestra curiosidad insaciables por *ver* las películas reveladas, éstas no se mostrarán en la pantalla) representa la recuperación de la mirada, el renacimiento de la luz y de la vida. Pero esa mirada ya no puede ser inocente: el viaje nunca nos deja indemnes, sino que nos transforma, haciéndonos más viejos, más sabios, más curtidos. Llegamos a la meta, al final = al punto de partida, pero ahora somos nosotros los que hemos cambiado, «A», Ulises, los niños de *Paisaje*, perdiendo la inocencia, dejando tantas cosas y tantos seres queridos por el camino.

Pero, a pesar de todo, parece querer decirnos Anguelópulos, merece la pena. Toda odisea merece la pena. Porque lo importante, como supo reflejar el alejandrino, no es la llegada, sino el viaje en sí: «νάναι μακρύς ο δρόμος | γεμάτος περιπέτειες, γεμάτος γνώσεις», «que sea largo el camino | lleno de aventuras, lleno de conocimientos»[31].

[30] *Cfr.* el plano de Keitel mirando el fotograma = niño de *Paisaje en la niebla* (0:45-46' y 1:05 respectivamente)

[31] KAVAFIS, «Itaca», v. 2-3, en *Obra poética completa*, ed. bilingüe A. SILVÁN, Madrid, ed. La Palma, 1991, 22-25.

Por otra parte, la recuperación de esos rollos cierra un ciclo, no sólo en la trama de la película, sino también en la filmografía personal de Anguelópulos, que ha intentado con toda su obra compendiar y explicar parte de la historia de su país y muchos de los conflictos que regularmente sacuden nuestro mundo. Recorre con ella todo el siglo XX, un período cerrado y lleno de connotaciones simbólicas, que tan queridas le son al cineasta: «*una mirada aprisionada a principios de siglo, liberada por fin a finales de siglo*» (2:24). De alguna manera esta grandiosa película, que representa un giro feliz en la evolución de su autor y augura una nueva y prometedora etapa en su creación, parece haber supuesto para él una liberación. Al igual que su protagonista, «A», Anguelópulos parece haber soltado algunos de los lastres que atenazaban su obra anterior (planos-secuencia excesivamente largos, manierismo formal, maniqueísmo ideológico) para resaltar lo *esencial* de las historias y los personajes. Sin renunciar a sus principios ideológicos y estéticos que hacen de él un cineasta único, parece haber descubierto la esencia del verdadero cine: imágenes, símbolos, poesía y mito aunados con la realidad. La esencia de nuestros sueños, como la materia del halcón maltés.

BIOFILMOGRAFÍA DE T. ANGUELÓPULOS

Nace en Atenas en 1936, donde estudia Derecho. Se traslada después (1970) a París, estudiando en la Sorbona y en el Instituto Superior de Artes Cinematográficas. En 1964 regresa a Grecia y empieza a escribir ensayos, relatos, críticas cinematográficas en el diario izquierdista *Δημοκρατική Αλλαγή*, suprimido tras el Golpe de los Coroneles (1967). Entre 1966 y 1968 trabaja como actor y director de producción con Πανδέλης Βούλγαρης y Δημοσθένης Θεός. En 1970, con su Αναπαράσταση, comienza su fructífera e ininterrumpida colaboración con el director de fotografía Γιώργος Αρβανίτης.

Cortometraje:

La emisión	(Η εκπομπή), 1968

Largometrajes:

Reconstrucción	(Αναπαράσταση), 1970
Días del 36	(Μέρες του 36), 1972
El viaje de los comediantes	(Ο Θίασος), 1974
Los cazadores	(Οι κυνηγοί), 1977
Alejandro Magno	(Ο Μεγαλέξανδρος), 1980

Viaje a Citera	(Ταξίδι στα Κύθηρα), 1983-4
El apicultor	(Ο Μελισσοκόμος), 1986
Paisaje en la niebla	(Τοπίο στην ομίχλη), 1988
El paso suspendido de la cigüeña	(Το μετέωρο βήμα του πελαργού), 1993
La mirada de Ulises	(Το βλέμμα του Οδυσσέα), 1995

Producciones para la televisión

Atenas, retorno a la Acrópolis 1983

PREMIOS Y PARTICIPACIÓN EN FESTIVALES INTERNACIONALES

— *Reconstrucción* (Αναπαράσταση), 1970. Gran Premio a la Mejor Dirección en el Festival de Tesalónica 1970; Premio de la FIPRESCI en el Forum de Berlín 1971.

— *Días del 36* (Μέρες του 36), 1972, Gran Premio a la Mejor Dirección y Premio a la Mejor Fotografía en el Festival de Tesalónica 1972; Premio de la FIPRESCI en Berlín 1972; Cannes, «Quincena de los cineastas».

— *El viaje de los comediantes* (Ο Θίασος), 1974. Premio Especial del jurado, Festival de Taormina, 1975; Gran Premio en el Festival de Tesalónica 1975; Premio de la FIPRESCI en Cannes 1975. Gran Premio en el Festival de Londres 1976; El British Film Institute la considera «la mejor película del año» y «la cuarta mejor» de la historia del cine.

— *Los cazadores* (Οι κυνηγοί), 1977. Sección oficial de Cannes.

— *Alejandro Magno* (Ο Μεγαλέξανδρος), 1980. León de Oro en Venecia, Premio de la FIPRESCI y Premio Cinema Nuovo en Venecia 1980.

— *Viaje a Citera* (Ταξίδι στα Κύθηρα), 1983-4. Premio del Jurado al mejor guión y Premio de la FIPRESCI en Cannes 1984.

— *El apicultor* (Ο Μελισσοκόμος), 1986. Sección oficial en Venecia.

— *Paisaje en la niebla* (Τοπίο στην ομίχλη), 1988. León de Plata en Venecia 1988. Premio a la Mejor Película Europea 1989.

— *El paso suspendido de la cigüeña* (Το μετέωρο βήμα του πελαργού), 1993. Sección oficial de Cannes.

— *La mirada de Ulises* (Το βλέμμα του Οδυσσέα), 1995. Premio especial del Jurado en Cannes 1995.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

ALONSO GARCÍA L., «Así en el cine como en el mundo», *Banda aparte* 7 (mayo 1997) 10-15.

ALBERÓ P., «Caminos desde el exilio. El espíritu de la tragedia en Theo Anguelopoulos», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 18-25.

AMENGUAL B., «Une esthetique téâtrale de la realité», *Positif* 288 (febrero 1985).

ANGULO J., «Atenas, retorno a la Acrópolis», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 74-75.

ANGULO J., «*Topio stin omichli*. Paisaje en la niebla», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 86-90.

ARECCO S., *Theo Anguelopoulos*, La Nuova Italia, col. Il castoro Cinema, Florencia, 1978.

CASETTI F., «Le sequienzi paradosiali in Anguelopoulos», *Bianco e nero, XXXIX 5/6* (sept-dic. 1978).

CHRISTODOULOU CHRISTOS K., *The Manakis brothers. The Greek Pioneers of the Balcanic Cinema*. Thesaloniki, 1997.

CLIMENT M. - Tierchant H., *Theo Anguelopoulos*, Paris, Edilig, 1989.

COMPANY J. M., «La evidente necesidad de la memoria», *Contracampo* 40/41 (otoño - invierno 1985) 64.

COMPANY RAMÓN J.M., «*I Kynighi*. Los cazadores», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 67-69.

DEMOPOULOS M., *Le cinema grec*, Paris, Centre G.Pompidou, 1995.

ELENA A., «*O Melissokomos*. El apicultor», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 82-85.

GENERELO J., «Angelopoulos: el viaje del comediante», *Banda aparte* 7 (mayo 1997) 16-22.

HEREDERO C.F., «*To Vlemma tou Odyssea*. La mirada de Ulises», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 97-111.

HEREDERO C.F., «La mirada de Ulises: una reflexión sobre el cine y la historia», *Dirigido* 246 (1996).

HERPÉ N., «Le regard d'Ulysse: l'exil et le royaume», *Positif* 415 (1996).

HORTON A., *The films of Theo Anguelopoulos. A Cinema of Contemplation*, Princenton University Press, 1997.

HORTON A., «Theo Anguelopoulos and the New Greek Cinema», *Film Criticism* (otoño 1981).

LÓPEZ JIMENO A., «Un análisis dialéctico-poético de la historia de Grecia: la filmografía de Anguelópulos», *Cuadernos cinematográficos* (1999) [en prensa].

LOSILLA C., «*Taxidi sta Kythira*. Viaje a Citera», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 76-81.

LLINÁS F., «*Anaparastasi*. La reconstrucción», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 56-57.

MOLINA FOIX V., *T. Anguelopoulos, Paisaje en la niebla* en *El cine estilográfico*, Barcelona, Anagrama, 1995.

MONTERDE J.E., «*O Thiassos*. El viaje de los comediantes», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 61-66.

PALEOLOGU, Vula = Βούλα Παλαιολόγου, en *Εξώστης* 287 (1995) 1.

OSTRIA V., «Les voyageurs sans bagages», *Cahiers du cinema* 494.

QUINTANA A., «La imagen-símbolo: la poética del cine de Anguelopoulos», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 4-11.

QUINTANA A., «*To meteoro vima tou pelargou*. El paso suspendido de la cigüeña», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 91-96.

RIAMBAU E., «Pasado y presente en los filmes de Anguelopoulos. Viajes a través de la historia», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 12-17.

ROLLET S., «Le regard d'Ulysse: un plaidoyer pour l'humanité du cinema», *Positif* 415 (1996).

ROLLET S., *Theo Anguelopoulos. La tragédie grecque*, publicaciones del Festival Théâtres au Cinema, Bobigny, 1995.

SAPANAKI M., Ελληνικός Κινηματογράφος και ανανέωση του κανόνα των νεοηλληνικών Σπουδών εκτός Ελλάδας, en *Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica*, (M. MORFAKIDIS - I.GARCÍA GÁLVEZ, eds.) vol I, Granada, 1997, 161-167.

STASINÓPULOS = M. Στασινόπουλου, Τί γυρεύει η ιστορία στον Κινηματογράφο. *Τα ιστορικά* 12,23 (1995) 421-436.

SOLDATOS = Γ. Σολδάτος, *Ιστορία του Ελληνικού Κινηματογράφου*, Αθήνα, 1988-1992 (6 vols.).

STATHI I., «Concepción pictórica en Anguelopoulos», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 29-35.

TORREIRO C., «O Megalexandros. Alejandro el Grande», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 70-73.

UBEDA-PORTUGUÉS A., «El paisaje en llamas de Theo Anguelopoulos (y Tonino Guerra)», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 26-28.

VALUCOS = Στ. Βαλούκος, *Φιλμογραφία του Ελληνικού Κινηματογράφου 1914-1984*, Αθήνα, 1984.

WILMINGTON M., «Anguelopoulos: The Power and the Glory», *Film Comment* XXVI/6 (nov-dic. 1990).

ZÁRATE A., «Theo Anguelópulos. Náufrago en un paisaje de alegorías», *Solaris* 1 (1990) 11-15.

ZEMELÍ = Κ.Α.Θεμελή, "Ένας δημιουργός δεν έχει βιογραφία. Βιογραφία είναι το έργο του· Θόδωρος Αγγελόπουλος", *Περιοδικό* 39 (1989) 37-47.

ZUMALDE I., «Restaurar la mirada. Realismo dialéctico y planificación en *La mirada de Ulises*», *Banda aparte* 7 (mayo 1997) 3-9.
ZUNZUNEGUI S., «*Imeres tou 36*. Días del 36», *Nosferatu* 24 (mayo 1997) 58-60.
VV.AA. *Theo Anguelopoulos*, París, Lettres modernes Minard (col. Études cinematographiques) 142-145 (1985).

Cahiers du cinema 442,16; 443,6; 445,42; 450,63-65; 488,17; 193,38; 194,52-53.
Études cinematographiques 142-154 (1991).
Revue belge du cinema 11 (primavera 1985) [monográfico].
Filmcritica 455-56.
Cinema Nuovo (enero-abril 1996).
Dirigido 116,49; 120,11; 162,66; 175,75; 192,72; 246.
Ελευθεροτυπία (27/05 y 29/05/1995) 35-38; (01/10/1995) 36-37.
Σινεμά 20 (1991) 34 y 45-46; 62 (1995).

Amor LÓPEZ JIMENO

Departamento de Filología Griega
Universidad de Valladolid

RESEÑAS

Francesco FILELFO, *De psychagogia* (Περὶ ψυχαγωγίας). *Editio princeps dal Laurenziano 58, 15, a cura di* Guido CORTASSA *ed* Enrico MALTESE, Alessandria, Edizioni dell' Orso, 1997, 150 págs.

Inicia con buen pie el profesor de filología bizantina de la Universidad de Turín la colección "*Hellenica*. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica" ofreciendo a los bizantinistas y a los estudiosos del humanismo la edición crítica de la *Psychagogia* del Filelfo, sólo conservada íntegra en el ms. Laurentianus 58, 15. Se trata de una colección de poesías en griego 'antiguo' de varia temática (encomios y oprobios, lamentaciones y consolaciones, incitaciones a la virtud, epístolas), cuya finalidad, tal como su propio nombre indica, es la de «sedurre l' animo del lettore». El contenido se reparte en tres libros: el primero comprende 16 composiciones, el segundo 14, y otras tantas el tercero. La edición y las introducciones parciales de I 1 a II 6 ha corrido a cargo de Enrico V. Maltese y las de II 7 a III 14 al de Guido Cortassa, 'ricercatore' y enseñante de paleografía griega en la Universidad turinesa. Precede al texto una introducción general, realizada también al alimón por los editores: los apartados 1-3 son de Maltese y los 4-5 de Cortassa. El primero se encarga, por decirlo así, de la *mise en scène* del trabajo en una jugosa *Premessa* y el segundo de coronarlo con un utilísimo índice onomástico.

El primer apartado del estudio preliminar se dedica a encuadrar cronológicamente el comienzo y el final del largo proceso de gestación de la *Psychagogia*. Valiéndose fundamentalmente del epistolario de Filelfo publicado por Legrand (1892), Enrico V. Maltese data su comienzo en 1457 y su final en torno al 1465. Discute en el segundo apartado el valor testimonial de los diferentes códices que han transmitido en su totalidad o en parte el

corpus poético de Filelfo: el Laurentianus 58, 15 (=L), el Barberinianus Graecus 178 (=B), el Vaticanus Latinus 1790 (=Va) y el Vallicellianus 218 (=Vb). De ellos descarta Maltese a Vb, demostrando por primera vez que es un apógrafo de B. Autógrafos son B y Va. Este último trasmite tan sólo la composición III 3, en una redacción que sin duda es anterior a la de L. Más compleja es la relación entre L y B, ambos autógrafos, sin que en ellos puedan apreciarse, salvo irrelevantes discrepancias en la puntuación y ortografía, diferencias significativas que permitan reconocer una evolución cronológica en la escritura del humanista. Uno y otro códice parecen contemporáneos y dan la impresión de haberse corregido simultáneamente. Tan sólo en I 1, 2 discrepan : B ofrece la variante ὦ frente εἶ de L. Para la constitución del texto el valor de B es nulo, salvo en I 7, 12, donde permite restituir una omisión de L por salto de ojo. De ahí que con plausible criterio, según se especifica bien en el apartado 3, los autores hayan optado en la edición por «privilegiare la massima coerenza rispetto al testimone sui cui si fonda l'edizione», respetando su naturaleza autógrafa, incluso en los frecuentes lapsus ortográficos y los errores debidos a negligencia del autor. Éstos se corrigen en el aparato (cf. II 14, 63), nunca en el texto. Cuando estas deficiencias han sido subsanadas por el propio autor en B (incluso en Va), se indica en el aparato dónde figura la corrección. Sólo la puntuación se modifica en lo imprescindible para acomodarla a las pautas modernas de lectura.

El profesor Cortese analiza la lengua de los poemas en las diferentes subdivisiones del apartado 4 (4.1 Fonética, 4.2 Morfología, 4.3 Sintaxis, 4.4 Léxico y 4.5 Algunos estilemas característicos). A su juicio, como reflejo de la curiosidad intelectual de Filelfo, su griego es «un poco eccentrico e assai composito». Sobre una sólida base ática se combinan términos y formas de cronología muy diversa, tomados del epos, de la prosa jónica y del drama ático, de la poesía helenística y la medieval. En cuanto al estilo, el *ordo verborum* se resiente de las exigencias métricas y del uso de la *traiectio* característica de la poesía latina, p. e : χαίρει δῖος Ἔρως φλογερὸν κατὰ στήθεα βάλλειν δεινὰ βέλος (III, 13, 31-32). Filelfo recurre a las fórmulas épicas: ἤματα πάντα (III 2, 24), a la anáfora: πάντα καλῶς πέπραχεν, πάντ' ἀγαθῶς τέλεσεν (I 1, 8) y a figuras retóricas de diferente naturaleza. Pese a todo, el lector no puede substraerse a la impresión de artificiosidad y poca soltura en el manejo del griego que le produce el 'estro' poético del autor. Que el propio humanista distaba de haber quedado satisfecho del resultado de sus esfuerzos, lo proclama la *subscriptio* autógrafa de L: *hi tres libri neque aediti sunt a me Francisco Philelfo nec emendati. qua/ re cum multa mutanda sient, ne quis ex hisce quicquam exscribat rogo* (f. 80r); una verdadera palinodia de su optimismo inicial cuando empezó a tantear sus

dotes poéticas en griego. *Latini vero* –escribía el 7-IV-1458– *non modo nulli sunt hac tempestate qui graecos versus scribant, sed ne ullos quidem de priscis accipimus ex his qui adhuc apud nos extant* [...] *Ego autem cum alia pleraque scripserim graece soluta oratione volui etiam temptare hoc tempore siquid possem in huiusmodi numeroso et arctiore dictionis genere, quo caeteri vel meo invitati exemplo suis se monimentis posteritatis immortalitati commendent.*

El apartado 6 se dedica a la prosodia y a la métrica de las composiciones de la *Psychagogia*. De ellas 22 están en dísticos elegíacos y otras tantas en estrofas sáficas, sobre un total de 2388 versos. Dado el estado de transmisión textual de la época y el escaso desarrollo de los estudios métricos, se impone reconocer que Filelfo «ha condotto in realtà un tentativo assai ambizioso». Ello no significa que no cometa errores de bulto. En la prosodia «il trattamento di iato, elisione, sinalefe, sinizesi lascia a dir poco perplessi»: iatos consecutivos: καὶ οἱ ἄλλοι ὄντες (I 14, 15), elisiones en cadena τοιῦτ' ἔστ' ἀρετή (I 5,8) etc. Aunque para el dístico elegíaco el humanista contaba con modelos latinos y griegos, incurre en el defecto bizantino de la diéresis medial en el hexámetro, quebranta también con frecuencia los zeugmas de Hermann y Naecke y tiende a generalizar fenómenos que sólo aparecen esporádicamente. Así, p. e., si en Homero sólo hay seis στίχοι acéfalos que comienzan por ἐπεί, Filelfo inicia con esta forma un pentámetro en III 3, 12. Para la estrofa sáfica, en cambio, el humanista no podía contar a la sazón con otros modelos que los latinos y de hecho en sus endecasílabos sáficos aparecen inequívocos indicios de «canonizzazione dell' esempio oraziano» (cuarta sílaba siempre larga y gran predominio de la cesura masculina sobre las otras).

Los personajes a quienes Filelfo dedica sus composiciones y los que en ellas aparecen *nominatim* o aludidos son las figuras más representativas del 'Quattrocento' italiano: papas (Nicolás V, Calisto III Borgia, Pío II, Paulo II), reyes (Alfonso y Fernando de Aragón), próceres (Borso, Leonello y Niccolò d'Este, Cosme de Medici el Viejo, Ludovico Gonzaga, Tomás Paleólogo, Próspero Colonna, Francesco Sforza), algunos de ellos de origen hispánico (Íñigo Dávalos), altos dignatarios de la Iglesia (Besarión, Isidoro de Kiev, Lázaro Scarampi, Francisco Gonzaga), humanistas (Antonio Beccadelli, Teodoro de Gaza, Juan Argirópulo, Pier Cándido Decembrio), 'condottieri' (Iacopo Antonio Marcello) etc. Los profesores turineses se abstienen de pronunciarse sobre el valor histórico de esta colección o el estético de sus composiciones, limitándose a cumplir meticulosamente la tarea que se han propuesto de ofrecer al lector un texto a la altura de los tiempos. A no dudarlo, esta *Psychagogia* sentará un modelo de técnica ecdótica para textos autógrafos (y no autógrafos) de los humanistas, que tantos quebraderos

de cabeza dan a sus editores. Realza la acribía filológica la pulcritud tipográfica y la belleza de presentación. Tan sólo echamos de menos un par de láminas que nos hubieran dado a conocer la caligrafía griega del Filelfo.

Luis GIL

Edgar HÖSCH und Karl NEHRING (eds.), *Austro-Turcica 1541-1552. Diplomatische Akten des habsburgischen Gesandtschaftsverkehrs mit der Hohen Pforte im Zeitalter Süleymans des Prächtigen. Bearbeitet von* Srećko M. DŽAJA *unter Mitarbeit von* Günter WEIß. *In Verbindung mit* Mathias BERNATH *herausgegeben von* K. N. *Für das Südost-Institut herausgegeben von* E.H und K.N. München, R. Oldenbourg Verlag, 1995 (SOA 95).

Continuando las publicaciones de los fondos del "Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien" llevadas a cabo por Anton Schaedlinger, Claudia Römer y Ernst Dieter Petrisch, los editores reunen en esta colección 244 documentos de la sección de los "Turcica" y "Hungarica" de dicho archivo, pertenecientes a la correspondencia de la casa de Habsburgo con sus representantes en la Sublime Puerta y a otros intercambios epistolares entre Constantinopla y Viena. Algunos materiales que faltan en el archivo vienés se han podido recuperar gracias a las copias que de ellos realizó Kálmán Benda que se conservan en Budapest. Cronológicamente se extienden del 29 de agosto de 1541 al 13 de noviembre de 1552 y representan un importante complemento de los tres volúmenes de los *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Verhältnisse zwischen Österreich, Ungarn und der Pforte im XVI. und XVIII. Jahrhunderte* que publicó en Viena entre 1840 y 1842 Antal Gévay. Del desciframiento paleográfico de los documentos y computerización de la totalidad del texto se ha encargado Srećko M. Džajas, asesorado en esta última tarea por Leopold Ausburger. Günter Weiß ha compuesto la mayor parte del Indice y reunido una excelente bibliografía y Ana Schop-Soler ha revisado los documentos en español. Los editores se han atenido a las recomendaciones para la edición de textos de comienzos de la época moderna ("Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte") dadas en el *Jahrbuch der historischen Forschung in der bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart 1981, pp. 85-96. De acuerdo con ellas, se disponen los textos como sigue. En el centro de página se coloca la numeración en romanos correlativa de cada documento. Debajo, en el margen derecho, el lugar y la fecha de emisión. En sucesivos renglones, debidamente distanciados, la fuente con su signatura, un resumen del

contenido en cursiva y tipos menores, y por último la transcripción del documento. Los editores introducen, sin embargo, una interesante novedad: en el índice recogen, con la indicación de la página donde aparecen, todas las variantes de un mismo nombre, remitiendo a la palabra clave en que se reagrupan entre paréntesis todas ellas. Se identifica o se explica dicha palabra, ofreciéndose en su caso referencias bibliográficas. Por ejemplo: "*spachy*; 113>sipahi" Y en la correspondiente entrada: "sipahi (*spachi, spachy, spahi, spahia, spahii, spahini, spai, spaini, spay*). Mit einer Pfründe (Timar) belehnter schwerer Reiter im osm. Provialzialaufgebot. Auch Angehöriger der besoldeten Hofreiterei".

La importancia de la documentación allegada no necesita encarecerse. Los emisarios del rey Fernando no se limitan a informar sobre la misión que se les ha encomendado, sino que dan noticias importantes sobre las campañas de Solimán el Magnífico contra los persas, sobre su expansión en el Mediterráneo y las acciones navales de Carlos V, sobre la política interior y el comercio de la Sublime Puerta. Describen sus rivalidades con los emisarios franceses y el carácter de los funcionarios con los que tratan, etc. Datos todos ellos de innegable valor para la historia de la Europa central y oriental. También, como es lógico, para la de España, incluso la literaria. Hace años mi hermano Juan y yo hacíamos notar que el protomédico de la corte turca, el hebreo Amón Ugli, tantas veces mencionado en el *Viaje de Turquía*, era un personaje histórico[1] y citábamos para demostrarlo el testimonio de Nicolai[2]. Pues bien, el mentado personaje aparece en los *Austro-Turcica* dos veces, en el doc. nº 51 (4-VIII-1547), p. 170: «Et un *Amon hebreo* et un *arabo* medici stanno questi giorni cum So^b^ Altezza»; y en el nº. 201 (17- XII-1550), p. 532: «*Amone*, protomedico de sua Alteza». Y los ejemplos como éste podrían multiplicarse.

Una vez sentado esto, se impone lamentar el poco cuidado que se ha puesto en la edición y el comentario de todo lo tocante a la historia española, de cierta importancia para la de Austria y Hungría en un período como el considerado, en que el rey de España era emperador de Alemania y por añadidura hermano del rey Fernando. Así, por ejemplo, en la correspondiente *vox* del *Index* (p. 727) sólo puede leerse: «Spanien/Spanier (*Hispanie, Hispanos, Ispaniae, Ispanie, Spagna, spagniola, spagnoli, spagnolo, Spaña*). Die Wirtschaftskraft des spanischen Imperiums ist die wichtigste Grundlage der Politik Karls V. Spanier dominieren in der Verwaltung

[1] «Ficción y realidad en el "Viaje de Turquía" (Glosas y comentarios al recorrido por Grecia)», *Revista de Filología Española* 45 (1962) 89-160, en p. 98.

[2] Nicolo da Nicolai, *Le Navigationi et Viaggi Fatti nella Turchia*, Venecia, 1580, p. 99.

und im Hofstaat des Kaisers (>Herrera; >Mendoza; Don Pedro Alvarez de Toledo >Vargas). Einige Bedienstete Malvezzis sind Spanier». Podían muy bien haberse incluido en esta entrada algunos nombres más de personas y lugares relacionados con la historia de España que figuran en los documentos de la colección. Por ejemplo, Alfonso Dávalos, marqués del Vasto, Andrea Doria, Antoine Perrenot Granvelle, Domingo de Gaztelu, Martín y Pedro de Guzmán, Montesa, secretario de Pedro Hurtado de Mendoza, Juan de Vega y Acuña, virrey de Sicilia y, ¡cómo no!, el propio "Karl V". Entre los nombres de lugar que se echan en falta están, por ejemplo, Castelnovo, Corón, Katalonia, Morón, La Goletta y Tunis.

A propósito de Castelnovo, plaza fuerte situada en la boca del Golfo de Cattaro (Gotor), no hubiera estado de más dar una pequeña noticia sobre la tenaz resistencia que opusieron al turco, abandonados a su suerte frente a un enemigo muy superior en número, los tres mil españoles que al mando de Francisco Sarmiento la defendían, aunque sólo fuera porque los cautivos rescatados por Malvezzi para que le sirvieran de criados procedían de los supervivientes de la guarnición. Y también hubiera sido deseable un mayor rigor en la transcripción al español de los nombres de dichos cautivos, que lógicamente Juan María Malvezzi escribía tal como le sonaban a la italiana y que a la italiana también se recogen en las palabras clave. He aquí la muestra.

En el doc. nº 118 (19-I-1549), p. 341 Juan María Malvezzi escribe al rey Fernando: «Sir, per elimosina et per necesità de servitù per il viaggio io ho rischatato sei *spagnoli* de quelli de *Castel Nuovo* a cinquanta ducati l' uno: el nome loro si è Paulo de *Pignaluer*, Pedro *Dovard*, Jovan de *Villanova*, Dionisio de *Zerón*, Francescho de *Toledo* et Jovan de *Caravaca*». De esta enumeración se concluye que los cautivos se apellidan por sus lugares de procedencia: Peñalver, en la actual provincia de Guadalajara, Villanova, tal vez en la de Huesca (si es que no debe leerse Vilanova, lo que nos remitiría a Galicia), Toledo y Caravaca en Murcia. Ese defectuoso Dovard, probablemente deba leerse "do Val", nombre de muchas localidades gallegas. En cambio, Zerón (Cerón) no es un topónimo, sino un apellido. Los nombres, lógicamente, debieran figurar en el índice como Pablo, Juan y Francisco.

En el doc. nº 159 (13-IV-1550), p.425, Malvezzi dice: «io ho rischatato alcuni soldati: 4 *spagnoli*, un *italiano* et un *fiamingo* de *Anversa*. Li spagnoli uno si è un Michele *Sarmiento*, qual fu preso in *Bosia*, un *Villafrancha*, un Damiano de *Ochagna* et un vigliatoro de *Avila*, li quali furno presi in *Castel Novo*». Aquí, salvo Miguel Sarmiento, cautivo en Bugía, que lleva el mismo apellido que el defensor de Castelnovo, todos los demás se apellidan también por sus lugares de procedencia. Villafranca, es una localidad navarra a 50 kms. de Pamplona y 28 de Tudela, y efectivamente de 'spag-

nolo navarro' califica Malvezzi a Pedro de Vilafranca (nº 208, p. 553) Por ello resulta un tanto extraño leer en el resumen del doc. nº 208 (9-II-1551): «Empfehlung für den Spanier Piedro de Villafrancha, den treuen Diener und Boten Malvezzis». Ocaña, en la actual provincia de Toledo, es la patria chica de Damián y como tal debía figurar en el índice. Queda, con todo, un problema que los editores no han sabido resolver: el 'vigliotoro de *Ávila*'. Ante la imposibilidad de encontrar en los diccionarios italianos un vocablo 'vigliotoro', los editores optan prudentemente por no comentarlo. Si lo hubieran transcrito a la española, se hubieran encontrado con un Villatoro de Ávila, que efectivamente sigue siendo en la actualidad un municipio de esta provincia.

Con todo, más grave nos parece que los editores corten por lo sano en el caso del doc. nº 22 (7-V-1551), p. 583. Malvezzi informa desde Constantinopla que se están armando 120 galeras y 7 galeotas que se encuentran ya en el puerto de dicha ciudad, y comenta: «Sonno varii rumori dove andarà questa armata. Alcuni dicono in *Affrica*, alcuni a La *Goletta*; altri dicono a *Tripoli* de *Barbaria*, o *Saragoza* o *Messina*; altri dicono in *Puglia*, et che invernarà a Tolon: altri diccono che va sopra *Corfu*». Se trata de la armada de Sinán Pachá y Turgut que tomó Trípoli el 16 de Agosto de dicho año. Las conjeturas que se hacían eran lógicas. Pero lo que menos se hubiera podido esperar el almirante turco era que alguien pudiera imaginar que se dirigía con sus barcos a "Zaragoza (*Saragoza*). Spanische Hafenstadt". Los editores ignoran que los españoles solían llamar Zaragoza a Siracusa. Pero al mejor escribano se le escapa un borrón. Las críticas antedichas no menoscaban el mérito grande de estos *Austro-Turcica* como colección de fuentes.

Luis Gil

Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard. Troisième édition entièrement refondue par Jean-Marie Olivier. Brepols-Turnhout, 1995. XVI+952 págs. *(Corpus Christianorum)*.

La tercera edición del célebre "Richard" pasa revista a las publicaciones de los últimos treinta años sobre las colecciones de manuscritos griegos de todo el mundo; abarca el período transcurrido desde la edición del *Supplément I* (1963), que siguió a la segunda edición del repertorio de Marcel Richard (1958), hasta la actualidad.

J.-M. Olivier ha seguido, como advierte en el prólogo (pp. I-VIII), un criterio eminentemente práctico: proporcionar al usuario el máximo de información sobre los manuscritos griegos, ahorrándole al mismo tiempo peregrinaciones innecesarias por las bibliotecas en busca de publicaciones superfluas. Según esto, "cuanto menos conocidos son los manuscritos de una colección, tanto más amplia es la noticia que se les consagra en este volumen" (p. III).

El libro consta de las siguientes partes: I.- *Bibliografía* (1-5); II.- *Compilaciones de trabajos* (pp. 7-8); III.- *Catálogos especializados* (pp. 9-28). Aquí se distinguen catálogos de manuscritos: a) de alquimia; b) astrológicos; c) bíblicos; d) fechados; e) hagiográficos; f) ilustrados: g) jurídicos; h) litúrgicos; i) de medicina; j) musicales. Siguen los catálogos por autores (selección) y los catálogos de copistas, de facsímiles y de palimpsestos; IV.- *Catálogos regionales y repartición por países de las ciudades y otros lugares citados en el capítulo V* (pp. 29-70); V.- *Ciudades y otros lugares* (pp. 71-857); *Apéndice I : Concordancia de las cotas bibliográficas de la segunda edición (y su* Suplemento) *y de la tercera edición* (pp. 859-875); *Apéndice II: Revistas y actos académicos citados* (879-897); *Indice* (de los nombres de las bibliotecas, de los fondos de manuscritos, de los propietarios y de los manuscritos mencionados fuera del epígrafe correspondiente a la biblioteca que los alberga), pp. 899-952.

Aparte del índice final hay otro utilísimo al comienzo del libro (pp. IX-XVI) que reúne más de 650 nombres de ciudades y lugares diversos donde se conservan (o se conservaban) manuscritos griegos. El lector podrá informarse rápidamente, viendo las páginas correspondientes, sobre los fondos de la Toledo española o la Toledo norteamericana de Ohio, por poner un ejemplo curioso.

El conocedor del "Richard" observará en seguida otras novedades en la edición de J.-M. Olivier, como la clasificación alfabética (y no por orden de importancia) de las bibliotecas y de los fondos de manuscritos griegos y el abandono de la transliteración de las palabras eslavas. En otras cosas el autor sigue a su predecesor: así, al dar una enumeración distinta a las unidades bibliográficas de la nueva edición (más de 1500, frente al millar escaso de la segunda edición y del *Supplément I*) y al incluir una concordancia que facilita la consulta de los artículos o libros citados en la edición anterior (*Appendice* I).

Los cambios que han vivido las antiguas repúblicas de la URSS en los últimos años han alterado también el mundo de las bibliotecas, empezando por su nombre. Cuando no ha sido posible averiguar con exactitud la denominación actual de algunas de Armenia, Georgia, Ucrania...., se ha optado por conservar el nombre ruso antiguo. Otras inexactitudes afectan a

las bibliotecas griegas, donde las denominaciones arcaizantes coexisten con otras más propias de la lengua griega moderna.

La actualización del repertorio de Marcel Richard se ha hecho esperar treinta años pero ha merecido la pena: el resultado de los esfuerzos de J.-M. Olivier es un trabajo monumental y absolutamente imprescindible para los helenistas y bizantinistas que trabajan con manuscritos griegos. Sin duda a partir de ahora será llamado indistintamente "el Richard" o "el Olivier".

José Simón Palmer

La religión en el mundo griego: de la antigüedad a la Grecia moderna. Eds. Minerva Alganza y Moschos Morfakidis. Madrid, Athos-Pérgamos, 1997. 490 págs.

Este libro reúne las contribuciones de los historiadores, filólogos y arqueólogos participantes en el congreso internacional *La religión en el mundo griego,* que se celebró en noviembre de 1992 en Granada, organizado por la Universidad de esta ciudad y el Comité Español de Estudios Bizantinos con la colaboración de los Ministerios de Cultura de Grecia y de Educación de España.

Consta de cuatro partes: *La antigua Grecia* (pp. 11-126), *Del paganismo al cristianismo* (pp. 127-273), *El mundo bizantino* (pp. 275-436) y *Grecia después de Bizancio* (pp. 437-488). Los artículos correspondientes a las tres últimas partes son los siguientes (respetamos la transcripción de los nombres propios griegos de los editores):

I/ Del paganismo al cristianismo: Renovatio. *Cristianismo y renovación del mundo clásico* (J.M. Candau); *Corrientes cristianas aportadas al mundo griego por la aristocracia occidental de Teodosio el Grande* (L.A. García Moreno); *Conflictos religiosos en la Provincia Bizantina Hispana* (F. Salvador Ventura); *Religión y filosofía en el* Teofrasto *de Eneas de Gaza* (F. Piñero Torres); *Sueño y ensueño en la literatura ascético-mística de siglo IV: Evagrio Póntico* (A. Bravo García); *Consideraciones literarias sobre* Christus patiens (A. Melero); *Los apologetas griegos de época antonina y la cultura helenística* (C. González Román); *The Theater-Stadium of Thessaloniki* (G. Velenis y P. Adam-Velenis); *An Early Christian House at Philippi* (G. Gounaris y G. Velenis).

II/ El mundo bizantino: *Notas acerca de la metodología del estudio de la teología bizantina* (A. P. Kazhdan); *Juan Mosco y la defensa del Dogma de Calcedón* (por quien escribe estas líneas, que, corrijo, no es profesor de la

Universidad de Barcelona); *Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half Century or Two Looks Back and One Look Forward* (I. Ševčenko); *Manuel Moscópulo y la polémica religiosa de su tiempo* (G. Morocho Gayo); *Apuntes sobre la historia del texto bizantino del* Barlaam y Josafat (I. Pérez Martín); *Análisis literario del* Akázistos Hymnos (P. Stavrianopulu); *Aspectos religiosos de los ducados de Atenas y Neopatria bajo las coronas de Sicilia y Aragón* (M. Morfakidis); *Los iconos de las Iglesias orientales, lugar de la presencia de Dios y expresión plástica del Dogma* (F.J. Martínez Medina); *Constantinople and Cordoba: Cultural Exchanges and Cultural Difference in the Ninth and Tenth Centuries* (A. Cutler).

III/Grecia después de Bizancio: *Constantino Sofía,* intérprete *mesiánico* (L. Gil); *La Iglesia Ortodoxa y la formación del nacionalismo neogriego* (I. K. Hassiotis); *Iglesia y religión en la prosa temprana neogriega* (V. Hatsigueorguíu); *Las divinidades de ultratumba en la poesía popular neogriega* (G. Núñez); *Intervención en la mesa redonda* Puntos de convergencia entre la Iglesia Romana y la Iglesia Griega (M. Sotomayor).

De todas estas contribuciones creo que hay que destacar, por su carácter programático en el campo de la teología y de la hagiografía bizantina, las de A. Kazhdan (†) e I. Ševčenko, dos de los bizantinistas más destacados de esta mitad de siglo. Soy testigo, además, de que el profesor A. Kazhdan (a quien tanto debe esta revista) tenía un interés especial en ver publicado su artículo.

El retraso con que han visto la luz estas actas no impide reconocer el gran esfuerzo de sus editores, que han tenido que hacer frente a numerosas dificultades para publicarlas. Además, el profesor M. Morfakidis puede estar satisfecho por partida doble, como coeditor –con I. García Gálvez– de otras actas recién publicadas en Granada, esta vez con toda puntualidad: las del I Congreso de Neohelenistas de Iberoamérica (29 de febrero - 3 de marzo de 1996 [cf. *Erytheia* 17, 1996, págs. 359-361]), con el título de *Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica* (2 vols.), editorial Athos-Pérgamo.

J. S. P.

Antonio BRAVO, *Bizancio. Perfiles de un Imperio.* Madrid, Akal, 1997.142 págs.

El presente libro no es una historia más de Bizancio (el autor consigue resumirla admirablemente en tan sólo 18 págs. [cap. II]), sino que, como indica el título, aborda aspectos variados de la civilización bizantina: entre

otros, la sociedad y la economía (cap. I); el desarrollo de Constantinopla como capital del Imperio (III); la cultura oral y escrita (IV); la concepción del poder político (V); el héroe bizantino (en la novela, la épica popular y sobre todo en la hagiografía: el santo; cf. cap. VI); la teología y la espiritualidad ortodoxa (VII) y las relaciones con Occidente (cf. cap. I, pp. 10-15), especialmente en lo que se refiere a la debatida cuestión de la participación real de Bizancio en el Renacimiento italiano y de la existencia o no de un renacimiento en Bizancio (VIII).

A. Bravo traza un panorama riguroso, claro y muy ameno sobre todas estas facetas de la civilización bizantina sirviéndose en cada caso de la mejor bibliografía existente, que complementa con los resultados de sus propias investigaciones. No es sólo el historiador o el filólogo el que se sentirá atraído por la información exhaustiva que proporciona el autor: hasta el lector más indiferente se sentirá cautivado por la variedad y originalidad de los temas tratados: los supuestos poderes milagrosos de las estatuas paganas de Constantinopla (pp. 48 ss.), el paralelismo entre el yoga hindú, el *dhkir* musulmán y los métodos de la "oración de Jesús" (p. 115), la alfabetización de la población (p. 61 ss.), las categorías mentales de la hagiografía bizantina desde el punto de vista antropológico (pp. 92-3), etc... El autor hace gala de su sentido del humor incluso en un tema tan poco propicio como el de la presión fiscal del estado, al comparar el uso de la palabra στίχος para designar al contribuyente bizantino (στίχοι son las "líneas" de un catastro, sobre las que se escribían los nombres de los contribuyentes al fisco) con el uso del NIF para designar al contribuyente español (p. 68).

A. Bravo conoce perfectamente las aportaciones de la Bizantinística de finales de este siglo y critica los tópicos al uso: el monolitismo y la decadencia de Bizancio (¡una decadencia de mil años!) (cf. *passim* en el libro), la supuesta interrupción del desarrollo monetario y económico como consecuencia de la cuarta cruzada (cf. p. 18), el cesaropapismo bizantino (cf. p. 77), la falta de ciencia en Bizancio (cf. p. 126), etc.

Hay, además, aspectos de gran interés para el lector español: la Constantinopla que vieron Benjamín de Tudela, González de Clavijo y Pero Tafur (cf. cap. III); la suerte del *Espejo de príncipes* de Agapeto Diácono (s. VI) en España (p. 70); las versiones o adaptaciones medievales españolas de las novelas bizantinas de la época de los Paleólogos (p. 85), la importancia del III concilio de Toledo (589) en la polémica del *Filioque* (p. 103)...

En resumidas cuentas, estamos ante una obra utilísima: el público más interesado encontrará en ella una puesta al día amena y rigurosa de las aportaciones de la Bizantinística más reciente en multitud de campos (complétese la ya abundante información bibliográfica del autor con: A. Bravo - J. Signes - E. Rubio, *El Imperio bizantino. Historia y Civilización. Coorde-*

nadas bibliográficas, Madrid 1997) y los lectores desprevenidos se sorprenderán de descubrir hasta qué punto pueden resultar apasionantes las "cuestiones bizantinas".

J. S. P.

Digenis Akritas. Ed. bilingüe (griego-italiano) de Paolo ODORICO. Prólogo de Enrico V. MALTESE. Florencia, Giunti, 1995. LVI +235 págs.

Paolo Odorico nos ofrece aquí una edición bilingüe de *Diyenís Acritas,* con el texto griego del manuscrito de Grottaferrata (en general, se sigue la edición de E. Trapp) y la traducción italiana. La edición (pp.1-220), provista de numerosas notas referentes sobre todo a problemas de naturaleza histórica, costumbres de los bizantinos y relaciones del texto con la restante producción griega medieval, va precedida de un prefacio de Enrico V. Maltese (*Un eroe di frontiera,* IX-XVII), una introducción del propio P. Odorico (*Il "Digenis" tra epopea e storia,* XIX-LIII) y una relación de las abreviaciones bibliográficas y las siglas utilizadas (LV-LVI); la edición está seguida de una *Nota al testo e alla traduzione* (223-226), la bibliografía (227-235) y un sumario.

El prefacio de E. V. Maltese trata de la fisionomía literaria de Diyenís, en el que se superponen el héroe arcaico de frontera y el héroe cristiano más reciente, y de sus aventuras amorosas, cuya estructura narrativa corresponde a "un modelo folclórico particularmente tenaz" (XVII).

La introducción de P. Odorico consta de las siguientes partes: 1º. *La materia del poema:* un breve resumen de los ocho cantos; 2º. *La storia del "Digenis": dalla riscoperta a oggi:* historia del poema desde su redescubrimiento (en el siglo XIX, con el nacimiento de la ideología nacional griega) hasta nuestros días; no faltan aquí las críticas del autor a N. G. Politis, que definió esta obra como el poema nacional de los griegos modernos, ni a H. Grégoire, "corifeo" de la crítica historicista; 3º. *Dalla piú antica redazione scritta alle prime scoperte:* historia de la tradición del poema, teniendo en cuenta siempre el ambiente cultural y social de las épocas en que surgieron las distintas redacciones; P. Odorico se suma a la tesis de Stilianós Alexíu, para quien la redacción transmitida por el manuscrito de El Escorial (escrito en el siglo XV) es la más antigua, remontando probablemente a mediados del siglo XII; 4º. *Il poema antico e il suo nucleo originario* y 5º. *L'ambiente e lo sfondo storico:* génesis del núcleo originario del poema, cuya redacción más antigua no debía de ser muy diferente de la recensión de El Escorial. El cuadro histórico general del *Diyenís* parece remontar al siglo X, pero sin prue-

bas definitivas, mientras que diversas referencias de la primera parte del poema (*Canto del emir*) remiten a mediados del siglo IX. Paolo Odorico traza un cuadro de conjunto de los datos histórico-épicos (por ejemplo: la genealogía del emir, de la madre de Diyenís y de los Ducas; la conversión del emir Musur y de su familia; aspectos de la toponimia y la antroponimia, etc.) y advierte que, aunque los estudiosos se han esforzado a fondo para encontrar las fuentes y los modelos de todo acontecimiento o personaje citado en el poema, nuestro conocimiento del período y del área geográfica en que nació el poema es extremadamente limitado; por tanto, toda identificación tiene un valor muy provisional y relativo; 6º.*L'eroe akrita:* evolución del personaje de Diyenís; aunque se trata de un campeón de los *acritas,* de los soldados-propietarios que viven a lo largo de las fronteras defendiendo sus propiedades y su patria, es de destacar que en el poema no se ve conflicto alguno entre él y la clase de los grandes propietarios latifundistas (cuyos representantes suben al poder con la llegada de la dinastía comnena en el año 1081); la única excepción sería, quizás, su enfrentamiento con la familia de los Dukas, cuando rapta a la muchacha y humilla a los hermanos. Todas las recensiones, especialmente las más recientes y por supuesto la de Grottaferrata, equiparan a menudo a Diyenís con los poderosos señores de las regiones orientales. Y es que en el siglo XII la figura histórica del *acrita* ya está en declive o ha desaparecido sin más, mientras que su figura literaria ha evolucionado hasta convertirse en la de un noble de la periferia del imperio, heroico y apasionado. Sobrevive, sin embargo, "el anárquico individualismo de Diyenís, su repugnancia a los cargos públicos, su rechazo fundamental de la sociedad y de sus poderes" (LIII).

En resumen, el lector del *Digenis Akritas* de P. Odorico no sólo disfrutará de una traducción modélica que cumple plenamente su objetivo de ayudar a comprender el texto griego, sino que además, gracias a la introducción y a las abundantes notas, obtendrá una visión rigurosa, amena y actualizada de una de las obras de la literatura bizantina que ha generado más bibliografía en los últimos cien años.

J. S. P.

Anna MUTHESIUS, *Byzantine Silk Weaving. A.D. 400 to A.D. 1200.* Viena, Verlag Fassbaender, 1997. XXVIII + 260 págs.+ 255 láms.

El presente libro estudia los tejidos de seda bizantinos y en general la manufactura de seda en Bizancio desde una perspectiva multidisciplinar:

técnica, artística, histórica, arqueológica, económica... El período abarcado se extiende del año 400 al 1200 y si no va más allá no es, naturalmente, porque se dejara de fabricar seda en Bizancio a partir de esta última fecha, sino porque los testimonios arqueológicos y documentales son insuficientes para establecer un *corpus*.

Aparte del prólogo, el prefacio, los agradecimientos, la bibliografía (con varios cientos de títulos, cf. XIII-XXVIII) y una breve introducción general (pp. 1-3), consta de dieciséis capítulos: los tres primeros tratan sobre los procesos principales de la producción del hilo de seda y sobre los diferentes tipos de telares y de tintes; los nueve siguientes (4-12) analizan el material conservado, incluyendo tejidos de seda procedentes de Asia Central, cuyos motivos sufrieron una transformación radical bajo la influencia de la importación de seda bizantina; la producción de seda en el sur de Italia y en Sicilia constituye el tema del capítulo 13, mientras que la importancia de la seda bizantina en Occidente (en las reliquias, la indumentaria, la encuadernación de manuscritos, etc.) y las donaciones de seda por las autoridades imperiales, eclesiásticas y civiles occidentales son estudiados en los capítulos 14 y 15. A las conclusiones (cap. 16) siguen cuatro Apéndices, que contienen la siguiente información: I/Clasificación de las piezas de seda según la técnica empleada en su elaboración; II/Lista de las iglesias, museos e instituciones de todo el mundo que conservan seda bizantina (pero también "islámica" y "latina"); se especifica de qué piezas se trata (de España se citan las siguientes ciudades: Barcelona, Burgo de Osma, Burgos, León, Madrid, Salamanca, Sigüenza y Tarrasa); III/Catálogo de 120 piezas de seda que son estudiadas en detalle en el texto (M[uthesius] 1-120); de cada una de ellas hay una extensa ficha con la procedencia, descripción, análisis técnico, bibliografía, etc.; IV/ Lista de piezas de seda que guardan alguna relación con las del apéndice anterior (M 121-1391). Al final del libro se incluyen 143 fotos en color y 112 en blanco y negro que, juntamente con los numerosos dibujos y gráficos repartidos a lo largo del texto, facilitan la comprensión de la obra.

La clasificación de los tejidos de seda (cf. apéndices I y IV) se hace de la única manera posible: según la técnica empleada para tejerlos; la autora destaca cinco diferentes, a las que asigna una cronología basada en datos histórico-artísticos y de otra índole (cf. fig. 15, p. 147) pero teniendo siempre en cuenta el testimonio proporcionado por el análisis técnico de las piezas, cuyos adornos y motivos dependían en gran manera de la forma en que eran tejidas.

Estamos ante el trabajo más completo que existe sobre la seda bizantina: un verdadero *magnum opus* –como lo califica en el prólogo Herbert

Hunger– que está llamado a convertirse en el libro de referencia obligado sobre este tema.

J. S. P.

Ernest MARCOS HIERRO, *Die byzantinisch-katalanischen Beziehungen im 12. und 13. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Chronik Jakobs I. von Katalonien-Aragon.* Munich 1996. 517 pp. + 3 tablas gen. (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 37).

El punto de partida de este libro son dos noticias del *Llibre dels Fets* de Jaime I sobre el intercambio de embajadas entre el emperador Manuel I Comneno y Alfonso I de Cataluña (y II de Aragón) por una parte y entre Miguel VIII Paleólogo y el propio Jaime I por otra. Los resultados de estas negociaciones –los esponsales de una princesa bizantina con un infante catalán (1178) y la participación de un rey catalán en una cruzada a Tierra Santa como aliado de un emperador bizantino (1269), respectivamente– constituyen el doble comienzo de las relaciones diplomáticas bizantino-catalanas.

El libro, que incluye al final un amplio resumen (pp. 445-465), un índice onomástico y toponímico (pp. 467-517) y tres cuadros genealógicos (la familia del rey Jaime I; los descendientes del rey Alfonso VIII de Castilla; los Staufer y la casa imperial de Bizancio-Nicea), está dividido en dos grandes partes, correspondientes a cada uno de los dos hechos históricos analizados.

La primera parte lleva por título *Los esponsales frustrados de Eudocia Comnena con el conde de Provenza (1178)* (pp. 1-180) y analiza el establecimiento de relaciones diplomáticas entre Manuel I Comneno (1143-1180) y Alfonso I (II) de Cataluña-Aragón (1162-96). Dichas relaciones fueron resultado de una situación internacional sumamente compleja (internacionalización del conflicto de las Casas Condales de Barcelona y Toulouse por la posesión de la Provenza), en la que desempeñó un papel fundamental la rivalidad entre los emperadores Manuel I Comneno y Federico I Barbarroja (1152-1190). Manuel I y Alfonso I (II) tenían como enemigo común al Staufer y eso, fundamentalmente, fue lo que les unió. El monarca catalano-aragonés se sentía amenazado ante la reivindicación de la Provenza por Federico I y el emperador bizantino necesitaba aliados en Occidente tras el tratado de Venecia de 1177 (reconciliación del papa, de la república de San Marcos, de la Liga Lombarda y de Guillermo II de Sici-

lia con el Staufer). Las negociaciones entre ambos monarcas se celebraron probablemente poco antes o inmediatamente después de este tratado y en ellas la república de Pisa desempeñó un papel decisivo como intermediaria. En la primavera de 1178 llegaba a Provenza una legación bizantina con un doble objetivo: el primero, casar a Eudocia Comnena, *sobrina* del emperador bizantino, con el conde Ramón Berenguer IV de Provenza, hermano de Alfonso I (II); el segundo, negociar en la corte de Luis VII el matrimonio entre Alejo II Comneno, hijo de Manuel I, y la princesa Inés de Francia. Pero por entonces el desarrollo de los acontecimientos en el sur de Francia estaba tomando un mal cariz para los intereses de la Corona catalano-aragonesa. Poco después de llegar la embajada bizantina a la Provenza, Federico I Barbarroja se hacía coronar en Arles rey del Arelato. Alfonso I (II) y Ramón Berenguer IV, temerosos de una reacción hostil del Staufer, anularon la anunciada alianza matrimonial y optaron por casar a Eudocia Comnena con Guillermo VIII de Montpellier, fiel aliado de la Casa Condal de Barcelona y de la república de Pisa. De este matrimonio nacería María, la futura mujer de Pedro I (II) de Cataluña-Aragón.

Jaime I, hijo de este monarca, estaba emparentado, por tanto, con la dinastía de los Comneno, aunque hay que rechazar dos afirmaciones del *Llibre dels fets* relacionadas con la abuela materna del rey cronista, Eudocia (a la que éste no cita por su nombre): ni ésta era hija de Manuel I, sino *sobrina* (como desmostró hace treinta años W. Hecht a partir de la versión italiana de los *Annales Pisani,* de Bernardo Maragone), ni tampoco estuvo prometida a Alfonso I (II) antes de casarse con Guillermo VIII de Montpellier, sino –como hemos visto– al *hermano* del rey de Cataluña-Aragón. E. Marcos explica el origen de estas noticias falsas, muy difundidas desde el siglo anterior por los trovadores, y afirma que Jaime I se propuso sacar un beneficio político de las mismas: al proclamarse descendiente directo de un monarca tan prestigioso como Manuel I Comneno, el rey cronista ponía a la Casa Real Cataluña-Aragón a la misma altura que la de Castilla (cuyo rey, Alfonso X, estaba emparentado con los emperadores bizantino y latino de Constantinopla). "Era más que una cuestión de imagen entre dos estados vecinos. En relación con su candidatura al imperio germánico, Alfonso X había reivindicado en la tradición castellana el título de emperador español. Jaime I se opuso a él no sólo [...] por la vía diplomática, mediante negociaciones con los enemigos de Alfonso en toda Europa, sino también ideológicamente, al dar cabida en su crónica a la versión de la historia de Eudocia que incluía el parentesco padre-hija [entre Manuel I Comneno y Eudocia Comneno]" (p. 52).

La Cruzada de Jaime I de Cataluña-Aragón (1269) (pp. 181-443) es estudiada en el contexto de la situación política internacional, como los es-

ponsales de Eudocia Comneno en la primera parte. Miguel VIII Paleólogo (1259-82) tuvo que afrontar problemas de política exterior muy parecidos a los de Manuel I Comneno después de la fecha histórica de 1261, aunque la situación del imperio era esta vez mucho más peligrosa. Siguiendo los pasos de aquel, intentó ganarse la protección del papa contra Carlos de Anjou jugando la baza de la unión de las Iglesias y buscó aliados entre los enemigos de sus enemigos para conjurar el peligro que corría Constantinopla. Los reyes de Sicilia, Manfredo de Hohenstaufen primero (1258-66) y Carlos de Anjou después (1266-82), desempeñaron un papel semejante al que tuvieron en su momento Roger II de Sicilia y Federico I Barbarroja.

Aunque también ahora había un enemigo común para la Corona de Aragón-Cataluña y el Imperio bizantino, Carlos de Anjou, los contactos diplomáticos de ambos estados no se dirigieron contra él, sino contra el sultanato mameluco de Egipto. Más concretamente, las negociaciones tuvieron como finalidad la participación de Jaime I en una cruzada a Tierra Santa promovida por el Il-Khan de Persia Abaqa y sus aliados: el rey Hethum I de la Pequeña Armenia, el conde Bohemundo VI de Antioquía y el propio emperador bizantino.

Los poderosos mongoles de Persia tendían a favorecer la causa cristiana; eran enemigos naturales de los turcos selyúcidas, a cuyos sultanes hacían y deshacían a su antojo, y de los mamelucos de Egipto. Pero los mamelucos tenían relaciones amistosas con los mongoles o tártaros de la Horda de Oro del sur de Rusia, que eran musulmanes como ellos y además estaban enfrentados a los mongoles de Persia por la posesión del Cáucaso. Esta situación era peligrosa para Bizancio, ya que los mongoles de la Horda de Oro estaban más cerca de Constantinopla y además tendían a alinearse políticamente con Bulgaria.

Miguel VIII Paleólogo, cogido entre dos fuegos, buscó por una parte una doble alianza con la Horda de Oro y los mamelucos, y por otra participó en las negociaciones de su yerno Abaqa con las potencias occidentales para organizar una cruzada a Tierra Santa contra los propios mamelucos. La perspectiva de una cruzada como ésta podía favorecer las relaciones del emperador bizantino con la Santa Sede en un momento en que pasaban por una etapa difícil (tratado de Viterbo de 1267) y Carlos de Anjou veía más cerca que nunca la reconquista latina de Constantinopla.

Entre tanto, en 1267 Jaime I recibía en Perpignan una primera embajada mongol y dos años después una segunda embajada bizantino-mongol, esta vez en Valencia. Poco depués rompió definitivamente sus relaciones diplomáticas con el sultán mameluco Baibars.

Los motivos del monarca catalán para participar en la cruzada a Tierra Santa promovida por Abaqa eran de índole comercial (apertura de nuevos

mercados en Palestina, Siria, Asia Menor y Bizancio), religiosa (recuperación de los Santos Lugares), política (hacer valer su condición de cruzado en la escena internacional tras sus éxitos en Mallorca, Valencia y Murcia), social (presión popular) y personal (como, por ejemplo, ganarse al papa para anular su matrimonio con Teresa Gil de Vidaure). En el momento decisivo Jaime I mostró más interés que Miguel VIII Paleólogo en esta cruzada, ya que la muerte del papa Clemente IV (1268) y el posterior *interregnum* papal desanimaron al emperador bizantino, más interesado ahora en buscar la protección del rey de Francia contra Carlos de Anjou. Miguel VIII, no obstante, cumplió escrupulosamente sus obligaciones de aliado con Jaime I, como muy bien demuestra E. Marcos (cf. pp. 369-70 [*contra* R. Röhrig, F. Dölger y P. Wirth] y 414-15).

La flota catalano-aragonesa zarpó de Barcelona un 4 de setiembre de 1269 con destino a Acre, pero el rey Jaime I tuvo que abandonar al poco tiempo la expedición a consecuencia de una fuerte tormenta que duró varios días. Sólo una parte de la flota (21 barcos, según los cálculos de E. Marcos, p. 412, *contra* F. de Carreras), en la que iban dos hijos naturales del rey, pudo llegar a Acre a finales de octubre del mismo año. Pero la expedición no obtuvo ningún éxito militar contra los mamelucos y abandonó el agonizante reino de Jerusalén con más pena que gloria (batalla de Acre del 18 de diciembre de 1269). La corona de Cataluña-Aragón tenía que afrontar ahora las consecuencias inmediatas de la cruzada: el pago de cuantiosas cantidades de dinero a los supervivientes.

El libro de E. Marcos resuelve convincentemente tanto problemas historiográficos seculares (la identidad de la abuela materna de Jaime I) como otros que hasta ahora no habían merecido la debida atención por parte de los historiadores (de la cruzada de Jaime I de 1269 sólo existían las monografías de R. Röhricht y F. de Carreras). Pero en mi opinión el mayor mérito que tiene esta obra es el de abordar las relaciones diplomáticas entre la Corona de Aragón-Cataluña y Bizancio en el marco de las relaciones internacionales y de los juegos de poder de las principales potencias de las épocas estudiadas. El análisis que hace el autor es tan riguroso que al final nada parece más natural que la presencia de un embajador mongol en Perpignan un buen día de febrero de 1267 con la misión de invitar a Jaime I a participar en una cruzada a Tierra Santa (aunque lo cierto es que la presencia de embajadores mongoles debía de sorprender hasta en la propia curia romana, donde no había quien entendiera sus cartas cuando no estaban escritas en latín, cf. p. 343).

E. Marcos es especialmente hábil y riguroso en el manejo de las fuentes –orientales y occidentales (cf. pp. XV-XXVII)–, de las que se sirve constantemente para contrastar los datos del *Llibre dels Fets*. La bibliografía, ver-

daderamente exhaustiva (pp. XXVIII-LXIX), incluye títulos recientes y de gran importancia para los períodos estudiados. Entre estos últimos destaca *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180,* Cambridge, 1993, de P. Magdalino, obra que todavía no había sido publicada cuando E. Marcos presentó en Munich su tesis doctoral (en 1994, con el mismo título del libro aquí reseñado, bajo la dirección de A. Hohlweg). Hay que felicitarse por el esfuerzo que ha hecho el autor para incorporar a su estudio las aportaciones de este libro (como siempre, con gran sentido crítico, cf. 88-89), ya que, aparte de ser uno de los más importantes que se han publicado en los últimos años en el campo de la historia bizantina, contiene valiosa información sobre el papel de Pisa en las negociaciones entre Jaime I y Manuel I Comneno.

Sólo queda esperar que esta obra modélica de Ernest Marcos sea traducida pronto al castellano o al catalán, puesto que merece ocupar en nuestro país por lo menos el mismo lugar destacado que ya tiene entre los medievalistas y bizantinistas alemanes.

J. S. P.

Blasii KLEINER, *Archivium Tripartitum inclytae provinciae Bulgariae.* Edición crítica y traducción del latín de Francisco Javier JUEZ GÁLVEZ. Madrid, CSIC,1997. 438 págs. + 7 láms. (*Nueva Roma* 4 - *Monumenta Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia* 7).

Se trata de la primera edición de la obra del franciscano de origen alemán Blas Kleiner, de la que sólo nos ha llegado la *Pars prima.* Escrita el año 1761 (aunque copiada en 1764), relata la historia de Bulgaria desde los orígenes del pueblo búlgaro hasta la caída de Constantinopla. El período comprendido entre esta fecha y la época del autor, fallecido en 1785, debería haber constituido la *Pars tertia,* que posiblemente nunca llegó a ser escrita, mientras que la *Pars secunda* estaba concebida como una historia eclesiástica de la Provincia franciscana de Bulgaria, donde Kleiner ocupó el cargo de ministro provincial de esta orden.

La obra de Kleiner, compuesta según el modelo proporcionado por César Baronio y Lucas Wadding, de los que reproduce largos pasajes, está considerada como la historia búlgara más importante de las que fueron escritas durante toda la dominación turca hasta 1876, año de la publicación de *Historia de los búlgaros,* del checo Konstantin Jireček. La amplitud de los conocimientos de Kleiner y la impresionante riqueza de sus fuentes

(desde los autores clásicos hasta los contemporáneos) hacen del *Archivium* una obra de gran interés, superior a la *Historia Eslavobúlgara* (1762) de Paisij Hilendarski, que sin embargo ha corrido mejor suerte al ser editada en numerosas ocasiones.

Uno de los rasgos de la historia de Kleiner es que en ella desempeña un lugar destacado el papado de Roma, que rivaliza con el patriarcado de Constantinopla por la cosecha de la abundante "mies espiritual" (p. 145) del pueblo búlgaro. Para Kleiner, mientras que los griegos –cismáticos– sufrieron numerosas derrotas de los búlgaros por designio divino, éstos, a pesar de que cayeron en las peores herejías, siempre conservaron "cierto fueguecillo de amor puro hacia la verdadera iglesia de Cristo"; por eso Dios sintió compasión de ellos y les envió a los Hermanos Menores (p. 162), cuya misión evangelizadora alcanzó a veces resultados fabulosos si creemos a este autor: 200.000 búlgaros convertidos en cincuenta días por ocho franciscanos, cf. p. 144. La realidad, sin embargo, es que el catolicismo sólo se impuso entre los paulicianos conversos del norte y sur de Bulgaria y en algunas ciudades donde ya había arraigado anteriormente.

La edición de F. J. Juez Gálvez va precedida por una introducción con dos partes (pp. XIII-XXXI): la primera está dedicada a Blas Kleiner y a diferentes aspectos de su obra: finalidad, fuentes, metodología, recepción, lengua, etc.; la segunda explica la metodología seguida en esta edición. Sigue a continuación el cuerpo de la obra, compuesto por la edición crítica del *Archivium* y la traducción castellana (2-180), y al final se añade un índice onomástico (181-215), la bibliografía (217-222) y 7 láminas correspondientes al único códice que se conserva de la obra, depositado en la Biblioteca Franciscana de Buda, en Hungría (descripción en pp. XV-XVI).

La traducción, muy correcta, no traiciona el estilo de Kleiner, que, en sus propias palabras, buscaba "no la belleza del lenguaje, sino las cosas mismas con un estilo tosco (*rudi stylo*) apto para cualquiera" (p. 180). Los comentarios de las numerosas notas que la acompañan constituyen una aportación de primer orden al conocimiento de esta obra: no sólo precisan o corrigen los *realia,* la cronología, la toponimia y la antroponimia, sino que también rastrean las fuentes reproducidas, adaptadas o simplemente citadas por Kleiner, remitiendo al lector siempre que es posible a las ediciones actuales.

En la década de los 70 el gran medievalista búlgaro Iván Dújčev (1907-1986) puso sobre aviso de la importancia de esta obra, que hasta entonces había pasado prácticamente desapercibida durante más de dos siglos. Ha correspondido a un latinista, helenista y eslavista español el mérito de rescatarla definitivamente del olvido. En Bulgaria se ha comprendido en seguida el valor de este trabajo y se ha incluido con el nº 7 en la prestigiosa

colección *Monumenta Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia* del centro "Iván Dújčev". Es de esperar que en España alcance la difusión que se merece, y no sólo entre los estudiosos de la Edad Media, del mundo eslavo-bizantino o del latín eclesiástico, sino también entre un público más general que puede sentirse atraído por la forma en que Blas Kleiner entendió la historia de los búlgaros: con plena "conciencia de la interrelación e interdependencia de los pueblos que hoy llamamos balcánicos" (p. XVII). Todo un mensaje para nuestros días.

J. S. P.

R. GONZÁLEZ CASTRILLO, *El viaje de Gabriel de Aristizábal a Constantinopla en 1784*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1997, 160pp.+47 lám.

En la política exterior española del s.XVI ocupó un lugar destacado la lucha contraturca, como es sabido. Junto a Francia y la reforma luterana en el reinado de Carlos V, y Francia, Flandes e Inglaterra en el de su hijo y sucesor Felipe II, el "problema turco" es una de las preocupaciones fundamentales de los Austrias mayores. La aparición y consolidación de los otomanos en el Mediterráneo oriental en las décadas finales del imperio bizantino e iniciales de la edad moderna fue vista, desde la perspectiva occidental de la Europa cristiana, como un problema político-religioso al que se seguía respondiendo con periódicos llamamientos a la cruzada. A comienzos del s.XVI, sin embargo, el nacimiento de los primeros estados nacionales embrionarios debilitó, hasta su completa eliminación, el concepto medieval de imperio cristiano. El tratado de amistad franco-otomano de febrero de 1536 supuso el reconocimiento y aceptación de la Sublime Puerta como un factor más en el equilibrio de la política europea, convulsionada por las luchas entre Francisco I Valois y Carlos V Habsburgo. En sus inicios la alianza fue meramente nominal y no tuvo efectos prácticos, pero sí importantes consecuencias psicológicas por la autoexclusión que suponía del "cristianísimo monarca" de las diversas ligas antiturcas (en especial de la de 1570-73) en defensa de los territorios más directamente amenazados por el avance otomano, Venecia y el Imperio. Cabe pensar que, de haber sido elegido emperador Francisco I en 1519, no se habría firmado ese tratado, y Lepanto quizás figuraría en los anales franceses, pero esto pertenece a un género, el de los posibles de pasado, del que la historia no se ocupa. Así, por *fas* o *nefas* correspondió a España asumir el papel –con el que se identi-

ficó de buen grado- de bastión central y meridional frente al avance otomano, con el apoyo ocasional de Venecia. Es un hecho universalmente aceptado que el enfrentamiento llegó a su cénit en la década de 1560-71 y que tiene su referente mítico en Lepanto. Es también sabido que a partir de esta batalla decae el interés por el Mediterráneo tanto de España como de Turquía, que se alejan de su punto de encuentro por problemas periféricos de sus imperios. En 1578 ambas potencias firmaron unas treguas semisecretas que, si no suponían un reconocimiento formal *de iure*, sí al menos implicaban una aceptación mutua *de facto*. Nominalmente España siguió siendo la "secular enemiga" de la Puerta, lo que le privó, hay que reconocerlo, de notables ventajas y privilegios de naturaleza comercial que fueron recayendo en franceses, ingleses, holandeses, etc., con los que España estaba en permanente conflicto en defensa de su hegemonía continental. Es posible que con la firma de un tratado oficial de paz y el envío de un embajador se hubieran podido defender mejor las posesiones orientales del Índico, anexionadas con Portugal en 1580. Lo cierto es que, aunque las treguas de Margliani de 1578 trajeron la tranquilidad al *mare nostrum* y los enfrentamientos posteriores –que no faltaron- pueden calificarse más como actos de piratería que verdaderas expediciones militares, España tardó aún dos siglos, hasta 1782, en firmar el primer tratado de amistad y comercio con Turquía. Para entonces y desde mucho antes tenían embajadores acreditados ante la Puerta, con carácter más o menos permanente, países de gran peso en la política europea como Francia, Inglaterra, el Imperio o Rusia, pero también otros menores como Holanda, Suecia, Dinamarca, Prusia, Nápoles o Ragusa.

Pues bien, dos años después de la firma del tratado Carlos III decidió enviar, para testimoniar al sultán sus buenos deseos y llevarle unos regalos, una misión diplomática encabezada por el brigadier de su real armada D.Gabriel de Aristizábal y Espinosa, que a su regreso presentó un informe que actualmente se conserva en la Biblioteca del Palacio Real. Fue publicado poco después (1790) por José Moreno, pero de forma parcial, lo que ha movido a González Castrillo a hacer ahora una edición completa del mismo. El manuscrito comprende dos partes claramente diferenciadas, el diario de navegación y un informe sobre el imperio turco. Este último trata de Constantinopla y sus monumentos, clima, alimentación, higiene y enfermedades de la población, costumbres y edificios, situación social de la mujer, instituciones políticas, el ejército, la marina, etc. Acompañan al relato 47 hermosos dibujos a plumilla y acuarela de ciudades en las que hizo escala la flotilla española, de monumentos de Constantinopla, planos y perspectivas de la ciudad, perfiles de costas, etc. La edición de González Castrillo está dividida en dos partes, el estudio y comentario introductorio

(pp. 7-69) y la transcripción literal del manuscrito (pp. 73-154), a lo que se añaden dos índices, onomástico y toponímico, y todas las láminas del original. En la introducción el editor sigue el contenido del propio manuscrito, enriquecido con los datos de sus investigaciones en el Archivo General de Simancas, en el Archivo-Museo de la Marina "D. Álvaro de Bazán" (Viso del Marqués) y en el Museo Naval de Madrid. En la transcripción la fidelidad al original alcanza no sólo a la ortografía, sino también a la puntuación, acentuación y abreviaturas. Es mi opinión que la corrección de la acentuación y puntuación y la resolución de las abreviaturas habrían facilitado enormemente la lectura y comprensión de este curioso documento, a veces en exceso arduas, en especial en los pasajes en los que abundan los tecnicismos. Estimo que habría sido preferible hacerlo así en una obra destinada a un amplio público, pero no dudo de que se trata de una preferencia muy personal y de que nada puede objetarse al sistema seguido por el editor. De mayor entidad es, quizás, la ausencia de notas a lo largo del texto que expliquen los términos técnicos o, aún mejor, un apéndice en el que se recojan todos. Es cierto que algunos aparecen explicados en la introducción, pero no todos (*v.g.* "chauz" en el f. 9v). Un índice de términos citados, con su explicación, habría facilitado la comprensión del texto.

Los índices deben emplearse con cautela, pues hay en ellos más errores y omisiones de los que habría sido deseable. Cito dos ejemplos. Como fuentes sobre Constantinopla y sus edificios en el manuscrito (f. 17v) se mencionan, entre otros, los autores griegos Esteban de Bizancio, Pausanias, Eustacio, Zonarás, Sozómeno, Zósimo, Dionisio de Bizancio, Suda, Procopio y Cedreno. Pues bien, de éstos no aparece en el índice Esteban de Bizancio, ni tampoco Eusebio de Cesarea citado en el f.19v. Al historiador Zósimo se le califica de "papa" –que no fue- y a Sozómeno, Suda y Cedreno los menciona bajo las transcripciones menos habituales o abiertamente incorrectas de Zosomen, Suidas y Cedrino, tal como aparecen en el original. En el caso de Dionisio, el respeto de la puntuación del original ("Dionisio, Byzantino Suidas etc.") ha inducido a error al editor, que lo identifica con Dionisio de Halicarnaso, cuando se trata sin duda de Dionisio de Bizancio (*fl. ca.* 175 A.D.), autor de un Ἀνάπλους τοῦ Βοσπόρου del que hemos conservado una parte en versión latina. Esta versión fue editada por Pierre Gilles (*De Bosporo Thracico libri III*), precisamente uno de los autores citados en este mismo pasaje ("Pedro Gyllio"), que González Castrillo tampoco incluye en el índice, quizás por no haberlo identificado. Cabe pensar que el redactor del informe había leído a Dionisio de Bizancio precisamente en la edición de Gilles (*cf. Geographi Graeci Minores* II, I-XIV y 1-101 para la obra de Gilles con los fragmentos de Dionisio). El segundo ejemplo lo saco de los escultores mencionados en el f.18r del manuscrito. De los cinco

nombres, Escilis ("Scyllis"), Dipeno ("Dipoenco"), Praxíteles, Búpalo y Lisipo, sólo se incluyen en el índice Praxíteles (por cierto, sin acento) y Lisipo, mientras que los otros tres no aparecen, probablemente también porque no se han identificado. Por lo demás, el autor emplea en el estudio preliminar los nombres tal como aparecen en el manuscrito, *e.g.* Negroponto (pp. 24 y 57), Tenedos (pp.25, 26), Byzas (p. 38), Methelin (p. 57), que habría sido mejor usar en su forma universalmente aceptada o abrumadoramente mayoritaria (Negroponte, Ténedos, Bizas y Metellín o, si se prefiere, Mitilene o Lesbos). Tampoco parecen aceptables grafías del índice como Cítera (por Citera), Coron (Corón), Milos (por Melos; en otras ocasiones evita la propunciación itacística) o Sinop (Sínope), por mencionar sólo algunas. La Escútari del f.18r no es la Shkodër de Albania septentrional, sino la Üsküdar del lado asiático del Bósforo, tal como por otra parte el editor mismo afirma en la p. 50, n. 49. Asimismo la "Belle Poule" (f. 7r) es la actual Βελοπούλα, no la Paraola. El autor incurre, además, en algunas incongruencias, como citar Lámpsaco bajo la forma turca moderna Lâpseki ("Lapsaqui" en el f.10v), en cambio la actual Çardak, algo más al norte, bajo la grafía Chardak del manuscrito. Igualmente, por mencionar tan sólo un par de casos de lo que ocurre con la mayoría de los topónimos griegos, la isla de Termia se recoge tal como aparece en el manuscrito ("Ternia", f. 7r), ni como Termia ni como Citnos (Κύθνος), mientras que la forma "Scio" del ms. se convierte en Quíos en el índice. Igualmente Macronesi (Μακρονήσι) se registra bajo la forma "Longa" del ms., pero se prefiere Lesbos a Metellín, la forma bajo la que es citada esta isla las cuatro ocasiones en que aparece. Haciendo alguna que otra cala esporádica he detectado que algunos términos simplemente ni se registran: Ibrahím Pachá ("Abrahan Pacha", f. 19r), Darío rey de Persia (f. 20v), Sérifos ("Cherfú", f. 7r), las dos veces de Metellín en el f.38v, etc. Creo que todas estas deficiencias del índice podrían haberse evitado con una simple consulta de la *Realenzyklopädie* de Pauly-Wissowa y del manual de F.Galiano sobre la transcripción de los nombres propios griegos. Por lo que respecta al sistema de presentación, soy de la opinión de que en estos índices deberían recogerse las formas comunes de uso universal y no las deformaciones contextuales, que pueden señalarse entre paréntesis tras aquéllas y, si acaso, en su lugar de orden con una referencia a la forma común. Por todo ello el investigador o simple lector deberá tener prudencia a la hora de emplear estos índices, que ni son exhaustivos ni ayudan demasiado a localizar los términos en los que pueda estar interesado. En fin, digamos para terminar que entre las pp. 80-81 se observa una laguna en la transcripción del texto, en la p. 102 sobra la última línea y los pies de las láminas 38 y 40 están intercambiados.

Estas observaciones y reparos que pongo a los índices no anulan, ni mucho menos, el valor de la edición de González Castrillo, que es digna de elogio. Los estudiosos del Imperio turco o simples bibliófilos, en especial los interesados en los relatos de viajes, lo leerán con deleite. Además de haber hecho una magnífica edición, González Castrillo se ha molestado en enriquecerla con aportaciones personales fruto de sus investigaciones de campo y no de una mera labor de gabinete, que no es poco. Con ello ha puesto en manos del público lector, en una edición actualizada y comentada, una fuente preciosa de primera magnitud que, como tantas otras, dormía el sueño de los justos en los polvorientos anaqueles de una biblioteca. Esperemos que otros relatos e informes del género de los *Turcica*, conocidos o no, sigan sus pasos y vayan saliendo a la luz en ediciones tan pulcras como ésta.

José M. Floristán

Gunnar Hering, *Die politischen Parteien in Griechenland 1821-1936*, Südosteuropäische Arbeiten 90/1-2, R.Oldenbourg Verlag, München 1992, 1253pp.

El mismo año de la edición de la versión griega, renovada, del magnífico libro del prof. Hering (Viena) sobre el patriarcado ecuménico en tiempos de Cirilo Lúcaris (*Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο καὶ εὐρωπαϊκὴ πολιτική 1620-1638*, MIET, Atenas 1992) aparecía en su versión original este extenso estudio sobre los partidos políticos en la Grecia contemporánea. En ambos alienta un mismo interés por desentrañar las corrientes del pensamiento helénico y su relación con la Europa occidental, en un caso del patriarcado ecuménico, en el otro de los partidos políticos del estado moderno. El libro que ahora reseño, en dos volúmenes, abarca el período comprendido entre el levantamiento nacional de 1821 y la dictadura de Metaxás (1936). Durante este siglo largo, el ritmo de creación y disolución de partidos políticos ha sido en Grecia más vivo que en otros países. Con todo, dentro de esta permanente renovación Hering distingue tres grandes fases:

1. La de los "partidos del extranjero" (*Auslandsparteien*), que se extiende desde 1821 hasta la destitución del rey Otón (1862).
2. La de las dos grandes facciones de la llanura (Πεδινοί) y la montaña (Ὀρεινοί), de las que nacen los partidos de Voulgaris y Koumoundouros respectivamente (1862-1909).

3. La del venizelismo/antivenizelismo (1909-1936), primero con un partido liberal fuerte y una oposición antivenizelista heterogénea, luego con un partido popular unificado y un venizelismo atomizado.

En la introducción (pp. 11-52) Hering justifica el objeto mismo de su estudio. Frente a quienes por la corrupción reinante y la ausencia de una organización partidaria fuerte ven en la partitocracia griega más un sistema clientelar de intereses enfrentados (*Klientenverbände*), defiende que los partidos de la Grecia moderna no han sido muy diferentes de los de otros países. El objetivo declarado de su extensa monografía es la descripción del nacimiento y descomposición de los partidos, la investigación de sus posiciones ideológicas, programas, objetivos y decisiones políticas, estructura organizativa y métodos de propaganda. Todo ello lo hace en el contexto del enfrentamiento interpartidista y de la relación de sus controversias con los problemas y conflictos sociales. Para Hering el conflicto social es uno más, no el único, de los factores que determinan la existencia y actuación de los partidos. Éstos no son socialmente homogéneos, sino que rebasan los límites de una única clase social. El autor cree ver en la actuación de la elites políticas una autonomía social superior a la observada en otros países, por dos motivos fundamentales: la inexistencia, salvo en las islas jónicas, de estados sociales con fronteras rígidas de separación, y la ausencia de divisiones religiosas como las que se dan en otros países (*e.g.* Alemania u Holanda). Hering prefiere abordar su estudio desde el principio del "ambiente socio-moral" (*Sozialmoralisches Milieu*), con el que R.Lepsius designaba unidades sociales creadas por la coincidencia de diversos factores estructurales como la religión, la tradición regional, la posición económica, la orientación cultural, etc. Por todo ello su extenso libro, aunque construido sobre el armazón de la historia política de la Grecia contemporánea, no es un estudio más al uso de esta clase. Los hechos socio-políticos, aunque presentes a lo largo del mismo, no son el factor principal sino tan sólo el trasfondo sobre el que se dibuja el análisis pormenorizado de la partitocracia.

Componen el libro, además de la introducción, seis amplios capítulos. En el II ("La génesis de las corrientes políticas y partidos en Grecia", pp.53-245) analiza el nacimiento de los "partidos del extranjero" (inglés, ruso y francés) a partir de las relaciones de linaje, clientelares, etc., que existieron en las décadas finales del dominio turco. Examina sus posturas respecto a los principales problemas del estado incipiente, en especial sobre la constitución de 1844. Rechaza denominaciones como "partidos de notables" (*Honoratiorenparteien*) o "de dirigentes" (*Führerparteien*), y adopta la de "partidos de representación" (*Repräsentationsparteien*), porque estos inci-

pientes sistemas organizativos ya representarían los intereses y corrientes, opiniones y aspiraciones de la sociedad.

El capítulo III ("La monarquía constitucional", pp.247-322) está dedicado al agotamiento de los "partidos del extranjero". Una vez consolidada la independencia, Grecia ya no es el centro de las preocupaciones de los países europeos y las discusiones se orientan a temas de política interna. Además, desaparece la generación de los luchadores por la independencia (Colocotronis, Mavrocordato, etc.) y surge una nueva, nacionalista y burguesa, antidinástica, que toma por modelo el movimiento nacional italiano. A ésta le acompaña el progreso económico de las décadas centrales del siglo, que se manifiesta en un desarrollo agrícola, industrial, comercial, social, etc., que Hering analiza con detalle.

En el capítulo IV ("¿Bonapartismo o democracia parlamentaria?", pp.323-480) estudia las discusiones de los partidos sobre la constitución de 1864 tras el derrocamiento de Otón (1862) y el nacimiento de cuatro partidos de denominación personalista: los dos grandes de Voulgaris y Koumoundouros y los menores de Deligeorgis y Zaimis. Analiza sus diferencias, en especial en la política exterior, las prioridades de la política social y económica y la interpretación de la constitución por lo que hace a las relaciones de la corona, el parlamento y el ejecutivo. Repasa los diversos resultados electorales hasta 1874 y el nacimiento, a comienzos de los '70, del quinto partido, el de Trikoupis. Examina con detalle los puntos de vista tanto de los defensores de los gobiernos de mayoría parlamentaria como de sus contrarios, los que aceptaban la posibilidad de gobiernos en minoría, y analiza qué ocurría en caso de conflicto entre el rey y la mayoría.

El capítulo V ("El sistema bipartidista", pp.481-597) trata el bipartidismo de las décadas finales del s.XIX entre Koumoundouros/Diligiannis y Trikoupis. Hering estudia las posturas de los dos grandes partidos ante las luchas de liberación de sus vecinos eslavos septentrionales y sus políticas internas en los terrenos industrial, de comunicaciones, militar, administración del estado, etc. De manera especial se detiene en la postura de ambos bandos ante la cuestión agraria en Tesalia y Arta, anexionadas en 1881, en las que existía un sistema de grandes terratenientes y arrendatarios de precaria situación. Por lo que respecta al sistema electoral, dedica especial atención a las fuertes oscilaciones que se produjeron entre 1882 y 1902 (siempre ganaba la oposición por abultada mayoría), al avance del sistema partidista en detrimento de los independientes, a las asociaciones políticas, profesionales, etc., de apoyo a los partidos, a la importancia de las relaciones familiares, clientelares, etc., de los candidatos en sus circunscripciones, y a los medios propagandísticos de los partidos.

En la primera parte del capítulo VI ("Crisis del estado, renovación liberal y división nacional", pp.599-881) se exponen las tensiones, inexistentes hasta entonces, entre los poderes civil y militar, que condujeron al golpe de 1909, cuyas medidas políticas estudia. Sigue luego el nacimiento del partido liberal de Venizelos y el análisis de su primer gobierno (1910-15) en las políticas constitucional, interior y exterior. Frente al partido liberal se constituye el frente de los antivenizelistas, en especial a partir de las elecciones de 1915, integrado por representantes de antiguos y nuevos partidos más o menos radicales en su oposición a Venizelos. Hering estudia con detalle las figuras más representativas del antivenizelismo y sus propuestas, así como los diversos partidos y núcleos de izquierdas (movimientos obreros y campesinos fundamentalmente). La segunda parte del capítulo está dedicada a la división nacional entre venizelistas y antivenizelistas durante la primera guerra mundial, por el apoyo de los primeros a los aliados y la neutralidad del rey y los antivenizelistas. Hering analiza el golpe de Salónica de 1916 apoyado por los liberales, la dictadura impuesta por éstos, primero en el norte, después en Atenas tras el abandono del país por el rey Constantino (1917), y sus medidas administrativas, agrícolas, culturales y lingüísticas, económicas y laborales, etc. Estudia también la unificación de los antivenizelistas en el partido popular, las discusiones sobre la reforma constitucional, el triunfo de los "populares" en las elecciones de 1920 y su gobierno, la creación del partido reformista de Metaxás y la evolución del socialismo y del movimiento obrero hacia el bolchevismo.

Finalmente, en el capítulo VII ("Los partidos en el período de entreguerras", pp.883-1127) se analizan las consecuencias que el desastre minorasiático de 1922 tuvo en el régimen interno de partidos. De la confrontación radical entre venizelistas y antivenizelistas se pasa a un cierto equilibrio interno. Hering expone la organización y propuestas del partido liberal y otros pequeños partidos venizelistas, y del amplio frente antivenizelista. Estudia con detalle la política liberal del cuatrienio 1928-32 en los temas económicos, de política exterior, educación, etc., para pasar luego a los golpes militares de Plastiras (1933), el frustrado promovido por Venizelos en 1935 y finalmente el de Metaxás en 1936. En medio de estos golpes Hering analiza los conflictos entre venizelistas y adversarios, la política del partido popular tras el golpe frustrado de 1935, los resultados de las diversas elecciones, las presiones de los realistas en favor de la restauración monárquica, el regreso del rey Jorge II en noviembre de 1935, la postura de los partidos ante su vuelta y las elecciones de enero de 1936, las últimas antes del cuartelazo de Metaxás.

Como ya ha quedado dicho y bien puede inferirse de este apretado resumen del libro, el lector no debe buscar en él un manual de historia con-

temporánea de Grecia, sino del sistema de partidos políticos. El libro de Hering es fruto de una amplísima investigación en fuentes inéditas e impresas, enriquecida con la lectura de una rica bibliografía secundaria (*cf.* pp.1131-1189), que lo convierten en obra de consulta indispensable y de obligada referencia para los estudiosos de la Grecia contemporánea hasta 1936, por la enorme cantidad de datos y cifras que contiene y por el penetrante análisis y equilibrada interpretación que ofrece del sistema partidista. Para una consulta más fácil de estos datos se habría agradecido uno o varios apéndices con las fechas y resultados de las consultas electorales, constitución de los diversos gobiernos y ministros más destacados y, quizás también, de los hechos históricos más relevantes. Toda esta información, sin embargo, está en el cuerpo del texto, por lo que es difícil que el investigador eche en falta casi nada. En definitiva, estamos ante un magnífico estudio lleno de información de primera mano sobre la partitocracia en la Grecia contemporánea.

José M. Floristán

Πιο κοντά στην Ελλάδα / Más cerca de Grecia 12-13, Αφιέρωμα στο δημοτικό τραγούδι / Canciones populares griegas, Instituto de Idiomas de la Universidad Complutense, Madrid 1997, 641 pp.

Como reza su subtítulo, el último volumen de la revista que, bajo la dirección de la profesora Penélope Stavrianopulu, publica la Sección de Griego Moderno del Instituto de Idiomas de la Universidad Complutense, está dedicado a las canciones populares griegas. La calidad de la edición de este número es semejante a la de otros anteriores, lo que hace de la revista una de las mejor presentadas en el ámbito de los estudios neogriegos en España. Vaya por delante, por ello, mi más cordial felicitación a quienes con su esfuerzo hacen posible una publicación tan esmerada. Pero esto no es todo, ya que la presentación queda relegada a un segundo plano ante la calidad de los estudios, de la edición de los textos y de las traducciones que encontramos en las casi 650 páginas de este volumen. "Esta antología de canciones populares griegas" –en palabras de su directora en el prólogo- "es la primera que se publica en español". La propia P.Stavrianopulu hace un breve estudio de conjunto de este género de la literatura popular, en el que analiza los elementos sociales e históricos que condicionan el nacimiento de las canciones populares, sus temas más destacados y las diversas clasificaciones posibles. Le siguen, a modo de introducción a los textos

y sus traducciones, veintidós artículos de autores varios que estudian los siguientes aspectos del género: los elementos formales de las canciones populares, como el metro y la lengua (J.Alonso Aldama, G.Zoras), la adaptación de los metros griegos a los castellanos (R.Herrera), la música (A.Simonet) y las técnicas narrativas en las llamadas παραλογές (E.Delgado); las canciones populares en época antigua (M.D.Maeso) y las que todavía se cantan en Mesolongi (S.K.Alexandropulu); las canciones de trasfondo histórico, como las acríticas (E.Alfaro), los trenos por la pérdida de Constantinopla (Mª.T.Villalobos), las de Lepanto (S.K.Alexandropulu) y las *kléfticas* (M.Longueira); las canciones de la vida cotidiana, como las de ausencia (M.P.Salvi), las de cuna (R.M.Mariño), los cantos de duelo (T.Sempere) y las μαντινάδες cretenses (O.Omatos); las canciones que tratan motivos específicos, como el sacrificio humano en el puente de Arta (P.González), el regreso y reconocimiento del esposo (P.Stavrianopulu), el mito de Alcestis en la muerte de Diyenís (E.Cuadrado), la intervención de aves (A.Martínez), los espíritius malignos, dragones y lamias (P.González-M.Aguirre) y los cantos de heroínas (E.Aladro-R.Ortega); finalmente, M.Almela estudia la traducción que Juan Valera hizo de tres cantos griegos. En honor de los editores hay que decir que, salvo alguna que otra repetición esporádica de ideas y conceptos (por lo demás inevitable en una obra colectiva de tantos autores) la coordinación del trabajo ha logrado que se aborden los temas fundamentales de la canción neogriega con detalle pero sin incurrir en molestas reiteraciones. Junto a los estudios introductorios, la gran aportación de este volumen es la edición y traducción de más de 250 canciones populares de extensión variable, desde los dísticos de las μαντινάδες hasta los más de 220 versos de la canción de "la nacida del sol". Se agrupan por su temática en doce apartados: canciones acríticas, históricas, *kléfticas*, de relatos fantásticos (παραλογές), amorosas, nanas, canciones de ausencia, trenos, canciones del trabajo, religiosas y μαντινάδες. En algunos casos se presentan versiones diversas de la misma canción, lo que nos permite el análisis comparativo de las variantes transmitidas. Las traducciones, hechas por los autores de los estudios introductorios, son sobrias y elegantes, ajustadas al original y fluidas. Así, si en algún momento la lectura de tan deliciosos originales se hace cuesta arriba a los menos expertos en la lengua griega moderna, las versiones de los mismos por lo general en poco o nada desmerecen de aquéllos. En resumen, se trata de un volumen excelente de la revista Πιο κοντά στην Ελλάδα, que esperamos sea seguido con regularidad por otros más dedicados a aspectos monográficos diversos de la literatura neohelénica.

José M. Floristán

P. CHUVIN, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand, Adosa, 1991, 366 pp.

Baccus qui fut d'Inde vainqueur...

Podría decirse, aprovechando una afortunada formulación de Pierre **Ch**[uvin], que las *Dionisíacas* de Nonno de Panópolis constituyen 'la epopeya del Imperio de Oriente'; no sólo porque «le centon et la paraphrase [*serán*] deux genres littéraires byzantins» (p. 12) sino, sobre todo, porque revelan un «Repli vers l'Est» de veras espectacular. La tierra más occidental que **N** toma en consideración es Sicilia; Italia permanece ausente de su inmenso poema, cosa bastante comprensible –lo curioso es que también Bizancio falte prácticamente a la cita; pero se trataba más de exaltar el *Imperium* que la *Urbs*, aunque ésta fuera la de Constantino. Occidente no es más que el país lejano de las antiguas mitologías, con Cadmo en Iliria, el Rin, el Erídano y poca cosa más: diríase un espejismo –igual que, en el otro extremo, la Persia sasánida (casi parece que un agujero negro se la hubiese tragado) y la India remota. El mundo del épico de Panópolis parece girar en torno a un Mediterráneo helenizado *antes de* la expedición de Alejandro; hinca sus raíces mas firmes en el Asia Menor y, sobre todo, en Siria (pero *no* en el Egipto natal del poeta, como quizá podría esperarse). La vitalidad de la 'idea imperial' halla a la vez complemento y contraste en el desdibujarse del Occidente latino.

La temática del poema, como se sabe, no resulta menos singular. Una extensísima epopeya de Dioniso, entreverada de misticismo solar y creencias mágicas y astrológicas: ¡extraño relato para contar a un mundo «devenu chrétien» (mayoritariamente por lo menos)! La explicación radica, con seguridad, en el hecho de que, como subraya **Ch**, para todas las personas 'cultivadas' «la mythologie [*se ha convertido en*] affaire de patriotisme local» (p. 13) y formaba parte –casi con el mismo título que el desenfoque geográfico– del «enracinement dans le terroir».

En el contexto presente, resulta más importante referirse a la dilatada posteridad de la que determinados elementos de las *Dionisíacas* disfrutaron, mucho más que elencar sus fuentes; pero también conviene aludir a éstas. El ζῆλος ὁμηρικός de **N** es tan abrumador (se expresa en toda clase de procedimientos 'centonarios': inversiones, desdoblamientos, amplificaciones...) que no necesitamos detenernos en este punto; pero además mantuvo unas relaciones privilegiadas con la primera poesía helenística: aparte de Calímaco y Apolonio de Rodas –que se dan por descontados–, se inspiró en particular en Euforión de Calcis (a quien tomó en préstamo algunas narraciones euboicas realmente singulares) y en Licofrón, tan apre-

ciado por los bizantinos, norte y guía de los poetas obscuros. Por otra parte, la utilización de Ctesias, Megástenes, los historiadores de Alejandro (o, a otro nivel, de Estrabón) no podría sorprender a nadie; más curiosa resulta la *sans façon* de **N**. Ocho siglos habían transcurrido desde la expedición de Nearco, y los contactos no se habían cortado en modo alguno; sin embargo, el de Panópolis, con esta especie de 'irrealismo selectivo' que caracterizará luego a buena parte de la literatura bizantina, parece no sentir ninguna necesidad de poner su información al día –ni siquiera en el caso de algunos pueblos con los que las legiones se enfrentaban desde hacía un par de siglos. **N** combina sus fuentes con entera libertad; su opulento repertorio onomástico parece proceder sobre todo de las satrapías orientales de los Aqueménidas y del valle del Indo (es decir, del ámbito conquistado por Alejandro). Se trata, pues, de una geografía simbólica, no real, en la que la linea divisoria auténtica se traza entre los países que pertenecen al Imperio y los que no. **N** *no es* en modo alguno incapaz de reproducir un dato exacto, pero puede prescindir perfectamente de ello. ¿Hay que tacharle de irresponsable o incoherente, sólo porque su 'sistema compositivo' no coincide con nuestros parámetros y se nos hace tan difícil entender sus reglas? Al fin y al cabo, la tradición en la que se inscribe tampoco nos es apenas accesible... Para **Ch** (de modo muy razonable), más que abrumarle con críticas, el auténtico reto consiste en desentrañar los mecanismos de su (re)organización de los materiales – que **Ch** siempre lo consiga es una cuestión muy distinta.

Por lo menos, parece claro que una de sus fuentes de inspiración máximas es Dioniso el Periegeta, que compuso, entre otras obras, unas *Basáridas* (en dieciocho libros, por lo menos) y una *Gigantíada*; algún papiro nos permite formarnos una pálida idea de esta literatura naufragada. Mucho más obscuro resulta Pisandro de Laranda, un contemporáneo de Alejandro Severo, autor de unas gigantescas *Teogamias heroicas*, en no menos de sesenta cantos, que se proponían el modesto objetivo de jubilar, a base de una erudición variopinta, al *Ciclo* épico entero. Pero ¿qué importan estos nombres rimbombantes y enigmáticos? **N** acarrea materiales de toda la literatura griega (aunque no siempre de primera mano) – desde Píndaro (uno de los tres poetas mencionados de modo explícito en las *Dionisíacas*) y Janto de Lidia hasta los bucólicos, los didácticos (Eratóstenes, Arato, Nicandro, los Opianos), los autores de metamorfosis y los epigramatistas. Tampoco se privó de acumular digresiones sobre ciencias naturales, nociones astronómicas o astrológicas, exégesis simbólicas de diversos mitos y teorías sincretistas de distintas religiones (todo ello, desde luego, a un nivel de indisimulable superficialidad). La polémica sobre si conocía también algo de literatura latina no se ha zanjado aún, pero **Ch** parece más bien

inclinado a dar una respuesta positiva –por lo menos en lo que respecta a Ovidio. Lo que sí es indudable que conoció y explotó ampliamente son los *patria* – de Bizancio, Nicea, Tarso, Bérito, Tiro... A propósito de esta tupida red de ciudades, **N** enumera orígenes legendarios y mitos, títulos honoríficos, ríos y fuentes; cultos y oráculos, dioses y héroes, paisajes y riquezas. En ciertas ocasiones, el exceso de color local se ha evitado de modo deliberado; en muchas otras, se subraya con énfasis. Se trata de un material que nos es muy mal conocido; pero no ofrece duda alguna que el patriotismo localista, inspirado en tradiciones paganas, conservó una importancia extraordinaria, hasta que fue reemplazado, de modo progresivo, por el culto de los santos.

Los emplazamientos de Tiro y Bérito, pongamos por caso, son descritos por sí mismos, sin pretextos mitológicos, y se traza una σύγκρισις entre las dos metrópolis (cf. pp. 272 ss.). En Tiro, la religión tiene un lugar de honor: los aspectos cultuales ocupan el primer plano. Beirut, en cambio, es para **N** (como escribe **Ch**, p. 204) «une ville aimée, avec la beauté de son site, ses légendes [...] La ferveur des accents» induce a sospechar que aquí habría concebido **N** su admiración por Roma, «lui qui connaît si mal la partie occidentale de l'empire»; por esta razón la presenta como una ciudadela del espíritu romano, capital jurídica de la *pars orientis*, con sus leyendas intensamente helenizadas. Aunque Bizancio en concreto no merece demasiada atención, su historia de desastres y reconstrucciones puede ejemplificar de modo excelente la de todas las ciudades: conquistada y destruída, luego refundada por Septimio Severo; más tarde, conquistada, todavía refundada y ornamentada de manera espléndida por Constantino. Pero no por ello se pasa en silencio al antiguo Bizas, el epónimo: muy al contrario, los *litterati* se sienten estimulados a «étoffer sa légende». Nadie se atrevería a negar que la mayor parte de la apabullante erudición de **N** es pretenciosa y postiza, que proviene de manuales. Podríamos decir que la suya es *cultura de escoliasta*, en el peor sentido de la expresión: interminables listas escolares de nombres insólitos, etc. **N** (afirma **Ch**, p. 245) «prend pour guide principal le manuel d'un mythographe, dont il orne et remanie le récit, variant ses modèles selon les scènes...». Tampoco podría sorprender que deba tantísimo a la novela (a Aquiles Tacio, en particular) –un género «qui aime aussi les intrigues compliquées et les digressions». Exotismo e intriga, encomios de ciudades, συγκρίσεις y ἐκφράσεις sofísticas son otros tantos recursos que la epopeya tardía comparte con su modelo novelístico.

Este elenco desmesurado de 'fuentes' induce a reflexionar. Es posible que, a pesar de sus extravagancias, **N** no se haya propuesto, en el fondo, una tarea demasiado distinta de la de Homero (y no me refiero aquí a una cuestión únicamente, ni siquiera fundamentalmente, 'literaria'): la de consti-

tuirse en enciclopedia colectiva, en inventario poético de lo conocido y 'memorable' para su sociedad y su tiempo. En un contexto de este tipo, los mitos tienen una función importante, desde luego; pero también la geografía (foco de interés primordial para **Ch**), ciertos sincretismos religiosos muy complejos, doctrinas astrológicas, listas de pueblos alógenos, replanteamiento de las tradiciones propias y de las tradiciones (discrepantes) de los demás; todo ello tenía sentido y debía *resultar útil*, incluso bajo una forma tan indigesta. El conjunto –en teoría enciclopédico– no ha renunciado a la misión de *charter myth* (para emplear la expresión consagrada entre los antropólogos), característica de las epopeyas. El hecho de que Homero se nos aparezca en portentoso acorde con la Grecidad heroica, en tanto que **N** da la impresión de haber perpetrado un anacronismo impertinente no es lo decisivo aquí; lo que importa de veras es la relación que los dos grandes poemas (*grandes* en un sentido del todo distinto el uno del otro) pugnan por mantener con la suma del conocimiento de sus épocas respectivas.

Nos hemos demorado en anotar narraciones, temas, motivos mitológicos de **N** que despertaron más tarde el interés de los eruditos bizantinos; la cosecha resulta bastante rica. El motivo más productivo lo constituye probablemente el del **diluvio**: a **N** –que lo menciona al referirse a Frigia (cf. **Ch**, pp. 127-140) y, muy en particular, cuando su narración se demora en las leyendas de Iconium (la moderna Konya)– le resulta útil para estrechar las conexiones entre países griegos y bárbaros: la historia de Ogygos, por ejemplo, emparenta a la Licia con Beocia. Esta tarea de enlazar tradiciones divergentes resulta de una importancia vital para los cronistas bizantinos; y así, hallamos el diluvio con esta función 'conectiva', o relacionadora, desde Malalas y Juan de Antioquía hasta Sincelo y Cedreno. También la *Tifonía* les interesó bastante: a Malalas, por ejemplo, que afirma que merece una exégesis (ἑρμήνεια), o a Juan de Lidia, quien en el *De mensibus* le consagra una curiosa interpretación alegórica. Las leyendas locales de Nicea (uno de los *pezzi di bravura* de las *Dionisíacas*; **Ch** les dedica una discusión extensa, de la p. 148 a la p. 154) y de Nicomedia llegan, aunque desfiguradas, hasta autores tan tardíos como Paquimeres, a finales del siglo XIII. La fundación de Tarso por el héroe Perseo, inmediatamente después del diluvio, reaparece en Malalas, en tanto que Eustacio se interesa por Orontes (un gigantesco caudillo de los Indios, quien, según **N**, después de ser vencido y desarmado por Dioniso, se suicidó, para convertirse en epónimo del río de Antioquía); Malalas describe tambien, en términos más bien confusos, una gigantomaquia vagamente ubicada en estos parajes. Por lo que respecta a Siria, el linaje de Estáfilo encuentra su camino hasta la *Continuación* de Teófanes; y bastantes autores recuperan el relato noniano acerca de Tiro (Juan de Antioquía, Malalas, Cedreno, la *Suda*), del mismo

modo que fantasean a propósito de la situación de la Nisa mítica, donde fue enterrada la nodriza de Dioniso. Algunas versiones tardías refieren que Samaria fue la región donde Ares sepultó a su hijo... No creo que haga falta subrayar que, en la inmensa mayoría de los casos, no se trata de influencias directas, como es natural; lo que encontramos (y lo que nos interesa) es la pervivencia tenaz de determinadas tradiciones. Pero, a pesar de todo, la memoria de **N** pervivió, por lo menos, hasta el siglo XII: hallamos su eco en Agatias, en Jorge de Pisidia (en cuestiones métricas); Sincelo, el *Etymologicum Magnum* y la *Suda* le citan en alguna ocasión. (La tradición manuscrita, sin embargo, es exigua).

La insensata pluralidad de fuentes produce –como es lógico– un efecto más bien disparatado. El abuso retórico y la desarticulación (consecuencia del uso indiscriminado de modelos inconciliables) han sido considerados, desde siempre, como defectos estilísticos de importancia. Pero lo más probable es que esta impresión de abigarramiento, de ποικιλία disonante, no molestara en lo más mínimo a **N** y a sus contemporáneos; es más, debe tratarse, incluso, de algo perseguido de manera deliberada, y que responde a la cultura y a la educación estética de un período y un *milieu* abigarrados de por sí. Antes de condenar su mal gusto (bastante innegable, por cierto), quizá sería mejor trazar las relaciones entre esta composición gigantesca (más propia de un rétor que de un poeta en el sentido habitual del término) y la sociedad en cuyo seno nació. En la magna epopeya, innovadora a su modo, hallamos palacios con cúpulas ostentosas, adornados con mosaicos; un deleite muy oriental por los tapices, las telas exóticas, las piedras preciosas; cierta imitación del ceremonial vigente en la corte imperial; alusiones a espectáculos contemporáneos (representaciones dramáticas con máscaras, pantomimas, hidromimos)... En la técnica de taracea de **N**, la alegoría alterna con el mito, el ἐπύλλιον erótico «se marie à l'épopée et le bouffon côtoye le grandiose ou l'excessif», en una orquestación exótica «dont l'harmonie est faite de dissonances». Parece indudable que a nadie se le ha ocurrido nunca escoger como libro de cabecera el objeto de la gigantesca fatiga de **N** –paradigma, para muchas generaciones de estudiosos, de la desmesura y el mal gusto que imperaron en el mundo tardoantiguo, este período incierto, a caballo entre el declinar del paganismo y la pujanza de la nueva religión – cuando, fundada Constantinopla, nueva Roma, la Urbe no estaba ya donde solía, y los estertores de agonía se combinaban con el parto de un mundo nuevo. Pero que el poema no sea, en general, de nuestro agrado tampoco nos exime de intentar comprenderlo en sus propios términos.

Jaume PÒRTULAS

H.-G. BECK, *L'Eros a Bisanzio* (trad. italiana del original alemán, Munich 1986, por M. AGOSTI), Roma, Kepos Edizioni, 1994, 238 pp.

Creo que es bastante conocida la *boutade* de cierto romanista célebre: «¿El *Amor*? ¡Una invención del siglo XII...!» Se refería, como es lógico, al amor *cortés*. Pero ni la sexualidad y el erotismo, ni tampoco los otros aspectos, infinitamente variados, del fenómeno amoroso esperaron tanto tiempo para hallar manifestación cumplida, *también* en el terreno literario. Quizá por ello la fuerza y la debilidad del libro que comentamos radica en una cierta indefinición. No se trata de una historia de la vida sexual y amorosa en Bizancio (que reclamaría una profundidad y, sobre todo, una extensión mucho mayores) pero tampoco se limita a una reseña –muy amena, por lo demás– de la producción erótica en el milenio bizantino. H.-G. B[eck], el gran bizantinista de Munich, comienza esbozando las muy complejas (y normalmente pésimas) relaciones entre el erotismo y la Ortodoxia. Las cosas, de hecho, empezaron mal: el mundo tardoantiguo vivió una auténtica fascinación por la virginidad y una tendencia, con frecuencia exasperada, al ascetismo. La ortodoxia, por su parte, «poggia in grande misura su un'infrastruttura che si pensava poter trarre della filosofia tardoantica...» (p. 37). Pero resulta indudable que también existió «un patrimonio perpetuo dell'anticonformismo bizantino nei confronti dell'ortodossia» (p. 44). Una complicación adicional radica en el hecho de que el concepto mismo de 'ortodoxia' se hurta a definiciones demasiado precisas. El A recurre con frecuencia al viejo concepto de *das Heilige*, acuñado, hace ya tantos años, por Rudolf Otto; pero no me parece que esta sea una noción demasiado manejable. En otros momentos, en cambio, tiende a conformarse con la observación mordaz de que *ortodoxia* con frecuencia significó, ante todo y sobre todo, ortodoxia *política*.

También la misoginia fue, en buena parte, herencia del pensamiento tardoantiguo. No pocas mujeres notables hubieron de descubrir, a sus expensas, que la agilidad mental o la vivacidad en la respuesta no constituían un mérito para su sexo –incluso en el caso de que disfrutaran, en privado, de una lengua sarcástica y afilada. Sin embargo, un elenco rápido de emperatrices y mujeres próximas a la púrpura, de personalidad muy acusada, (empezando por la demasiado famosa Teodora) resulta bastante espectacular. La constante tendencia al 'costumbrismo' de este libro puede resultar, hasta cierto punto, irritante: la tarea de esbozar un cuadro de la 'vida cotidiana' a lo largo del milenio bizantino, a mi entender por lo menos, carece de sentido. Pero esta misma tendencia resulta, por otra parte, muy productiva: sirve para mostrar con vivos colores hasta qué punto fue enorme el abismo abierto entre *praxis* y substrato ideológico. No resulta

sorprendente que la escritura de **B** rezume ironía en muchos momentos –ironía que, de vez en cuando, se desliza hasta el abierto sarcasmo. Desde luego, una civilización puede practicar la *diglosia* y el desdoblamiento no sólo en el ámbito lingüístico. No hay que hacerse demasiadas ilusiones: todas las sociedades se entregan a un cierto grado de estrabismo, de esquizofrenia entre los requerimientos de su moral oficial y la realidad. Pero también debe ser cierto que algunas civilizaciones llevan este divorcio hasta límites difíciles de superar. A lo mejor esto nos ayude a comprender, por una parte, por qué en Bizancio jamás existió, a pesar de todo, algo así como un 'Índice de libros prohibidos' formal; y, por otra, que la 'educación en la ortodoxia' era algo más bien embrionario y rudimentario, a partir de las lecturas edificantes que cada uno se escogía, con bastante autonomía. En comparación, la *paideia* pagana resultaba muchísimo más articulada.

Parece un mérito importante de **B** dedicar un significativo énfasis al período de convivencia (no siempre inharmónica) entre paganos y cristianos. Le toca hablar, naturalmente, de las *Etiópicas* de Heliodoro (uno de los escasos textos que, además de mantener un alto nivel de popularidad en Bizancio, constituye un 'clásico universal', quizá menor, pero indiscutible); de Nonno de Panópolis, quien, en el terreno sexual, presenta todos los rasgos clínicos de un *voyeur* recalcitrante; y de nombres importantes en la *Palatina*. Para un helenista 'clásico', es un poco difícil hurtarse a la tentación de convertir esta reseña en una evocación de los avatares de la ***AP***. Los últimos vestigios de un 'estilo cultural' pagano tardaron mucho en desaparecer (cf. pp. 99 ss.) –incluso en la vida pública. Agatias Escolástico o Pablo el Silenciario (titular de un cargo importante en la Corte, no hay que olvidarlo) continuaron escribiendo epigramas *more antiquo*. Hay que observar, empero, que, a propósito de los mejores epigramas de Agatias o de Pablo, **B** defiende una posición que se nos antoja muy polémica: afirma que estos poemas responden –por lo menos en parte– a lo vivido de veras; resultaría imposible escribirlos sin un mínimo de experiencia, pues van más allá del simple juego filológico... No seré yo, desde luego, quien disienta; pero me temo que adelantar afirmaciones de este tipo implica correr un riesgo innecesario y difícil de calibrar.

La compilación siguiente, como es sabido, corrió a cargo de Constantino Céfalas, *protopapás* del Palacio Sagrado. Era clérigo, es verdad, pero nada puritano; y resulta probable (cf. p. 123) que se tratara de un hombre casado. Ochenta años después de su antología, Juan Mauropus y Cristóforo de Mitilene continuaban recopilando epigramas (la mayoría, sin embargo, ya no de tema erótico); pero está claro que quien deseara refocilarse con la lectura «lo poteva fare anche con testi agiografici» (p. 109). Las *Vidas de Santos* se escribían, naturalmente, con intenciones edificantes; pero su fun-

ción recreativa resultaba obvia, y no se reprimían en absoluto a la hora de describir escenas de la mala vida. En ocasiones, ofrecen rasgos de sadismo espectacular, o de un exhibicionismo desenfrenado.

No sé si resultará inconveniente mencionar, a continuación de epigramatistas y hagiógrafos, a prostitutas y rufianes. Según el **A**, el prostíbulo es –junto con su opuesto especular, los monjes– uno de los grandes protagonistas tácitos de la historia bizantina. Las medidas y leyes contra la prostitución fueron con frecuencia drásticas; pero pocas veces se cumplieron. **B** cita a Basilio de Cesarea, quien condena a las rameras a siete años de excomunión –diríase una pena no demasiado brutal–; pero también recuerda que la legislación de Justiniano no prevé sanción alguna contra ellas y que las casas de tolerancia prosperaron siempre. Periódicamente, las leyes se endurecían... Por otra parte, Juan Malalas dibujó un cuadro bastante apocalíptico acerca de los progresos de la pederastia en Constantinopla; pero no parece fácil otorgarle mucha consideración como testimonio fidedigno.

Resulta bien sabido que la musa de la historia, antaño austera, se había plegado hacía ya muchísimo tiempo a narrar con todos los pormenores las historias cortesanas más escabrosas; pero, aunque el estudio de **B** manifiesta un evidente entusiasmo por el gran Pselo, cronista minucioso de tantos excesos, no voy a detenerme en ello. Prefiero llamar la atención acerca del concienzudo tratamiento que recibe el género novelístico. De entrada, resulta curioso que el *Leucipo y Clitofonte*, la más atrevida de las novelas griegas, fuera tan popular en Bizancio: condenada en términos muy severos por el patriarca Focio, mereció el elogio encendido (cf. p. 119; texto griego en p. 228) de un singular epigrama *incerti auctoris* (***AP*** IX 203). En el caso de las *Etiópicas*, en cambio, Focio optó por valorarlas atendiendo a la lengua y al estilo, más que al contenido: ciertamente formaban parte significativa de un acervo cultural que le importaba defender. Nuestro **A** consagra más de veinte páginas (pp. 149 ss.) a la novelística de la edad de los Comnenos, la gran época de la aristocracia militar, en la que guerras constantes y una retórica desenfrenada se mezclan de modo inextricable. **B** no omite los reproches: la profusión de aventuras, bélicas en particular, no sabría compensarnos por una elaboración psicológica tan precaria: los personajes, carentes de evolución, progreso o sofisticación, resultan planos y monocordes. Macrembolita –con mucho el mejor novelista, según **B**, y el más indiferente a la ortodoxia religiosa– muestra una especial habilidad para prolongar, de modo casi indefinido, los primeros escarceos amorosos, con avances y retrocesos continuos. Por su parte, Nicetas Eugeniano, que abusa sin tino del género epistolar –cartas hinchadas de mitología, preciosistas y aburridas– sabe intercalar en su *Drosila y Caricles* canciones pretendidamente populares, pero estilizadas con motivos culteranos.

Pienso que resulta curioso, como mínimo, volver a encontrar, en un autor de estas características, el motivo de las viejas lascivas, de raigambre clásica tan ilustre, combinado con la descripción implacable, sin ambajes, de los estragos de la edad. Todos estos novelistas mantienen de un modo férreo (a riesgo de parecer cínicos) el tabú de la virginidad hasta la noche de bodas, a pesar de idas y venidas, raptos, avatares infinitos. El precio a pagar por ello es elevado: como **B** observa sin tapujos, el motivo de la virginidad ha sido envilecido a una cuestión ya no religiosa o numinosa, sino de estricta fisiología femenina... Algo que contrasta, quizás, con el abarrocamiento de una lengua que pocos lectores debían ser capaces de entender, todavía. El **A** se pregunta si no es ésta, precisamente, la razón de la permisividad religiosa para con estos relatos –insinuación turbadora, puesto que entre sus poco numerosos lectores habían de contarse, por fuerza, los clérigos de posición cultural elevada (cf. p. 163).

El capítulo VIII (pp. 171-213) está dedicado al 'Estilo de la edad de los Paleólogos'. Después de la catástrofe de 1204, y a pesar de la lógica exasperación de los sentimientos antilatinos, el mundo bizantino, lleno de princesas europeas, se occidentalizó rápidamente y se convirtió en casi... 'sentimental' (fenómeno observable en particular en las artes plásticas). Además de Heliodoro y Aquiles Tacio, que nunca dejaron de estar de moda, se redescubrió (cf. pp. 174 ss.) el *Dafnis y Cloe*, a Jenofonte de Éfeso y Caritón, Aristéneto y Alcifrón, e incluso a Teócrito. (Máximo Planudes tuvo la ocurrencia de componer una suerte de *idilio*, mientras que Juan Eugénico ponía en pie una sensacional interpretación alegórica de las *Etiópicas*). Flotaba en el ambiente el influjo de la espléndida vitalidad del *roman courtois* – aunque resulta más difícil hallar en Bizancio la dimensión *iniciática*, tan característica de las novelas occidentales; las melancólicas composiciones de la Edad paleóloga jamás llegaron a dominar la técnica de otorgar un cierto realismo 'psicológico' a la relación entre los amantes. La vida cotidiana, en todo caso, parece haber sido bastante disoluta, y muy alejada de la austeridad antigua. (Al llegar a este punto, **B** no reprime la tentación de mostrar su profunda hostilidad contra la jerarquía ortodoxa, terrible rémora de la historia bizantina, inmutable, imperturbable, del todo inaccesible a las nuevas corrientes intelectuales, a una realidad social cambiante). Por otra parte, las influencias fueron recíprocas: los nobles *francos* eran, según nuestro **A**, más bien 'provincianos': no mantenían excesivos contactos con sus respectivas metrópolis y se dejaron influir de modo profundo por su nuevo ambiente y sus nuevos súbditos. La poesía popular, en cambio (cf. pp. 203 ss.), con sus motivos constantes, invariables, resulta llena de vida; en ella campea un erotismo bastante subido de tono, con incursiones ocasionales en la pornografía.

En cuanto a la literatura culta, siempre permaneció vulnerable a la tentación alegórica –no por culpa, en muchos casos, de los propios autores, sino de sus poco discretos panegiristas. (Por cierto, si me es lícito expresar una contrariedad casi personal, mínima, habría deseado que **B**, sin salirse de las limitaciones de su argumento, hubiera concedido un poco más de espacio –y un tono menos cargado de reticencias, menos condescendiente– a las interpretaciones alegóricas, tan caras a los bizantinos, en el terreno erótico como en tantos otros). Por otra parte, un escenario semi-pagano, lejos de constituir un riesgo, alentaba la tolerancia: se trataba de historias de otro mundo... y el matrimonio convencional salvaba las situaciones comprometidas, en el último momento. La herencia clásica resultaba muchas veces una pesada carga; pero ¿cómo prescindir de ella sin renunciar a mantener la identidad propia –es decir, el complejo de superioridad respecto a los bárbaros, allende las fronteras? Tampoco resulta fácil valorar en términos adecuados el peso del ritualismo y la liturgia: constituían una fuente importantísima de equilibrio, pero también, sin duda, de penosas ambigüedades. En cuanto al rigorismo moral, terminó (cf. p. 223) encerrado en sí mismo, literalmente *ensimismado*. En definitiva, según nuestro **A**, la 'mala conciencia' de Bizancio fue, como siempre, una conciencia ***escindida***.

Jaume PÒRTULAS

P. CESARETTI, *Allegoristi di Omero a Bisanzio.* (Ricerche ermeneutiche xi -xii secolo), Milano, Guerini, 1991, 310 pp.

La contraportada del presente libro, reelaboración de una Tesis doctoral, lo declara «fruibile anche da quanti, pur senza essere specialisti di letteratura greca o bizantina, indaghino storia e fortuna di testi, generi, metodi letterari». No estoy demasiado convencido de ello; pero sí de que discute algunos aspectos importantes de la fortuna de Homero en Bizancio. Los alegoristas estudiados son tres: Miguel Pselo y dos 'filólogos' (Juan Tzetzes y Eustacio de Tesalónica, menos inclinados que el primero a violentar el texto de partida, al servicio de sus propios intereses intelectuales). También son dobles (y muy diferenciados) los destinatarios: por una parte, la Corte –para dirigirse a la cual el verso 'político' es de rigor; y por la otra, un público que podríamos denominar 'académico', 'escolar'; para este último, la prosa constituye el medio adecuado. Tzetzes, que se dirige a ambos –pero diferenciándolos perfectamente– recurre ora a un instrumento ora al otro. Una cuestión preliminar –para todos, pero en particular para

Pselo– la constituye la del sentido y valor que conserva el paganismo –leído en clave neoplatónica– frente a la Ortodoxia imperante.

En el caso de Miguel Pselo, φιλόμυθος, amante e intérprete de los mitos, los escrúpulos metodológicos cuentan poco; importantes de veras, sólo lo son la profundidad y la capacidad de entusiasmo retórico. Se considera a sí mismo un *hierofante* de los misterios – ¡Singular caracterización, para alguien que, a despecho de haber abrazado en un momento de su vida la condición monástica, se nos antoja tan *profano*! Partiendo del λόγος ψευδής de los griegos, hay que transfigurarlo, para llegar a la verdad ortodoxa. (Curiosamente, Eustacio, el piadoso obispo de Tesalónica, adoptará en este terreno unos planteamientos mucho más discretos que Pselo, al que rondó siempre el fantasma de la heterodoxia...). A partir de Porfirio, de Proclo, de los neoplatónicos en general (que explota a fondo, aunque los cite más bien poco), Pselo construye un sistema que, por medio de tres niveles (retórico / filosófico / *anagógico*), alcanza la verdad cristiana: y Zeus –nombre que, evidentemente, deriva de ζωή, la vida– deviene el Dios de los cristianos, rodeado por todas las cohortes angélicas. Este hierofante de los secretos (los bizantinos sentían una enorme fascinación por la figura de Orfeo, que interpretaban muy a su manera, y por su influjo sobre Homero) se transforma pues, según la afortunada fórmula de **C**[esaretti] en «taumaturgo della tradizione ortodossa».

Lo que Pselo entendiera por 'filosofía griega' parece un poco singular; de lo que no parece haber duda es de que el triángulo Crono (= ¡χρόνος!) ↔ Rea (que procede de ῥέω) ↔ Zeus (= ζωή, la vida) resulta interpretable gracias a una combinación de nociones neoplatónicas y estoicismo difuso. Γυμναστέον τόν λόγον es la brillante fórmula del exégeta, este extraño personaje, siempre en la cuerda floja de la ortodoxia. Pero ¿es honesto de veras, esta clase de juego? Para el 'cónsul de los filósofos' bizantino, la cuestión quizá no tenga demasiado sentido. **C** formula una noción (cf. p. 87) que a lo mejor resulta fundamental para comprender estos ejercicios de hermenéutica: «In Psello, allegoria e filologia non procedono unitariamente; anzi, sono pronte a intrare in conflitto». Muchas veces lo más profundo, lo más auténtico del texto de Pselo deriva de un préstamo de Porfirio, que, a pesar de todo, permanece oculto bajo un espeso silencio. **C** termina preguntándose si, en verdad, la alegoría pseliana obedece a leyes y métodos fijos.

Juan Tzetzes empezó su carrera de filólogo desde muy joven. Aquejado de pobreza crónica, mantuvo relaciones esporádicas con la Corte, en busca de mecenas. Las *Alegorías de la Ilíada* están dedicadas a la *augusta* Irene-Berta de Sulzbach, esposa de Manuel I Comneno (uno se pregunta si la princesa germánica, que no debía ir sobrada ni de educación ni de tiempo,

apreció demasiado los decapentasílabos); las *Alegorías de la Odisea*, a Constantino Cotertzes, un alto dignatario de la Corte. El programa de Tzetzes no se alejaba demasiado del *spoudeogeloion* clásico (cf. p. 136: σπουδάζειν περὶ τὰ παίγνια); lo que resulta curioso es que se escudara en el propio Homero para justificarlo. Admirador de las *Alegorías Homéricas* del Pseudo-Heráclito (a quien, por lo demás, confundía con el filósofo presocrático), critica a Pselo –llamándole, sin embargo, 'sapientísimo'; partidario del didacticismo aplicado a Homero (el Poeta se estudiaba con vistas a la ὠφέλεια τῶν νέων), no puede dejar de polemizar con las interpretaciones demasiado cristianizantes. Las palabras *melífluas* de Pselo le producían «vómitos», según su propia confesión; acusa a su ilustre predecesor de «indebite trasposizioni del pagano nel cristiano» (p. 134) y de sostener una relación arbitraria con las fuentes antiguas –aunque no era él, desde luego, el más adecuado para formular este reproche. Resulta obvio que la dimensión cristiano-ortodoxa del texto homérico importaba al 'filólogo' Tzetzes bastante menos que al 'filósofo' Pselo; y esta divergencia no es nada baladí.

Así pues, Tzetzes se sintió obligado a ofrecer a sus discípulos, con voluntad de síntesis –que todo cupiera ἐν βίβλῳ μιᾷ, pero sin omitir nada esencial– lo que era preciso saber respecto a la biografía y a los elementos culturales de Homero. La lista que **C** elabora (a partir de la p. 149) es bastante espectacular: la patria de Homero (Esmirna); su maestro (Pronópide) y su *paideia* en Egipto (un ciclo completo de conocimientos, ὅσα ἡ τούτου ποίησιν αὐτὸν ἡμῖν εἰδέναι ὑποδεικνύει); la sucesión Museo ← Orfeo ← Lino y, en última instancia, Cadmo, soberano de Egipto; su cronología (veinte años después de la guerra de Troya) y sus fuentes (Dictis y Ulises entre ellas) ... Homero fue pobre (como Tzetzes), circunstancia que estaría en la base de la recensión pisistrátida, antes de la cual su poesía –naturalmente– διὰ πενίαν τοῦ ποιητοῦ ἐν χάρταις φερέσθαι, y σποράδα πρώεν ἐλέγετο. Este Homero, de carne y hueso, mendigo, corifeo de la sabiduría antigua, cronista de acontecimientos muy poco anteriores a él mismo, no carece de atractivo; pero será bien que nos centremos en la función alegórica de dioses y mitos en su poesía.

Homero, según Tzetzes, no creía en el paganismo en modo alguno. Desconocía, desde luego, la Providencia cristiana; aceptaba con resignación el destino; en el terreno ético, se adhería a un hedonismo moderado; no creía en la inmortalidad del alma... ¡Era un hombre sin dioses! Para interpretar los *nombres* divinos en Homero, Tzetzes dispone nada menos que de una triple panoplia: física / psicológico-psíquica / pragmática. Sin embargo, el comentarista muestra de modo claro sus preferencias por la interpretación pragmática, siempre que sea mínimamente viable. La retórica de Tzetzes mantiene escasos puntos de contacto con la de Pselo; y la po-

sición de gran hierofante no encaja nada con él. Por otro lado, si partimos de los *Opúsculos* destinados al ámbito cortesano, casi podríamos sospechar que a veces (en contradicción flagrante con sus propios puntos de vista de otras ocasiones) consideraba a Homero sobre todo como un argumento excelente para una conversación distinguida en un círculo aristocrático... y, además, tenía necesidad desesperada de hallar mecenas, personajes encumbrados a quienes endilgar esta imagen absurda, pero sistemática y tenaz, de un «Omero nobile, signorile, ma senza fede», que ἐτρύγοσε πάσης σοφίης ἄνθος.

Resulta un poco exasperante (para nosotros, los modernos, quiero decir) que el exégeta más inclinado a debatir las composiciones homéricas como *literatura* se avenga a ello sólo a condición de identificarlas del todo con la retórica; y que, frente a cualquier pasaje que pueda crearle problemas, tienda a escabullirse con una expresión melíflua: ὁ γέρων παίζει... Si decide, de vez en cuando, comprometerse, es para resolver las dificultades con una combinación de conocimientos 'físicos' e 'histórico-pragmáticos' (su gran especialidad): el poeta suele jugar con la alegoría a distintos niveles – φυσικῶς, ῥητορικῶς, πραγματικῶς. Con razón se queja C de la «scarsa coerenza dovuta a questa sorta di contaminazioni» (p. 194). Tzetzes, desde luego, consagra al contexto inmediato al pasaje analizado alegóricamente mucha más atención que Pselo; pero, en lo que respecta a libertad y profundidad, es mucho mayor lo que se pierde. Así pues, dedica más atención al poeta Homero –«con i suoi soggetti e i suoi scopi» (cf. p. 287)–; está fascinado por su δεινότης retórica y por su importancia como testimonio histórico, por el ἀξίωμα καὶ μέγεθος τῶν λόγων; y, en cierto sentido, abre el camino a Eustacio, capaz de «calare l'allegoria nel testo, contro le decontestualizzazioni care a Psello ed applica[*rla*] anche ai singoli sintagmi di significato, non solo a episodi considerati globalmente, come invece fa Tzetze» (p. 299).

La línea maestra del presente estudio puede sintetizarse en un «dalla retorica alla filologia attraverso la filosofia – cf. p. 207–; Eustazio sancirà definitivamente il primato della allegoria filologica». El obispo de Tesalónica empieza por prevenirnos contra las 'sirenas homéricas': imagen de aquellos peligrosos placeres poéticos a los que sólo el *sophos* puede aproximarse sin riesgo. Critica sin ningún tapujo las interpretaciones neoplatonizantes, que nos extravían hasta el punto de ὡς δοκεῖν τὸν ποιητὴν ἐν ὀνείροις ἡμῖν ὁμιλεῖν. Eustacio no siente simpatía alguna por los misterios (además, en el ínterin, el neoplatonismo se había convertido en sospechoso de heterodoxia); muy al contrario de Pselo, se plantea «una finalità non tanto retorica quanto ermeneutica», y se adhiere a la noción, genuinamente bizantina, del ψυχωφελής. Parece, por otra parte, que el esnobismo y el afán de

protagonismo individualista iban un poco de capa caída; una figura de rasgos tan enérgicos y coloristas como Miguel Pselo (quien a veces produce la impresión de desear que sus alumnos le admiren *a él y a su ciencia*, más que al propio Homero) estaba cada vez menos de acuerdo con el espíritu de los tiempos. Eustacio puede ser infinitamente más pesado y prolijo que cualquiera de sus predecesores; pero bastante más discreto, también.

El obispo de Tesalónica sabe utilizar de manera eficaz la noción aristotélica de τὸ πιθανόν (o bien ἡ πιθανότης), la verosimilitud en la narración o «credibilità in termini di economia narrativa, contestuale», como la define nuestro **A**. Clasifica los mitos en inventados por Homero y heredados. Los primeros «no tienen remedio» (son ἀθεράπευτοι); pero unos y otros resultan «funzionali per il racconto epico»: para la πιθανότης τῆς πλάσεως. Según **C**, «il vero scarto tra Tzetze ed Eustazio» (cf. p. 219) radica en el hecho de que este último es mucho más capaz de *contextualizar* los mitos de acuerdo con 'exigencias y finalidades literarias'. En realidad, Eustacio explota a su manera la antiquísima noción en el sentido de que «mucho mienten los poetas». Entre los *Incredibilia* de Homero (la τερατεία ποιητική), algunos, aún con la mejor voluntad, carecen de solución; pero la inmensa mayoría se dejan comprender, en uno o varios de los múltiples niveles hermenéuticos, a condición de que estemos dispuestos a aceptar que el Poeta habla siempre en términos humanos, y no ἐν ὀνείροις. Eustacio recuerda al viejo Aristarco, opositor tenaz del alegorismo, y se adhiere de modo firme a la decisión de 'salvar los hechos'; creía positivamente en la veracidad de la narración homérica (ἀληθῶς γενομένη) –excepto en aquello que concierne a dioses y mitos paganos (cf. p. 247). Pero es evidente que la hermenéutica conlleva por fuerza una sombra de ambigüedad irresoluble, pues las estrategias interpretativas son múltiples por definición y no es necesario –ni siquiera posible– escoger con aplomo en cada caso. Resulta curioso que la mejor baza de Eustacio constituya también su peor defecto, aquello que lo convierte en inenarrablemente pesado: me refiero a su probidad intelectual, a su «volontà di presentare pluralità di esplicazioni» (p. 269). Las diversas líneas alegóricas siguen cada una su camino, de manera cansina. Eustacio, que es sin duda el más erudito –y el más honesto– de los comentaristas estudiados por **C**, se revela también el menos 'escritor' de los tres (cf. p. 273), a causa de su desesperante incapacidad para soldar, *coser* los múltiples niveles de sus interpretaciones. Su precaria unidad radicaría, en cualquier caso, en que le anima siempre el propósito, obvio, de 'explicar' a Homero – unidad 'de intención', nada más.

No ignoro que uno de los primeros deberes del reseñador consiste en valorar los libros como *aquello que son*, no por lo que uno hubiera deseado que fuesen; de modo que quizás esté fuera de lugar lamentar que este

estudio, filológicamente riguroso, no llegue a ser lo que yo personalmente desearía: un análisis en profundidad de la experiencia intelectual y religiosa ínsita en el alegorismo (algo más parecido a lo que ha intentado en repetidas ocasiones Jean Pépin, pongamos por caso). Inicié la lectura del libro con la convicción de que la alegoría ha constituido, históricamente, una de las vías de acceso a una filosofía de la religión más directas, más profundas, más inmediatas; y que su diálogo con el **mito** fue de una riqueza prácticamente inabarcable. Sin embargo, **C** tiende demasiado a extraviarse entre trivialidades (creo que esta reseña lo refleja). Es innegable que la responsabilidad hay que achacarla, en buena parte, a los materiales con los que ha tenido que lidiar; pero su opción, tan discutible, de privilegiar a Eustacio frente a Pselo, al honrado comentarista frente al pensador (aunque se trate de un pensador a veces algo irresponsable) no puede decirse, en modo alguno, que fuera la más afortunada o productiva. Tampoco se trata con exactitud de 'el libro' sobre 'las fortunas de Homero en Bizancio' que tendríamos cierta inclinación a esperar. Sin embargo, hay que reconocer que, en esta dirección por lo menos, constituye un paso importante.

Jaume PÒRTULAS

NOTICIAS

TESOROS DEL MONTE ATOS
(Museo de Civilización Bizantina, Salónica 1997)

Gracias a esta exposición, punto culminante de las celebraciones con motivo del nombramiento de Salónica como 'capital cultural europea 1997', los tesoros del monte Atos, de inestimable valor religioso, espiritual e histórico, fueron accesibles por primera vez a visitantes de todo el mundo –entre ellos, muchas mujeres– fuera del lugar sagrado al que pertenecen. La exposición, fruto de un largo proceso de negociaciones con los monasterios de Hagion Oros y de dos años de preparación por parte de trescientos arquitectos, bizantinistas, restauradores, museólogos, etc., constaba de las siguientes secciones:

I/ *Arquitectura:* Se exhibían aquí numerosas fotos, maquetas, planos, documentos cartográficos e incluso contratos y recibos firmados por arquitectos.

II/ *La naturaleza y el medio natural:* Esta sección resaltaba la conservación de la riqueza y diversidad del medio ambiente en la península.

III/ *Vida cotidiana y culto:* Interminable colección de materiales relacionados con el trabajo (en el campo, en los talleres, en la construcción, etc.), la alimentación (desde el famoso tonel de Iviron de 18 toneladas hasta pequeños molinillos de café y de especias), el mobiliario (incluyendo una espléndida colección de relojes), la salud (lo más interesante: la farmacia del monasterio del profeta Elías), la defensa (armas, corazas) y el culto (lo más excepcional: un evangelio de 27 kg. de peso, un rosario de 5 m. de

largo y la famosa "campana del cosaco"; entre las curiosidades: vasos litúrgicos para sacerdotes zurdos y un *tembelóxilo,* bastón con forma de T usado por los monjes más ancianos en la liturgia). Esta amplia sección, que incluía la proyección de un interesante vídeo, terminaba con una rica muestra de documentos griegos, otomanos, eslavos y rumanos relacionados con la historia, la organización y los bienes de los monasterios.

IV/ *Pintura y escultura:* Esta parte estaba dividida en dos grandes secciones, la primera correspondiente a los siglos IX a XIV y la segunda a los siglos XV a XIX. En la primera se encontraba la pieza más costosa de la exposición (valorada en casi dos millones de dólares), el mosaico de S. Jorge de Xenofondos, de la segunda mitad del siglo XII; también incluía esta parte, entre otros muchos tesoros, los frescos del Protaton de Cariés, de Manuel Pansélinos (finales del siglo XIII), y el icono doble de Dionisíu (ca. 1375), con el fundador del monasterio (Alejo III Comneno) y el patrón del mismo (S. Juan Bautista) por un lado y los cuatro santos de Trebisonda por el otro. La segunda sección comprendía —por citar sólo unos ejemplos—: iconos de Teófanes del Stavronikita; el iconostasio de madera del Protaton, del siglo XVII; el menologio ruso de Simonópetra (s. XIX), único por su tamaño y la profusión de figuras y escenas; la bellísima *Pietà* de Iviron (s. XVI) y los únicos iconos de santas que recuerdo haber visto en la exposición: el de Aikaterina (Simonópetra, finales del XV, comienzos del XVI), y el de Santa Julitta (con su hijo S. Quirico), del Protaton (primera mitad del s. XV).

V/ *Manuscritos e incunables:* Espléndida colección de manuscritos griegos, paleoeslavos, georgianos... Entre los iluminados había muestras tan importantes como el evangelio de Iviron (cod. 5), de la segunda mitad del siglo XIII; el *Octateuco* de Vatopedi (cod. 602), del siglo XIII, uno de los manuscritos iluminados más valiosos del arte bizantino; el hermosísimo *Barlaam y Josafat* de Iviron (cod. 463), de comienzos del siglo XIII, y la *Geografía* de Ptolomeo de Vatopedi (cod. 655), ss.XIII -XIV, uno de los códices no religiosos más importantes de Atos. También había en esta parte una amplia selección de los aproximadamente 2500 manuscritos musicales de Hagion Oros y varios incunables.

VI/*Artes menores y bordados.*

Puede afirmarse que los 1400 tesoros exhibidos en esta exposición han constituido una de las muestras de arte bizantino y posbizantino más importantes de la historia. La exposición ya ha terminado (aunque mucho más tarde de lo previsto por el éxito de público), pero siempre nos queda el ca-

tálogo: *Treasures of Mount Athos*. Eds. Holy Community of Mount Athos & Organization for the Cultural Capital of Europe Thessaloniki 1997. Salónica 1997. 671 págs.

José Simón Palmer

Pes de la Palla, 4
08001 Barcelona