ANTONIO TOVAR

Si muchas veces resulta difícil separar la labor científica de las peripecias humanas, en el caso de Antonio Tovar su dedicación a la Lingüística y a la Filología está indisolublemente unida a su propia trayectoria vital. Nació Tovar en un pueblecito de Alicante allá por el año de 1911. Quiso el destino que su educación discurriera desde niño en un ambiente bilingüe, como en premonición de lo que habría de ser el objetivo de su carrera futura. Después sobrevinieron otros peregrinajes por España siguiendo las andanzas y mudanzas paternas. En Valladolid tuvieron lugar *summa cum laude* las carreras universitarias de Derecho y de Filosofía y Letras, Facultad esta última donde tuvo la fortuna de contar con un maestro excelente, C. de Mergelina. Como remate y recompensa, llegó la participación en el famoso crucero por el Mediterráneo (1934), hormiguero y cantera de notabilidades y famosos; y cuéntase que entonces, además de empaparse de arte griego (de ahí saldría su traducción de Pausanias), completó con la facilidad que le caracterizaba el tirocinio del griego moderno: a comentar la obra novelistas y poetas de la nueva Hélade (Palamás, Nicolópulos, Xenópulos) dedicó algunos de sus artículos primerizos, alentados por la existencia de una Liga Hispanohelénica en Valladolid.

Una beca de la Junta de Ampliación de Estudios permitió que Tovar saliera de España a completar su formación en el extranjero. Allí se educó el aprendiz de sabio bajo la férula de los últimos grandes representantes del historicismo positivista. Entre sus maestros de París figuró el ilustre paleógrafo Alphonse Dain; una de las contrariedades de Tovar fue precisamente el no haberse especializado más en el estudio de esta disciplina, cuyo conocimiento le permitiría andando el tiempo redactar el Catálogo de los códices griegos de la Universidad de Salamanca. Por aquel entonces un lingüista genial, Emile Benveniste –el apellido nos lleva a los aragoneses

Bienveniste que, por su estirpe judaica, tuvieron que emigrar de España en los albores de nuestra Modernidad–, andaba explicando en la Sorbona nada más y nada menos que su célebre teoría en torno a los orígenes de la raíz en indoeuropeo, que a poco habría de darle fama internacional; ni que decir tiene que entre sus oyentes más asiduos se encontraba Tovar.

Después, durante su estancia en Berlín, la más fecunda por su influjo duradero y también –todo hay que decirlo– por el gran número de volúmenes que adquirió para su uso y disfrute personal, asistió el joven becario a las clases de Eduard Schwyzer, el estupendo helenista que estaba ultimando su magna Lingüística griega en dos gigantescos volúmenes. La antaño esplendorosa Universidad de Berlín comenzaba a experimentar un tan lento como imparable declive a causa de la feroz política represiva del nazismo. De los grandes maestros de la Filología Clásica hacía poco que había muerto el gran Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1931), y era muy de lamentar que desde 1933 estuviesen censurados y ya prestos a escapar Eduard Norden y Werner Jaeger. Quizás un conocedor experto de Alemania hubiese podido adivinar el tremendo drama que se estaba gestando entre bastidores; pero nuestro becario era demasiado bisoño, demasiado crédulo quizá, para hacer distingos que escapaban a la atención de observadores más curtidos. Alemania, pues, como no podía menos, causó grandísima impresión en el ánimo del joven Tovar, que, asombrado, achacó de manera ingenua el avanzadísimo nivel cultural y socio-económico del país a la nueva ideología.

A poco estallaba en España la guerra civil. El impresionante despliegue de poderío y empuje que había visto en la Alemania nazi explica la elección política que realizó el estudiante cuando, todavía en Berlín, optó por el bando que se había alzado en armas: abstenerse de participar en la guerra civil hubiese semejado una traición a la patria que un idealista como Tovar no podía cometer. Los años no pasaron en balde y maduraron las ideas; y así el antiguo falangista que había dirigido la Radio Nacional, tras un vano intento de apertura en el régimen de Franco bajo el ministerio de Ruiz Giménez, fue acercándose cada vez más a posturas políticas que hoy serían calificadas de socialdemócratas. No obstante, y a diferencia de otros correligionarios suyos, no maquilló nunca Tovar su pasado nazi, como él decía con amargura las pocas veces que afloraban en su conversación recuerdos de aquel tiempo. Tampoco salieron de su pluma libros de autoalabanza ni apologías *pro domo sua.* Sí reconoció el error de perspectiva y las locuras del pasado terrible, esas locuras en las que había creído y caído no sólo él, sino millones de personas. Era menester evitar por todos los medios que ese pasado se repitiese y tornasen a aparecer las funestas alucinaciones colectivas. Ahora bien, entonar el *mea culpa* o hacer una confesión pública

no le parecía el medio más adecuado para lograr la paz y fomentar la reconciliación; y sólo *in extremis*, como en la noche del 23 de febrero de 1982, saltó de nuevo Tovar a la política de la única manera en que sabía hacerlo: mostrándose beligerante, aunque fuese con la pluma y en la primera plana del periódico *El País*, contra los nostálgicos de una dictadura a la que él había servido con la buena fe de su juventud.

Volvamos a su trayectoria científica, dejando los vaivenes y destemplanzas de la política española y europea. En sus *Lehr-* y *Wanderjahre* aprendió Tovar una ciencia, la Filología clásica, de la que en España apenas si había algún cultivador serio. Parece increíble que el nivel de nuestros compatriotas en Latín y en Griego, nunca muy boyante, se hubiese precipitado en una sima tan vergonzosa, sobre todo cuando habían experimentado un auge verdaderamente notable otras ramas de las Humanidades como la Filología románica, la Historia medieval, el Arabismo, la Filosofía. En Clásicas estaba casi todo por hacer. Había que proporcionar al alumno libros de texto adecuados, ediciones críticas, estudios monográficos, manuales. La tarea de Tovar a este respecto es ingente: basta repasar el catálogo de sus traducciones y estudios sobre Pausanias, Platón, Aristóteles, los trágicos, Teócrito, Propercio, y tantos más para asombrarse de la magnitud de su esfuerzo. Sin embargo, tal vez sea la primera su edición más conseguida y acabada: las *Bucólicas* de Virgilio, que publicó en Madrid en el año trágico de 1936; desde el Virgilio de La Cerda no había visto la luz en España ningún comentario que se aproximara a éste ni en calidad ni en erudición.

Mas en las aulas extranjeras no sólo se empapó Tovar de ciencia filológica; también lo cautivó el hechizo de la Lingüística indoeuropea, que le abrió nuevas inquietudes y le indicó otras vías de acceso a culturas muy diversas. A poco su atención quedó prendida en el enigma vasco y ello por doble motivo, como español y como estudioso del idioma. Gracias al genial desciframiento de Gómez Moreno, la España antigua venía a configurarse como un verdadero mosaico lingüístico, que ensayaba en la Prehistoria el mapa de las actuales autonomías: frente a la Hispania céltica se traslucía una brumosa Hispania no indoeuropea, integrada por iberos, vascos, turdetanos y otros pueblos aún más enigmáticos, cuya lengua intentaba acercar Tovar al libio y cuya onomástica trataba de explicar en parte por el vasco (p.e., Indí-bil <*bels*, 'negro'); y dentro de los celtas Tovar descubría dos lenguas diferentes, el celtibérico y el lusitano, caracterizado este último por rasgos distintivos como la conservación de la *p-* (*porcom*) y otro sistema de conjunciones (*indi*, como alemán *und*). Después vinieron a ser objeto de su estudio las lenguas amerindias, y muy en especial las perdidas en los extremos de la Pampa argentina (el mataco, el chorote). Así fue

como muy pronto hubo de debatirse Tovar entre dos vocaciones: la Filología clásica y la Lingüística, entendida ya no como mera Lingüística indoeuropea, sino como Lingüística comparada. En esta lucha interna acabó por prevalecer la segunda, no sin algún sacrificio personal y no sin sentir alguna vez el remordimiento de la nostalgia; y cuando el maestro se vio obligado a deshacer su biblioteca a causa de su última mudanza, regaló parte de sus colecciones a la Real Academia de la Lengua, dio otra parte sustancial a la Facultad de Filología de la Universidad Complutense, y guardó para sí todos los libros que tocaban a la Lingüística, pero también –quién lo diría– las venerables ediciones de los clásicos que había comprado siendo muy mozo en Berlín: los compactos mamotretos de Immanuel Bekker, algunos raros volúmenes de la Teubner y un Heródoto del siglo XVI entre otras singularidades.

La educación recibida por Tovar, examinada en su conjunto, salta a la vista que se ajusta a los cánones de la más rigurosa y acendrada ciencia decimonónica, la misma, en definitiva, que enseñaban Menéndez Pidal y su escuela en la España de los años treinta. Este historicismo dejó una huella indeleble en la obra de nuestro sabio. En efecto, después de la trágica crisis de la segunda guerra mundial iban a aparecer muy gallitos, en la Gramática y en otras ciencias, nuevos métodos para pronta solución de todo: era la reacción obligada, casi me atrevería a decir que desesperada, contra los espléndidos logros, aparentemente insuperables, de un Historicismo que parecía haberse ido para no volver. En primer lugar avanzó avasallador el estructuralismo; después vino el generativismo y más tarde se presentaron haciendo la rueda todos los ismos habidos y por haber, imponiendo cada cual su nueva terminología, cada vez más críptica, y pregonando a los cuatro vientos sus esotéricos evangelios de salvación.

Tovar, hombre de lealtades acendradas y por ende muy tradicional sin ser por ello conservador, se mantuvo un tanto al margen de los pronunciamientos de estos jóvenes y a veces airados estudiosos que hacían tábula rasa del pasado y de la historia. No es que no los conociera, sino que no le interesaban mayormente; y hay que reconocer que de nada le servían aquellos complicados sistemas y oposiciones estructurales para intentar el desciframiento del celtibérico y del ibérico, uno de los grandes temas que lo apasionaron después de la guerra hasta su muerte, de resultas de su trato y amistad con D. Manuel Gómez Moreno y también con D. Ramón Menéndez Pidal; que Tovar, fiel a sus comienzos, intentaba recomponer en lo posible el Centro de Estudios Históricos en el nuevo marco de lo que entonces se llamaba pomposamente Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Avanzaba, pues, decíamos, la nueva Gramática, especulando a más y mejor y alejándose cada vez más de los textos, de las fuentes, de la historia; su nuevo discurso amenazaba con hacerse abstruso e ininteligible. No es de extrañar que esta elucubración cada vez más abstracta no atrajera a nuestro investigador, que concebía una gramática de una lengua determinada antes que una teoría general del lenguaje; el método ha de ser un medio, no un fin en sí mismo, al revés de lo que ocurre ahora con excesiva frecuencia: que el método sea el último reducto de la ignorancia, acabando por camuflar la total ausencia de contenido.

No por casualidad fueron sólo los estudios de Greenberg sobre los universales del lenguaje los que lograron seducir a Tovar en sus últimos años, pues ellos le servían para volver a su faena de siempre, a su hogar científico: esto es, a cotejar lenguas y parangonar su funcionamiento. Tovar hacía tácitamente suya la esencia del estructuralismo, la idea de sistema, pero elevando este sistema a una categoría más amplia: poco vale conocer la estructura de una lengua si no se la enmarca en un ámbito más general. La búsqueda de universales, en consecuencia, apasionó a Tovar por cuanto tornaba a estimular el comparativismo: merced al nuevo método se podía estudiar qué relación mediaba entre la estructura del vasco y del georgiano, y a su vez calibrar la diferencia existente entre estas dos lenguas y el latín, o el mataco, o el guaraní, o la lengua más apartada y extraña que imaginarse quepa, pero siempre partiendo de los textos, sin perderse en la nebulosa de la pura teoría.

Hubo asimismo otro motivo para que esta complicada cuestión de los universales del lenguaje fuera muy del gusto de Tovar: porque a él en el fondo de su alma, y quizá antes que nada, le hubiese gustado ser un enciclopedista a la antigua usanza, a la manera de aquellos sabios del siglo XVIII que todavía aspiraban –*beati illi*– a poseer un saber total. No me resulta difícil imaginar a Tovar papeleteando miles de fichas, archivándolas y luego poniéndolas en función lógica para sacar después a la luz el libro fundamental, haciendo del caos cosmos, ni más ni menos que como había visto hacer a Menéndez Pidal, con la desventaja para él de que en la Filología Clásica y en la Gramática indoeuropea la labor de catalogación y estudio estaba ya hecha: hacía años que estaba escrita la correspondiente *Grammatik* del griego, latín, germánico, celta, sánscrito y otras lenguas no menos remotas, y lo mismo ocurría con el correspondiente *Handbuch* del mismísimo indoeuropeo. Quizá por esta razón acabara Tovar por volcar su ímpetu ordenador en el *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, donde aún cabía realizar una labor de tal porte y envergadura. De ahí también que en sus últimos años se sintiera Tovar profundamente atraído por la figura de un sabio polifacético español cuya fama había sido casi relegada

no al olvido, sino –lo que es peor– al limbo: el polígrafo jesuita Lorenzo Hervás y Panduro. En efecto, si se hojea el volumen de Hervás dedicado a las lenguas amerindias y se pasa después revista al *Catálogo* de Tovar se aprecia, sí, una notabilísima mejora de calidad en el método, en la aplicación de lo ya conocido al rescate y averiguación de lo que queda por conocer; mas, en definitivas cuentas, idéntico es el fin que guía a Hervás y a Tovar y, a poco que se arañe, vemos que impulsa a uno y otro el mismo acicate: el quimérico anhelo de alcanzar la ciencia total. Hervás, todavía más ilusionado con el señuelo del Progreso, la nueva entelequia que había puesto de moda la Ilustración; Tovar más escéptico y moderado, como corresponde al hombre que ha nacido en otros tiempos y que conoce los batacazos y los peligros de la utopía. Como objetivo último, subsiste para ambos la meta inalcanzable del saber universal, ese saber que se querría ver condensado en uno o en varios o en muchos volúmenes.

Así se entiende también que Tovar ocupara parte de su tiempo fecundísimo en componer la *Iberische Landeskunde*, que es entre sus obras consagradas a la Antigüedad clásica aquella en la que mejor se aprecia su espíritu enciclopédico y sistemático. Para comprender y valorar su significado nada mejor ni más ilustrativo que buscar sus antecedentes; en efecto, quien quiera encontrar un paralelo a esta obra ha de retroceder hasta las postrimerías del s. XVIII y principios del XIX, pues sólo Ceán Bermúdez se atrevió a acometer y dar remate a un empeño semejante en su *Sumario de las Antigüedades de España*, publicado en 1832, rehaciendo a su manera los intentos anteriores, frustrados todos ellos, de los que tal vez el más importante fuera el de Ambrosio de Morales. Apenas si existe necesidad de proclamar de nuevo que no hay comparación posible entre la *Landeskunde* de Tovar y el inventario de Ceán, como no son parangonables las obras lingüísticas de Hervás y de Tovar. Mas sí hay que insistir en que el espíritu que las alienta es el mismo, el mismo que hace posible que algunas personas egregias lleven a cabo milagrosas obras de conjunto que nos dejan boquiabiertos. En estos casos admirables la investigación está espoleada, sí, por un cierto ánimo lúdico, un espíritu deportivo que induce a entrar en una competición primero con los demás, luego ya sólo con uno mismo; pero para salir victorioso de esta prueba, la más dura de todas cuando al final se libra en soledad, se requiere laboriosidad suma, tenacidad a prueba de cualquier desmayo y hondo espíritu de sacrificio. Todas estas cualidades las poseía Tovar en grado superlativo.

Esta aspiración por lo global, que se compadece poco con el espíritu de una época que gusta tanto de especializarse como la nuestra, viene por un lado a responder y, encima, a sobrepasar el empirismo decimonónico; también deriva, evidentemente, de la tentación ensayística que todo hom-

bre lleva dentro; pero en cierto modo es fruto asimismo de un profundísimo sentido del deber, ese sentido del deber que hacía que Tovar se sintiese llamado a enfrentarse a retos imposibles. En una ocasión, en la Casa del Libro, agradeciendo la entrega del primer volumen de Homenaje que le ofrecieron amigos y discípulos, se quejó de que él, atrapado en las redes de mil ocupaciones y deberes, todavía no se había podido entregar en cuerpo y alma a la tarea de especialización que requerían los nuevos vientos de la moda, pues antes había tenido que sentar los cimientos donde nuevas generaciones pudiesen edificar la futura casa. Es verdad lo que dijo en aquella ocasión solemne, pero estas palabras salidas tan del alma encierran una verdad relativa. De hecho, nadie que haya conocido a Tovar puede imaginárselo profundizando únicamente en la metafonía del címbrico, o dándole vueltas en exclusiva a los problemas textuales planteados por el papiro de la *Constitución de los atenienses*. Y si esta idea, que semeja a una horrible pesadilla, no cabe en nuestra cabeza, es porque no es deseable para nadie un destino tan monocorde y aburrido como el de estar amarrado al duro banco de la especialización pura y dura. Pero, además, la personalidad de Tovar era mucho más rica, variada, inquisitiva y compleja que la que requieren los cánones al uso para consagrar a la fama al moderno galeote del saber. Es de barruntar, por tanto, que fue el propio Tovar quien a ciencia y conciencia, sano de cuerpo y de mente, eligió su tan fabulosa como gratificante dispersión. Hay que recordar a este respecto que justamente también en sus últimos años volvió a tentarlo el uso de la lección magistral, al tipo de la *Vorlesung* que él había oído en sus mocedades alemanas. Claro es que para dar una lección magistral hay que ser antes un verdadero maestro, y después tener suficiente perspectiva para poder otear el horizonte del tema a desarrollar; es menester, en suma, un conocimiento global, que trascienda plenamente de los afanes del especialista, atento sólo a los detalles y cominerías del oficio.

Admiraba en él su ansia de saber, su curiosidad, esa capacidad de interesarse por las cosas que los jonios llamaron *theorie*. Tovar estaba siempre sediento de aprender. Por esta misma razón jamás anidó en su corazón la soberbia. El maestro, ávido de enriquecer su mente con novedades, tenía la humildad de rogar al último de sus discípulos que lo ilustrase acerca de alguna minucia que a él se le escapaba. Y este ansia de saber estaba compensada con el ansia de enseñar, conjunción singularísima por lo rara, pues lo normal es que apasione la investigación y aburra divulgar los resultados obtenidos en el curso de las vigilias eruditas. Por el contrario, para Tovar, a pesar de ser un investigador nato, los dos actos eran connaturales o, por emplear palabra más grave, consubstanciales, hasta el punto de que a veces confesaba, medio en broma medio en serio, que había enseñado

cosas que apenas hacía horas que él mismo había aprendido con el exclusivo fin de darlas a conocer a sus discípulos: gozo por conocer, pero gozo también por transmitir ese conocimiento adquirido. He aquí la causa del entusiasmo que despertó el joven maestro entre sus discípulos en aquella Salamanca que se desperezaba de los horrores de la guerra, cuando de nuevo volvió a sonar el latín, junto con otras inquietudes, en una Universidad que, por decirlo con Gómez Moreno, amenazaba con quedarse en charra. Sorprende muchísimo a primera vista que un hombre de gustos tan dispares como Tovar pudiera formar escuela. Y sin embargo, por esa mezcla singular de docencia y discencia, logró crear un plantel espléndido de discípulos, y no sólo en Salamanca, sino en Tubinga; únicamente se le atrancó el intervalo matritense, tal vez por la amargura del definitivo desengaño político. Pero en sus últimos años volvió a alentar vocaciones en los campos más diversos, incluso en el de aquel griego moderno que había cultivado en su más tierna juventud.

A Tovar, en suma, le gustaba enseñar, sin distinción de edades ni colores, tanto a los niños como a los mayores, a los ignorantes y a los sabios. Le complacía que su conocimiento sirviera para algo, que despertara nuevas vocaciones e inquietudes o simplemente que despejara dudas de mayor o menor cuantía. Nunca después del rectorado buscó un cargo político, y es más que dudoso, por coherencia personal, que lo hubiera aceptado durante esa transición a la democracia que él tanto deseó; sólo, tal vez, y de nuevo por espíritu de servicio, lo hubiese atraído la idea de dirigir una Biblioteca de verdad, de formar al fin –por decirlo con la lengua del actual imperio– una de esas muchas *Research Libraries* que faltan en España y que hacen de nuestras Universidades unos centros de estudio menesterosos, a años luz de la Europa en la que, con toda razón y derecho, se nos quiere ver integrados. El proyecto, no obstante, no llegó a cuajar. Pues bien, a este hombre ya apartado de la cosa pública le dolía que los jóvenes políticos, a algunos de los cuales conocía desde niños, no aprovecharan su larga y dilatada experiencia, y se lamentaba de cuando en cuando de que no recabaran su consejo y el de otros que, como él, tenían una prolongada trayectoria de gestión universitaria a sus espaldas. Era ésta una de las ingenuidades del incorregible optimista que era Tovar, que seguía confiando en que un político, recién estrenado y con ardores de neófito, pidiera la opinión de sus mayores; en realidad Tovar, el gran iluso, estaba esperando recibir en su persona el trato deferente que él había dado a Menéndez Pidal, a Gómez Moreno. Excusado es decir que a la postre el consejo ni fue pedido ni fue dado, aunque cabe sospechar que, de haber atendido a voces más maduras, quizá se hubiesen atemperado quimeras irrealizables y evitado inútiles estridencias cuyas secuelas segui-

mos padeciendo. A Tovar no le molestaba este un tanto displicente trato ni tampoco le producía en modo alguno sensación de postergamiento; más bien sufría por ver desaprovechada su experiencia y sus conocimientos, que podrían haber asesorado las reformas de entonces sin que esta consulta implicara imposición de criterio por su parte. Su queja, en definitiva, venía a ser la del profesor que deplora que no le asistan a una clase bien preparada sus alumnos más queridos. Frustración de docencia, en suma.

En efecto, fue muy amigo Tovar de enseñar lo que sabía, y sabía de casi todo. Hasta podría hacérsele el reproche de que fue pródigo en exceso de sí mismo, pues entre sus defectos, o entre sus virtudes, se contaba que no sabía decir que no a una invitación intelectual, viniera de donde viniese. Las horas que se le llevó la docencia, impartida en la cátedra, en su casa, en charlas o en conferencias, son incontables. Pero esta prodigalidad alarmante, que podría haber supuesto merma grave en la tarea de investigación, venía compensada por la apabullante facilidad con que todo lo hacía, hasta lo más difícil; y este supremo don se veía realzado por una prodigiosa memoria, de la que jamás alardeaba, quién sabe si por propia vergüenza ante su descomunal calibre. Pocos idiomas se le resistieron, y uno de ellos fue el japonés, que dejó por imposible al cabo de varias sesiones de estudio, estudio que por lo demás se reducía a la lectura de un manual unos minutos antes de dormirse. Y así lo confesaba un tanto cabizbajo y contrito nuestro sabio, como si fuera un desdoro no chapurrear la lengua nipona y no poder entenderse con el pueblo llano a su llegada a Tokyo. Porque la lengua, además de objeto de estudio, era para Tovar algo mucho más vital y entrañable, un imprescindible elemento de comunicación. El profesor de indoeuropeo se conforma con saber, si los sabe, los paradigmas de las lenguas bálticas. A Tovar, sin embargo, el conocimiento del lituano, apuntalado con un diccionario, le sirvió para traducir, en muy tristes circunstancias, una carta que había dejado manuscrita un desdichado estudiante en Salamanca. Ahí está la razón de que este apasionado amante de la lengua fuera no menos apasionado amante de la literatura; y aun en sus ratos libres gustaba de traducir versos que, insatisfecho, nunca pasó a limpio, quién sabe si desesperando de poderles dar alguna vez la mano definitiva o quizá desconfiando de su talento, de la calidad de ese escritor que llevaba tímidamente dentro y que muy pocas veces, como en el prólogo al *Platón*, dejó que saliera a la superficie. Y así, por cierto pudor comprensible, su frustrada vocación buscó desahogo por un tiempo volcándose en la crítica literaria.

Tal fue Tovar, un gran sabio y al mismo tiempo un gran maestro. Nos dejó infinidad de libros, dejó asimismo infinidad de discípulos. Y gracias a ellos, a los unos y a los otros, sigue, aún hoy, vivo entre nosotros.

Juan GIL

Universidad de Sevilla
Facultad de Filología

MIS RECUERDOS DE D. ANTONIO TOVAR

La década de los 70, tanto en Grecia como en España, fue testigo de cambios decisivos en nuestro querido Mediterráneo. La caída de los coroneles, en Grecia, y la muerte de Franco, en España, abrieron el camino a la reconciliación y convivencia de las diversas opciones políticas. Los exiliados comenzaron a regresar a sus países y, con ellos, comenzó el proceso de apertura hacia la democracia. Antes de esta década habíamos oído hablar de ellos, como representantes del pensamiento, las artes, la ciencia y la política. Como griego, de labios de mis compañeros artistas, pintores y poetas, que sentían una gran admiración por todo lo griego clásico, había escuchado los nombres de españoles que dedicaron sus vidas a los estudios e investigación de la civilización helénica. Entre ellos estaba el de Antonio Tovar, al que tuve la suerte de conocer en 1977, y no sólo a él, sino también a su familia y amigos. El que años después fuera alcalde de Madrid, Agustín Rodríguez Sahagún, decidió, con ocasión del premio que la Bienal de São Paulo había concedido al pintor José Luis Verdes por su obra *El mito de la caverna de Platón*, realizar con la editorial Sotosalvos una tirada reducida del libro, por los medios tradicionales de la estampa, en mi estudio de la calle Modesto Lafuente 78. El prólogo le fue encargado a D. Antonio, y las imágenes, grabadas al aguafuerte, al propio José Luis Verdes. El dilatado proceso de preparación de la edición me brindó la oportunidad de tener largas conversaciones con aquél. Pude darme cuenta de que, como gran humanista, era una persona que sabía escuchar, y de que sus palabras, como si fueran un rayo de luz, se deslizaban por la caverna platónica, todavía llena de luces y sombras. Así fue naciendo la idea, al principio puramente platónica, de crear una Asociación Cultural Hispano-Helénica, que fue madurando día a día. Su objetivo debía ser el fomento de los estudios, la investigación y la creación, despertando de las tinieblas

del olvido la memoria de un pensamiento común entre los pueblos de Grecia y España.

Ya antes de la guerra, D. Antonio había participado en aquel famoso viaje de profesores y alumnos universitarios organizado por la "Residencia de Estudiantes" para descubrir, al modo de una "expedición neocolombina", los tesoros del Mediterráneo. D. Antonio me contó sus experiencias de aquel viaje y la emoción que todos sintieron al descubrir una placa conmemorativa, dedicada al pueblo de Creta, en Fódele, donde se supone había nacido El Greco. También me contó aquella graciosa anécdota que le sucedió en el barco: a un griego que buscaba "τὸ βάρ" lo llevaron ante él, Antonio "Tovar". Ni que decir tiene la decepción que supuso para aquel hombre que D. Antonio no dispensara bebidas. Por aquellos años, como he dicho, parece que ya había surgido la idea de una Asociación Cultural Heleno-Española, fomentada por dos destacados intelectuales de nuestro Mediterráneo, Κωστὴς Παλαμᾶς y D. Miguel de Unamuno. La idea, sin embargo, se vio frustrada por el comienzo de la guerra en España.

En mi estudio de Modesto Lafuente el encargo de Rodríguez Sahagún iba por buen camino. Paralelamente también iba tomando cuerpo, bajo la personalidad de D. Antonio, la idea de crear la Asociación. Los vientos, en esta ocasión, nos eran favorables, por el apoyo tanto de la Embajada de Grecia como del Ministerio de Cultura de España. Nos reunimos para redactar los estatutos y fijamos como sede provisional mi estudio. Mientras vivió D. Antonio, además de aportar dinero de su propio bolsillo, realizaba las numerosas gestiones que había que hacer, e iba y venía llamando a todas las puertas para conseguir las ayudas y subvenciones necesarias para nuestros proyectos. En todo ello contamos con la generosa colaboración del agregado de prensa de la Embajada de Grecia, Σαράντης Αντίοχος. En el hotel Mindanao celebramos nuestra primera asamblea, en la que por votación se eligieron los miembros de la dirección y se aprobaron los estatutos. Además (¿por qué no decirlo?), tuve la gran suerte de que, a finales de 1979, un puñado de poetas y pintores me rindieron un homenaje en la galería Tórculo, en Madrid, en la que presenté mi obra de estampa suelta y los libros, confeccionados como en tiempos de Gutenberg: *La sonata al claro de luna*, de Yanis Ritsos, y las *18 canciones llanas de la amarga tierra*, también de Ritsos, cuya traducción al castellano habíamos elaborado, mano a mano, José Hierro y yo; *Poesías de León Felipe* y, por último, *La bondad en los senderos de los lobos*, de Odiseas Elytis, que había realizado tres años antes de que le concedieran el premio Nobel. Aquella exposición-homenaje, más que para mí, lo fue para el pensamiento griego actual. Los socios de la A.C.H.H. ya pasaban de los 400, entre poetas, pintores, profesores universitarios y de secundaria, investigadores del C.S.I.C. y otros in-

telectuales, que demostraban gran interés por el acercamiento de nuestras dos culturas contemporáneas. D. Antonio, cada vez más satisfecho e incansable, nos reunió a casi todos, al menos en dos ocasiones, en la finca de Carlos Baonza y Julia Díaz, en el Bustarviejo, para celebrar fiestas campestres y asar corderos al estilo de la Pascua griega, con un grupo de estudiantes vestidos con trajes típicos del folclore griego, música y baile. El Bustarviejo, en plena primavera, se convertía en un paisaje invadido por griegos.

D. Antonio vio en seguida la necesidad de contar con una revista propia, ya que en la Asociación había miembros que habían hecho investigaciones y traducciones de novelistas y poetas griegos, y propuso titularla *Erytheia.* Dejó su dirección al secretario de la A.C.H.H., Pedro Bádenas, y al profesor de historia de la Universidad de Salónica y excelente hispanista Ιωάννης Χασιώτης. Desde sus comienzos, la revista se centró en el helenismo bizantino y postbizantino de la Turcocracia. También comenzaron a organizarse las denominadas *Jornadas sobre Bizancio,* que se han celebrado durante todos estos años en Madrid, Barcelona, Granada y otras ciudades de España. Hasta el último momento de su vida, D. Antonio se preocupó también por la enseñanza del griego moderno, en la universidad, los institutos y las escuelas de idiomas: Goyita Núñez, Penélope Stavrianopulu y Elías Danelis son algunos nombres de personas dedicadas, en la actualidad, a la enseñanza del griego moderno gracias al entusiasmo generoso de D. Antonio. Por iniciativa e impulso de su viuda, Dña. Consuelo Larrucea, actualmente la A.C.H.H. imparte clases de griego moderno también en la Fundación Pastor. Pero la mayor alegría que tuvo D. Antonio de aquella inicial idea platónica que fructificó en la Asociación fue que Elytis, el segundo premio nobel de literatura en lengua griega, aceptara la invitación que le cursó para visitar España. Aquella visita despertó en el mundo hispánico un interés generalizado por la cultura helénica, todo gracias al esfuerzo personal de D. Antonio y de tantos españoles que aún se sienten como griegos en el exilio de Borges, ya que la colonia griega en Madrid y en España es de las más pequeñas de Europa.

D. Antonio, como presidente, y yo, como vicepresidente, tuvimos otra idea platónica, esta vez a sugerencia de los pintores, la de organizar un homenaje al Greco cediendo una o dos obras cada uno, ofrenda de agradecimiento a la Creta que le vio nacer. Escribimos una carta a Melina Mercuri, a la que nuestra idea pareció excelente. Ella, a su vez, envió la propuesta al alcalde de Iraclion, pero, por desgracia, parece que se perdió en el laberinto de la burocracia y la política de la isla. No obstante, la exposición se realizó, con carácter itinerante, por diversas ciudades de España. Por otro lado, los viernes por la tarde se celebraban, siempre a la sombra de la

personalidad de José Hierro, lecturas de poesía, sobre todo de autores españoles, pero también algunas traducciones de griegos. Durante todos estos años, antes y después de la muerte de D. Antonio, habrán leído poemas, si no me equivoco, más de un centenar de poetas, como el propio José Hierro, Joaquín Benito de Lucas, Luis Alberto de Cuenca, Claudio Rodríguez, etc., en un ambiente de gran cordialidad. Para servir de altavoz a esta actividad la Asociación creó una nueva publicación, los *Cuadernos de la lechuza*, que, por nuestra endémica precariedad económica, no tuvo continuidad posterior.

A pesar del paso del tiempo, la figura de D. Antonio y su particular carisma no dejan de perseguirnos con su recuerdo, para que continuemos por el camino que nos abrió, acercando el pensamiento y las creaciones de estas dos culturas, la griega y la española, que llevan una memoria superior a la historia por el fondo de nuestro mar Mediterráneo. Nos persigue su recuerdo y nos acompaña la presencia de su mujer, Consuelo Larrucea, compañera suya inseparable y, ahora, nuestra. Me acuerdo de la amistad que entablaron los Tovar con los Nicolarea, también encargados de prensa de la Embajada de Grecia, primero con motivo de la presentación de la antología de poemas de Yanis Ritsos traducidos por mí para Plaza y Janes, que fueron presentados por D. Antonio y Goyita Núñez, y, más tarde, con ocasión de la visita de Elytis a España. La pareja Nicolarea nos invitaba a menudo a su casa y nos agasajaba con cenas griegas. D. Antonio y Chelo, mi mujer Manuela Armada y yo, íbamos en mi coche y aparcábamos frente a la casa de los Nicolarea. Recuerdo el último consejo que me dio D. Antonio, en una ocasión en la que me vio dispuesto a saltarme un semáforo en rojo con el propósito de acercar el coche a la puerta y no hacerles andar. D. Antonio me cogió del brazo y me dijo: "Dimitri, no lo hagas, que de ahí se pasa a asaltar el Parlamento". Un semáforo entre dos Antonios.... Tovar y el otro, el del Parlamento.

Δημήτρης Παπαγεωργίου

Modesto Lafuente 78
28003-MADRID

LA MEDICINA SACRA EN LA ANTIGÜEDAD*

En la mentalidad antigua existía una relación importante entre el arte adivinatorio y la *praxis* medicinal incomprensible para el hombre de hoy. Hipócrates en una carta a un amigo, le escribía que medicina y adivinación son hermanas, pues las dos ciencias proceden de un único padre, de Apolo[1]. De hecho, la enfermedad siempre ha planteado un desafío al poder del hombre[2] y ha exigido de él una réplica. Y ésta ha venido o bien desde la razón y la técnica, y ahí está el amplio desarrollo que alcanzó en el mundo griego la llamada medicina hipocrática, en la que, en palabras de Laín, se dio una "tecnificación del instinto de auxilio", o bien esa réplica se dio desde la confianza del hombre en los poderes sobrenaturales y en su capacidad de superar los límites de su propia realidad y entrar en contacto con lo divino que le trasciende, sacralizando así "el instinto de curación".

Una de las manifestaciones que más arraigo ha tenido en la Antigüedad de esa confianza del hombre en el poder curativo de las potencias sobrenaturales ha sido la práctica de la ἐγκοίμησις o *incubatio*. Esta práctica fue aceptada tanto por paganos como por cristianos como canal para recibir la sanación ya fuera de los dioses o héroes paganos ya de los santos cristianos[3]. Consistía la *incubatio* en acudir a acostarse al lugar donde se creía

* Este trabajo forma parte de los Proyectos PB 95-0593 y PB 96-0647 financiados respectivamente por la CICYT y la DGCYT.

1 *Epist. ad Philop.* 15, IX 342, Littré: Ἰητρικὴ δὲ καὶ μαντικὴ καὶ πάνυ ξυγγενέες εἰσίν, ἐπειδὴ καὶ τῶν δύο τεχνέων πατὴρ εἷς Ἀπόλλων.

2 *Cf.* L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969, pp. 36-43.

3 *Cf.* L. DEUBNER, *De incubatione*, Berlín 1900; R. HERZOG, "Die Wunderheilungen von Epidauros", *Philologus*, Suppl. 22, 3, Leipzig 1931; E. y L. EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1945 (2 tomos); C. MEIER, *Antike Inkubation und*

que la divinidad residía o donde era de más fácil acceso, con el fin de entrar en contacto con ella durante el sueño y recibir mediante un ensueño la curación o la prescripción terapéutica adecuada[4]. En principio la *incubatio* aparece con valor mántico y terapéutico[5], pero con el florecimiento del culto a Asclepio (s. IV) se especializa en lo curativo.

El hecho de que los enfermos se acostaran en el suelo en espera de la curación pone en conexión esta práctica con los poderes curativos de la Madre Tierra, cuyo olvido se debió, en buena parte, a las creencias uranias que trajeron los pueblos indoeuropeos. Recordemos, que a Asclepio, el dios salutífero por excelencia entre los griegos, se le dedicaba un día (el 19 del mes de Boedromión) en los misterios de Eleusis, en el que se celebraba una procesión que se dirigía primero al templo de Asclepio en Atenas y luego al de Deméter, que se hallaba junto a otro dedicado a *Gea Kourotrophos* (la Tierra nutricia). Así se integraba la sabiduría médica del dios en el culto de la Gran Madre, atestiguando que, en definitiva, de ella procede tal sabiduría. Contribuyó, asimismo, a esta práctica la creencia en que los héroes ctónicos tenían buena disposición para ayudar a los mortales en sus dificultades y que para participar de su *dýnamis* lo más adecuado era acostarse sobre el suelo, estableciéndose así un contacto casi físico entre divinidad y suplicante.

También el elemento onírico, de gran importancia en las curaciones mediante *incubatio*, está ligado al culto de las divinidades telúricas, pues, al decir de los antiguos, los sueños nacen de la tierra. Hécuba en la trage-

moderne Psychotherapie, Zurich 1949; M. HAMILTON, *Incubation or the Cure of Desease in Pagan Temples and Christian Churches*, Londres 1906; L. GIL, *Therapeia*, pp. 349-399; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975; M. LÓPEZ SALVÁ, *Estudio de la incubatio cristiana en la primitiva iglesia oriental (excepto en Menuti) a través de las colecciones griegas de milagros*, Madrid 1975 (tesis doctoral inédita, UCM); id, "Actividad asistencial y terapéutica en el *Kosmidion* de Constantinopla", en P. BÁDENAS, A. BRAVO, I. PÉREZ (edd.), Ἐπίγειος οὐρανός. *El cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid 1997, pp. 131-146; H. MAGOULIAS, "The Lives of the Saints as sources of data for the history of Byzantine medicine in the sixth and seventh centuries", *BZ* 57, 1964, 125-50; A. KRUG, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, Munich 1984; M. PARMENTIER, "Incubatie in de Antieke Hagiografie" en A. HILLIORST, *De Heiligenverering in de Eerste Eeuwen van het Christendom*, Nimega 1988, pp. 27-40; C. JOLIVET (ed.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Texts, images et monuments*, París 1993, esp. V. DÉROCHE, "Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios", pp. 95-116; P. MARAVAL, *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, París 1981; A. DIERKENS (ed.); *Apparitions et miracles*, Bruselas 1991; M. DILLON, "The Didactic Nature of the Epidaurian *Iamata*", *ZPE* 101, 1994, 239-260.

[4] *Cf.* A. TAFFIN, "Comment on revait dans les temples d'Esculape", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, París 1960, pp. 325-367.

[5] E. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960, p. 109.

dia euripídea que lleva su nombre exclama: "Oh tierra soberana, madre de sueños de negras alas" (Eur. *Hec.* 70-71). Se creía también que los sueños facilitaban al hombre el contacto con el espíritu de sus antepasados que en la tierra yacen.

Es, de cualquier modo, un hecho que merece reflexión el proceso curativo que se desencadenaba cuando un devoto enfermo acudía al templo del dios o santo de su devoción y en su vivencia somnial sentía que entraba en contacto con él. Allí, como ha señalado L. Gil[6], experimentaban ese *quid sacrum*, que, sin duda, el recogimiento interior y la estancia en el lugar sagrado propiciaba, y cuyos beneficios terapéuticos la psicología profunda hoy puede explicar.

Los orígenes de la *incubatio* son muy antiguos. En el Imperio Mesopotámico se encuentran rastros de esta práctica. Así lo revela la inscripción de la octava columna del cilindro A de Gudea: Gudea acude al templo y se prepara para la aparición del dios Ningirsu. Consistía esta preparación en hacer ayuno, entregar ofrendas, quemar incienso y acostarse sobre la piel de una cabra joven, ritual muy parecido al que habían de realizar los consultantes de Trofonio y Anfiarao antes de penetrar en sus respectivas grutas de Lebadea y Oropos. La *incubatio* en Mesopotamia está atestiguada por Heródoto (I, 182) y por Jámblico (*ap. Phot. Biblioth. Cod.* 94, p. 75, ed. Bekker), quien afirma que las mujeres babilónicas acudían al templo de la diosa Zarpanit, esposa de Marduk, a obtener sueños que eran apuntados e interpretados por los sacerdotes[7].

También tenemos noticia de que en Ugarit en el s. XIII a. C. un personaje de relevancia política con impotencia sexual acudió a acostarse a un lugar protegido por la diosa Uliliyasi para conseguir durante el sueño respuesta a su problema[8] y en el poema épico ugarítico de Anat y Aqhat[9] también se cuenta cómo Danel, un juez justo, fue al templo de Baal a pedirle

[6] *O. c.*, p. 56.

[7] *Cf.* L. Hopf, *Die Heilgötter und Heilstätten des Altertums*, Tubinga 1904, pp. 2-7; M. Kmoskó, "Eine uralte Beschreibung der Inkubation", *Zeitschrift für Assyriologie* 29, pp. 158-171; M. Witzel, "Zur Inkubation bei Gudea", *ZA* 30, 101-106 y M. Leibovici, *Les songes et leur interprétation à Babylone*, París 1959, pp. 63-87.

[8] *Cf.* H. Hoffner, "Paskuwatti's ritual against sexual impotence (CTH 406)", *AO* 5, 2, 1987, pp. 271-287.

[9] *Cf.* Y. Avishur, "The duties of the son in the *Story of Aqhat* and Ezekiel's prophecy on idolatry (CH 8)", *UF* 17, 1986, 49-60. Contamos con una versión española de este poema realizada por G. del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981; en francés puede leerse en la versión de A. Caquot, *Textes Ougaritiques I, Mythes et Legendes*, París 1974. Sobre textos religiosos ugaríticos, *cf.* A. Caquot y J. Cunchillos, *Textes Religieux et Rituels*, París 1989.

que le concediera un hijo, allí permaneció durante siete días, e hizo preparar un buen banquete para agasajar al dios cuando éste apareciera en los ensueños del juez.

Egipto tampoco fue ajeno a esta tradición. El papiro Ebers, que se fecha en el s. XVIII a. C., menciona ya a la diosa egipcia Isis como una divinidad curadora, y Diodoro Sículo (I, 25, 2), siguiendo la tradición egipcia, afirma que la diosa Isis fue la descubridora de muchos fármacos, que gozaba de gran experiencia en la ciencia médica y que se solía aparecer a sus devotos en sueños ofreciéndoles el remedio de sus males. Tenemos atestiguada esta práctica en templos de Canope, Tebas, Menuti y, por supuesto, en Menfis. Y en época helenística e imperial es frecuente encontrar asociados a Isis y Serapis con Asclepio, lo que se explica por su carácter esencialmente curador[10].

Hay que señalar, pues, que este tipo de práctica se da en toda la cuenca mediterránea, en un área en la que se rendía culto a la Gran Madre o a la Madre Tierra, en donde las creencias telúricas tenían una gran fuerza. Pero donde mejor documentada tenemos la *incubatio* es en el mundo griego y en el cristianismo antiguo. En el mundo griego ya Heródoto (I, 46, 52 y VIII, 134) menciona el culto de ciertos héroes ctónicos como Anfiarao en Oropos y Trofonio en Lebadea, en cuyas tumbas los consultantes decían recibir en sueños la visita de los héroes, a quienes acudían, además de por cuestiones de índole mántica, también para solicitar el alivio de las dolencias que les aquejaban. Según Pausanias (I, 34, 1-5), Anfiarao se especializó en la mántica onírica. Antes de la consulta era necesario purificarse, ayunar durante un día, abstenerse de vino tres y sacrificar al héroe, entre otras cosas, un carnero, sobre cuya piel se acostaban los consultantes en espera de la aparición onírica de Anfiarao[11]. Las excavaciones de 1884 de Oropos han ratificado que éste fue un lugar donde se practicó la *incubatio*, según se lee en una inscripción publicada por Wilamowitz[12], en la que constan ciertas reglas en torno al orden del templo.

De mayor prestigio aún que el de Anfiarao gozó el antro de Trofonio en Lebadea de Beocia, desde cuyas profundidades el héroe pronunciaba sus oráculos. Pausanias lo visitó personalmente para consultar (IX, 39) y su fama perduró hasta época cristiana. Orígenes (VII, 35 ss.) y Tertuliano (*De*

10 *Cf.* F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Mediterranée,* 3 vol., Leiden 1973, II, p. 162 y M. LÓPEZ SALVÁ, "Isis y Sarapis: difusión de su culto en el mundo grecorromano", *Minerva* 6, 1992, 161-192.

11 *Cf.* P. KARIDAS, *Das Amphiareion von Oropos in medizingeschichtlicher Licht,* Nuremberg 1968; BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination,* III, París 1880, pp. 334 ss.

12 "Oropos und die Graer", *Hermes* 21, 1886, pp. 91 ss.

an. 46) citan este lugar como un famoso centro de *incubatio.* Pausanias (*loc.cit.*) describe con detalle los rituales a que debían someterse los consultantes. Tras los ritos purificatorios y los sacrificios pertinentes, los sacerdotes los conducían a unas fuentes donde tenían que beber primero del "agua del olvido" con el fin de desvanecer lo que se había pensado hasta el momento y a continuación del "agua de la memoria" para recordar lo que se iba a ver en el descenso. Es importante en todo rito iniciático el olvido de la vida pasada, con el fin de ingresar en la nueva situación libre de las trabas del pasado. Por último, antes de llegar al lugar del oráculo, el consultante debía orar ante una imagen del dios que los sacerdotes sólo mostraban a aquéllos que estaban a punto de entrar en contacto con Trofonio. Los visitantes vestían túnica de lino y el calzado típico del país. El oráculo propiamente dicho se encontraba en una profunda grieta abierta en el flanco de una montaña, a la que se accedía por medio de una estrecha y ligera escalera que bajaba hasta una cueva de cuatro codos de largo por ocho de profundidad. En una de las paredes se abría una galería horizontal de dos palmos de ancho y uno de altura que penetraba en las misteriosas mansiones del héroe. El consultante debía tumbarse allí con la espalda en el suelo y llevando una torta de miel en la mano. En esa galería introducía en primer lugar los pies y se iba deslizando hacia dentro hasta llegar a las rodillas, momento en el que era arrastrado súbitamente hacia el interior como por una fuerte corriente de agua, sentía la impresión de un golpe en la cabeza y de que el alma abandonaba el cuerpo[13]. Cuando su alma regresaba, los sacerdotes sentaban al consultante sobre el trono de la Memoria y le preguntaba sobre lo que había visto y aprendido. Después, sus parientes lo llevaban en un estado aún semiinconsciente al templo de la Buena Fortuna y del Buen Demon y, pasado algún tiempo, volvía a recuperar sus facultades así como la capacidad de reír[14]. La piedad popular estableció una relación entre el héroe Trofonio y el dios de la medicina Asclepio, como queda demostrado por el grupo escultórico que, según Pausanias (IX, 39, 9), se hallaba en la gruta donde nace el río Hercina y que según su testimonio podría tratarse tanto de Asclepio y *Hygíeia* como de Trofonio y Hercina. En los cetros de ambos dioses se hallaban enroscadas serpientes, principal atributo del dios de la salud y representación de las energías subterráneas. En las curaciones de Asclepio la serpiente juega un

[13] Sobre la experiencia subjetiva de la separación temporal de alma y cuerpo, *cf.* R. AGUILAR, "El vuelo del alma", *Fortunatae* 5, 1993, 11-25.

[14] Sobre la proverbial tristeza de los consultantes de Trofonio, *cf.* Zenob. III, 61, Suidas sv. εἰς Τροφώνιον y Aristófanes, *Nubes* 705-8. Este tema fue explotado por los cómicos como ha señalado L. GIL en "Menandro y la religiosidad de su época", *CFC* 1, 1971, pp. 109-178.

papel importante, especialmente en casos de infertilidad. Por otra parte, la imagen de Trofonio esculpida por Praxíteles se asemejaba a las de Asclepio, lo que hace suponer que a mediados del s. IV el antro de Trofonio gozaba de fama como centro iatromántico[15].

Coinciden con los datos de Pausanias sobre la gruta de Trofonio las experiencias de un tal Timarco (Plut., *De genio Socratis* 22), contemporáneo de Platón, evocadas por Plutarco. Timarco permaneció un día y dos noches en el antro de Trofonio, donde, afirma, todo era tiniebla y no sabía con exactitud si soñaba o estaba despierto. Le pareció como si por un fuerte golpe en la cabeza se le hubiesen abierto las suturas del cerebro y por ahí se le escapase el alma. El alma, una vez liberada, afirma Plutarco, "tuvo primero la impresión de volver a respirar después de haber estado hasta entonces largo tiempo oprimida, y de hacerse más grande que antes, como una vela que se despliega" (590 c) y tuvo a continuación una serie de visiones, en las que pudo contemplar los astros y la armonía de las esferas, así como un inmenso lago y un dilatado abismo. Al volver en sí sintió fuertes dolores de cabeza, como si alguien le hubiera oprimido con fuerza, pero no veía ni oía nada de cuanto le rodeaba. Cuando recuperó el conocimiento se dio cuenta de que se encontraba a la entrada del antro de Trofonio, exactamente donde se había tumbado. En esas vivencias subterráneas ve C. Meier[16], además de un simbolismo de desintegración y reintegración, todo un simbolismo de un proceso de muerte y renacimiento. De acuerdo con una inscripción hallada en Lebadea (IG VII, 3055), los que consultaban el oráculo, una vez terminadas las ceremonias, tenían que pagar una moneda de plata al tesoro de los sacerdotes. Era también obligatorio ofrendar una tablilla en la que estuviese escrito cuanto se hubiera visto u oído (Paus. IX, 39, 14).

Esta experiencia extática nos evoca otra, narrada también por Plutarco en su *De sera numinis vindicta* (563 b-568 f), en la que el alma del protagonista, a consecuencia de una herida en la nuca, sale del cuerpo para también luego regresar a él, propiciando un cambio de actitud en el personaje. También, cuando el alma vuela fuera del cuerpo, Arideo, nuestro personaje, tras una desorientación inicial, adquiere una visión mucho más amplia, con la sensación de "respirar por doquier" en tanto que su alma se abre como un gran ojo único que se mueve en todos los sentidos y mira en todas las direcciones. Ve también un abismo profundo, al que llama *Lethe* "Olvido" (565 e-566 a) y que es un lugar de placer, así como ve también un lugar de suplicios infernales, en donde su padre está a punto de ser torturado.

15 *Cf.* Bouché-Leclercq, o.c., IV, París 1882, p. 330 y Hamilton, *o.c.*, p. 89.
16 *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zurich 1949, pp. 98 y 108.

Finalmente un soplo violento le vuelve a introducir el alma en el cuerpo, cuando sus parientes, creyéndolo muerto, estaban a punto de enterrarlo. Según creencia de la Antigüedad, el alma podía momentáneamente abandonar el cuerpo, acceder a escalas ónticas superiores durante el sueño, y una vez libre de las ataduras del cuerpo, nada le impedía recibir mensajes de los seres superiores, que, entre otras cosas, les podían procurar la liberación de sus problemas de salud.

Pero los centros de *incubatio* más renombrados en el mundo griego eran los que estaban bajo el patrocinio del dios Asclepio[17]. Asclepio, según la tradición pindárica (*Pit.* 3), era hijo del dios Apolo y de una mortal, llamada Corónide, hija del rey tesalio Flegias. Cuando su madre estaba embarazada fue infiel a Apolo, por lo que el dios decidió fulminarla, arrancó al niño de su seno en Epidauro y se lo confió al centauro Quirón para su educación, quien le enseñó el arte de la medicina. Asclepio resultó tan buen discípulo que incluso era capaz de resucitar a los muertos, lo que Zeus no toleró y por ello lo fulminó con su rayo. Asclepio es, pues, una divinidad que por su padre participa del mundo olímpico pero por su madre está unido a los hombres. Además Asclepio, lo mismo que Prometeo, muere por ayudar a la humanidad cuando intentaba conceder al hombre la resurrección. Esta doble naturaleza, divina y humana, le hace especialmente propicio para ser el dios que escucha a los hombres en su enfermedad y les restituye la salud. En la épica homérica no aparece todavía como dios sino como "médico irreprochable" (*Il.* IV, 194, 200-2, 219) y padre de los dos hábiles médicos Macaón y Podalirio (II, 729-31 y XI, 518). Para Píndaro, a comienzos del s. V, es un hábil héroe fulminado por Zeus (*Pit.* 3, 5-58) y hasta mediados del s. V no tenemos testimonios de que fuera honrado como dios. El hecho de que su infancia transcurriera en los montes y en los bosques y de que fuera educado por uno de estos genios de las montañas, medio hombre medio caballo, le enraiza en la naturaleza y en la tierra, con todo lo que ello implica. En las ciudades griegas los hombres en sus situaciones apuradas acuden, más que a los majestuosos olímpicos, a los dioses de segundo rango o a los héroes locales, o a Gea, como si éstos se hicieran cargo mejor de sus limitaciones y de sus necesidades (*cf.* Paus. II, 10, 2; 32, 6 y VII, 21, 12); en época helenística se difunde el culto a Isis, divinidad de rasgos maternales, y en época cristiana a los santos y a la Virgen-Madre.

Hacia mediados del siglo V cuando Asclepio pasa de ser un héroe tesalio a una divinidad panhelénica comienzan a difundirse sus templos, los

[17] *Cf.* K. Kerényi, *Der göttliche Arzt,* Basilea 1947, y A. Maeder, "Der Archetyp des Heilers und die Heilung", *Antaios* 2, 1961, pp. 299-332.

Asklepieia, y la fama de las curaciones que en ellos se realizaban. En estos centros cultuales la práctica de ir a dormir al templo del dios (ἐγκοίμησις, lat. *incubatio*) cobra auge y prestigio. Su arraigo será un factor de influencia decisiva para la pervivencia de la *incubatio* en el cristianismo.

De la fama de las sanaciones que se llevaban a cabo por el método de la *incubatio* en los *Asklepieia* da cuenta un documento literario de primer orden como lo es la comedia aristofánica *Pluto*. La acción se desarrolla en el *Asklepieion* de Atenas, donde llevaron a Pluto (la Riqueza) para que Asclepio le curara de su ceguera. En primer lugar procedieron a darle un baño con el fin de purificarlo (v. 655). Después colocaron sobre el altar las ofrendas, sacrificaron a Hefesto y acostaron a Pluto como era costumbre (vv. 659 ss.). Enfermos atacados de todo tipo de dolencias se hallaban en el santuario. El dios los examinaba uno por uno con orden e interés. Un niño lo acompañaba con un mortero de piedra en su mano y una cajita (vv. 708 ss.). Prepara para un tal Neocles un ungüento a base de ajos, savia de higuera y lentisco, y se lo aplica al paciente sobre los ojos. Después, sentado junto a Pluto, le toca la cabeza, le limpia con un lienzo fino los párpados y, una vez que Panacea, la ayudante del dios, le hubo cubierto el cráneo y toda la cara con un velo purpúreo, Asclepio silba y, al punto, dos serpientes aparecidas del fondo del santuario se deslizan bajo el velo que cubría al enfermo. Tras lamerle éstas los párpados, Pluto se levanta con la vista recuperada. Estas son en resumen las escenas de *incubatio* que se presentan en la comedia[18].

El culto a Asclepio se introdujo en Atenas en el año 420 y como muestra la comedia aristofánea alcanzó en seguida gran popularidad en esta ciudad. En época de Menandro la *incubatio* era algo tan habitual, que un personaje de una de sus comedias (*Papyrus Didotiana* 9-11), después de haberse aclarado su confusión mental, se compara a un incubante salvado por Asclepio. En la descripción del *Asklepieion* de Atenas destaca Pausanias (I, 21, 4) las pinturas que lo decoraban. Se han hallado en las excavaciones numerosas inscripciones con catálogos de órganos curados, inventarios de ofrendas, decretos en torno a los sacerdotes y el culto, listas referentes a los actos públicos del santuario etc..., así como imágenes, monedas, vasos, instrumentos quirúrgicos, estatuillas votivas e himnos en loor del dios[19].

Además del de Atenas, gozaron de una notable reputación los *Asklepieia* de Epidauro, Cos, y Pérgamo. El más antiguo, según la tradición (Estr. IX,

[18] *Cf.* E. Roos, "De incubationis ritu per ludibrium apud Aristophanem detorto", *Opuscula Atheniensia* 3, 1960, pp. 55-97; Edelstein, *o.c.* en nota 3, I, 145; I. Rodríguez Alfageme, *La medicina en la comedia ática*, Madrid 1981.

[19] *Cf.* P. Girard *L'Asclepieion d'Athénes*, París 1882, y S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion*, Amsterdam 1989.

437), era el de Trikka. De todos ellos el más celebre fue el de Epidauro. Se hallaba situado a nueve kilómetros sur del centro ciudadano en una llanura rodeada de colinas. Su teatro aún hoy es el más bello y mejor conservado de Grecia y conserva una excepcional acústica. Las excavaciones iniciadas en 1881 por P. Kavvadias[20] sacaron a la luz el conjunto monumental que fue el *Asklepieion* de Epidauro. Más de setecientas inscripciones halladas en este recinto hacen que sea este templo uno de los mejor conocidos de la Antigüedad[21]. De valor excepcional en lo que atañe a nuestro trabajo son las tres estelas completas y fragmentos de una cuarta en que se recogen los *iámata*, colección de setenta curaciones milagrosas atribuidas a Asclepio[22]. Escuetas y uniformes en su redacción, relatan cómo el enfermo que yacía en el *ábaton* había sido curado durante el sueño por el dios, que en la epifanía onírica o le prescribía un remedio o lo curaba directamente[23].

Las curaciones eran de esta guisa. La primera dice así: "Cleo estuvo cinco años embarazada. Cuando llevaba ya cinco años de embarazo, vino al dios como suplicante y se acostó en el *ábaton*. Pasó la noche allí y una vez fuera del templo, dio a luz a un niño, que al punto de nacer se lavó él mismo en la fuente y se dio una vuelta con su madre" (*WE* 1). De otro tenor es la de un tal Pándaro de Tesalia (*WE* 6) que tenía estigmas en la frente y sueña cómo la divinidad le liberó de ellos. Cuando dormía en el templo soñó, en efecto, que el dios le ponía una cinta sobre los estigmas a la vez que le ordenaba que, al salir, se la quitara y la dejara como ofrenda en el templo. Al despuntar el día y quitarse la cinta, se dio cuenta nuestro personaje de que su frente estaba sin mancha y que los estigmas se habían quedado en la cinta. En otras ocasiones el dios aplicaba ungüentos, como es el caso de Hereo de Mitilene (*WE* 19), a quien no le crecía pelo en la cabeza y, en cambio, tenía muchos en la barbilla. En sueños vio cómo el dios le aplicaba un fármaco en la cabeza y cuando despertó notó que el pelo le empezaba a cre-

[20] *Fouilles d'Epidaure*, Atenas 1893, y Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπίου ἐν Ἐπιδαύρῳ καὶ ἡ θεραπεία τῶν ἀσθενῶν, Atenas 1909. De interés para el conocimiento del *Asklepieion* de Epidauro es la obra de A. DEFRASSE y H. LECHAT, *Epidaure, restauration et description des principaux monuments du sanctuaire d'Asclepios*, París 1895, y más reciente R. TOMLINSON, *Epidauros*, Londres 1983.

[21] Recogidas y publicadas por F. HILLER VON GAERTRINGEN en el *CIG* IV, 1², 1929. *Cf.* R. HERZOG, "Die Wunderheilungen von Epidauros", *Philologus*, Suppl. 22, 3, Leipzig 1931.

[22] Pausanias II, 27, 3 habla de seis estelas; *cf.* A. KRUG, "Archive in Heiligtümern", *Pact* 34, 16, 1992, pp. 187-200.

[23] *Cf.* H. SIEFERT, "Inkubation, Imagination und Kommunikation im antiken Asklepioskult", *Katathymes Bilderleben*, Viena 1980; A. KRUG, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, Munich 1984, y M. DILLON, "The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata", *ZPE* 101, 1994, pp. 239-260.

cer. Otras veces Asclepio realiza en los enfermos la cura pertinente: así un enfermo con una infección por una herida en el pecho (*WE* 53) sueña en el templo que el dios le lava el pecho con leche de vaca, le aplica ungüento en la zona ulcerada y luego se lo retira y le manda bañarse en agua fría. Cuando el enfermo despierta se da un baño en el río y se siente curado. Asclepio acude también a los fármacos como en el caso de una joven hidrópica (*WE* 49) a la que parece (la inscripción está muy deteriorada en esta parte) recomendarle que tome en una bebida escarabajos trigueros o cantáridas. Este tipo de recetas que pueden extrañar a nuestra sensibilidad eran los que empleaba la medicina técnica de la época. Los médicos hipocráticos con mucha frecuencia prescribían la leche como elemento terapéutico (*Epid.* VI, 2, 13 = V, 134 L) o las partes blandas del escarabajo disueltos en alguna bebida (*Victu* 58 = II, 512 L), pues como hoy se sabe la cantaridina que segregan los escarabajos trigueros tiene efectos revulsivos en el cuerpo humano.

Asclepio también recurre a los masajes (*WE* 41). Erasipa de Cafias tenía el estómago muy abultado y no le admitía nada. Cuando durmió en el templo vio en sueños cómo Asclepio le masajeaba y le daba un beso en el estómago, a la vez que le ofrecía una copa con un medicamento para que lo bebiera. A continuación le ordenó que lo vomitara. Al despertar se encontró sus ropas manchadas de lo sucedido en sueños y se sintió recuperada.

En ciertos casos el dios en su terapia onírica empleaba la cirugía (*WE* 27): un hombre con un tumor en el abdomen vio en su sueño cómo los ayudantes del dios le sujetaban para abrirle el vientre. Logró zafarse pero nuevamente le sujetaron y le ataron de modo que Asclepio lo abrió, le extirpó el tumor y le volvió a coser el vientre. A la mañana siguiente estaba sano. Como prueba fehaciente de la intervención divina se nos informa que el lugar del suelo donde había yacido el enfermo se encontraba lleno de sangre. Gorgias de Heraclea (*WE* 30), quien adquirió tal infección pulmonar como consecuencia de una punta de lanza clavada en el pecho, que llenó en medio año 67 cubos de pus, se fue a dormir al *Asklepieion*, soñó que el dios le extraía la punta de flecha. Cuando se despertó se encontraba bien y tenía la punta de flecha en sus manos.

No faltaron tampoco las terapias de *shock*, como la de un tal Nicanor que estaba cojo. Mientras estaba sentado un niño le cogió el bastón y salió corriendo y nuestro Nicanor detrás de él (*WE* 16), o como la de una joven muda que cuando paseaba por el recinto del santuario le salió una serpiente y les gritó a sus padres pidiendo ayuda (*WE* 44).

Hubo, asimismo, experiencias de curaciones por contacto, método muy caro a la medicina sacra de todos los tiempos. Así, Andrómaca de Epiro (*WE* 31) fue a dormir al templo de Epidauro por su esterilidad. Allí soñó que un joven la destapaba y que el dios la tocaba con su mano. Al poco y como

consecuencia del toque divino –dice– quedó embarazada. También un tal Alcetas, ciego, (*WE* 18) soñó cómo el dios se dirigió a él y con sus dedos le abrió los ojos y pudo ver lo primero los árboles del lugar. Igualmente una muda (*WE* 51) al sentir en sueños que el dios le tocaba la lengua, recuperó el habla y regresó curada a su casa. Y un epiléptico procedente de Argos (*WE* 62) quedó curado cuando en sueños sintió la presencia del dios que con su dedo índice le presionaba la boca, los orificios nasales y las orejas.

No siempre era necesaria la presencia del enfermo en el *Asklepieion*. Tenemos casos de la llamada *incubatio* vicaria, que consistía en que algún allegado del enfermo fuera a dormir al templo con el fin de recibir del dios la prescripción terapéutica. La madre de Arata de Laconia (*WE* 21) se fue a Epidauro desde su ciudad para intentar solucionar la hidropesía que padecía su hija. Se acostó y soñó que el dios cortaba la cabeza a su hija y agarrando su cuerpo boca-abajo salía el líquido retenido. Cuando volvió a Lacedemonia encontró a su hija curada, quien había tenido en casa el mismo sueño que su madre (*cf. WE* 23). También había casos, en que la curación no se producía durante el sueño, pero que acaecía en el camino a casa o ya cuando el enfermo se encontraba en su casa (*WE* 25 y 33).

Relatan las inscripciones que aquellos enfermos que tras la curación no cumplían con la ofrenda prometida o no mantenían una conducta moralmente aceptable, despertaban el enfado del dios, que se reservaba el derecho de volverles a mandar la enfermedad (*WE* 7, 22, 37, 47). A Hermón de Taso, por ejemplo, que le había liberado de su ceguera, por no cumplir con la ofrenda prometida, lo volvió a dejar ciego (*WE* 22). Asclepio no era exigente con las ofrendas votivas, pero sí quería que se cumpliera lo prometido. Un niño con litiasis (*WE* 8) que pernoctaba en el templo vio en sueños una noche al dios que se presentó a él y le preguntó qué estaba dispuesto a darle si le curaba. El niño con toda espontaneidad le ofreció las diez tabas con las que solía jugar. El dios le sonrió y le dijo que le curaría. Al día siguiente amaneció curado.

El carácter notarial de estas estelas y, por tanto, su concisión de estilo dejan en la oscuridad muchos detalles de los ritos y del culto al dios que serían de gran interés para el estudio de la *incubatio*. Son, sin embargo, una clara prueba del prestigio de la *incubatio* en estos templos y un valioso documento de la medicina y religión popular en el declive del mundo clásico. Contamos también con la inscripción de Marco Julio Apelas (IG IV, 1^2, 26)[24] del s. II de nuestra era, en la que Apelas narra por orden del dios su enfermedad y su curación.

[24] *Cf.* L. EDELSTEIN, *Asklepios* I, Baltimore 1945, p. 247.

El *Asklepieion* de Cos lo conocieron también Pausanias (III, 27, 3) y Estrabón (II, 53). R. Herzog[25], que lo comenzó a excavar en 1898, supone que la construcción de las diversas instalaciones del *Asklepieion* debe situarse entre los años 366 y 155 a.C. El terremoto del 544 asoló este conjunto monumental. El mimiambo IV de Herodas es un reflejo en el campo literario de la popularidad de este templo[26].

El *Asklepieion* de Pérgamo[27] data aproximadamente de mediados del s. IV a.C. y su instauración se debe, según Pausanias, a Arquias, hijo de Aristegmo, quien en acción de gracias por una curación obtenida en Epidauro, introdujo el culto de Asclepio en Pérgamo. Una inscripción del año 191 a.C. hallada en Epidauro (*IG* IV, 1², p. 60) viene en apoyo de este relato. Las excavaciones llevadas a cabo por el Instituto Arqueológico Alemán han puesto al descubierto la gran sala de *incubatio* situada hacia el medio del recinto, que data aproximadamente del s. III a.C.[28] A principios del s. II el templo fue ampliado y se construyeron una serie de dependencias en torno a la primitiva cámara de *incubatio* destinadas también a este fin. Su apogeo máximo lo alcanzó en el s. II durante el mandato de Antonino Pío (138-161). En una lista de las maravillas del mundo del s. VI era aún considerado como uno de los más célebres y más bellos lugares cultuales del mundo antiguo[29].

La élite intelectual del momento frecuentaba el *Asklepieion*. En el año 147 acude el ilustre rétor Elio Aristides, el mayor hipocondríaco de la historia de la literatura. En sus célebres discursos sagrados[30] relata este sofista sus experiencias durante su larga estancia en el templo. Como Boulanger[31] ha señalado, Aristides, a pesar de su personalidad neurótica, no fue una ex-

25 *Koische Forschungen und Funde*, Leipzig 1899.

26 *Cf.* R. Herzog, *Die Mimiamben des Herodas*, Leipzig 1926.

27 *Cf.* E. Ohlenmutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Darmstadt 1968, p. 125.

28 Los resultados de estas excavaciones fueron publicadas por Wiegard en "Berichte über die Ausgrabungen in Pergamon", *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaft*, 1928, nº 3, y 1932, nº 5. Ofrecen también material de interés para el conocimiento de la *incubatio* en Pérgamo las inscripciones del *Asklepieion* halladas en sucesivas excavaciones y reunidas y publicadas por Ch. Habicht en "Die Inschriften des Asklepieions", *Altertümer von Pergamon* VIII, 3, Berlín 1969. De las ciento setenta inscripciones que contiene esta obra sólo sesenta eran conocidas, las otras ciento diez han sido publicadas aquí por primera vez. O. Deubner en su obra *Das Asklepieion von Pergamon*, Berlín 1938, traza una descripción muy completa de este templo, cuyo prestigio llegó a superar al de Epidauro.

29 *Cf.* E. Ohlenmutz, *o.c.*, p. 154.

30 *Cf.* G. Dindorf, *Aristidis ex recensione* (3 vol.), Leipzig 1829, y B. Keil, *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia* (2 vol.), Leipzig 1898.

31 *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie du IIe siècle de notre ère*, París 1923, p. 206 y 209.

cepción de su tiempo, sino más bien un hombre de su época que refleja en sus discursos las mismas creencias y la misma postura ante la divinidad que muchos de sus contemporáneos. También el emperador Caracalla visitó este templo en el año 213/14[32]. Una inscripción de Pérgamo atestigua que ciertos requisitos eran necesarios para practicar la *incubatio* en el *Asklepieion*: antes de entrar en el templo era necesaria una purificación mediante un baño ritual, el incubante debía ir descalzo, con vestiduras blancas, sin cinturón y sin anillos y debía llevar como ofrenda un cordero joven coronado con laurel[33]. De la seriedad de las creencias en Pérgamo son una buena prueba los testimonios de los médicos Galeno y Rufo.

Galeno (VI, 41) se denomina a sí mismo θεραπευτής de su πάτριος θεὸς Ἀσκληπιός. Afirma que el dios le salvó de una enfermedad mortal (XIX, 19) y que por un ensueño enviado por el dios a su padre se dedicó al estudio de la medicina (XVI, 222), incluso en alguna ocasión el tratamiento aplicado a sus enfermos le había sido revelado en sueños (XI, 314 ss. y XVI, 222). No muestra en ningún momento desconfianza ante las curaciones de Asclepio (VI, 869); por el contrario, encuentra una explicación racional a las prescripciones del dios[34]. Y el médico Rufo de Éfeso[35] explica con toda naturalidad cómo Asclepio se apareció a un enfermo que esperaba en el templo de Pérgamo y cuenta cómo el dios pregunta al paciente si desearía cambiar su actual enfermedad, epilepsia, por fiebres cuartanas asegurándole que de éstas le sería más fácil librarse.

Es de destacar en todos estos *Asklepieia* la existencia de fuentes cuyas aguas poseían virtudes salutíferas así como dependencias donde los enfermos esperaban la epifanía del dios. Cierto personal estaba al servicio del templo. Fiestas en honor del dios se celebraban regularmente. Himnos y ofrendas votivas han sido hallados en estos santuarios. Según Trämer[36] existieron en el mundo antiguo más de cuatrocientos diez *Asklepieia* .

El culto a Asclepio se introdujo en Roma[37] en el año 293 cuando al liberarse la ciudad de la peste, una embajada romana fue a Epidauro a buscar al dios de la medicina. Mientras oraban surgió del pedestal de la estatua de Asclepio una serpiente sagrada que los siguió y no los abandonó hasta llegar a la isla del Tíber[38], lugar en el que se fundó un templo dedi-

32 *Cf.* Herodiano IV, 8, 3, y Cassio Dión, *Hist. Rom.* LXXVII, 16, 8.

33 Inscr. de Pérgamo II, nº 264, en Edelstein, *Asclepius* I, p. 191; *cf.* Pausanias V, 13, 3.

34 *Cf. De sanitate tuenda* I, 8, 19-21 y L. Gil, *Therapeia,* p. 379.

35 *Cf.* Edelstein, *Asclepius* I, p. 238.

36 *s.v. Asklepieia, RE* II, 2, col. 1692-1697.

37 Cf. M. Besnier, *L'île tibérine dans l'antiquité,* París 1902.

38 *Cf.* Livio X, 47; Val. Max. I, 8, 2; Estr. XII, 5, 3 y Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination,* París 1880, III, p. 196.

cado a Asclepio. La disposición del templo era copia de los *Asklepieia* griegos. La práctica de la *incubatio* en este santuario debió de ser en líneas generales muy semejante a la habitual en los templos griegos.

En este templo se realizaba todavía dicha práctica en la época de San Jerónimo[39]. En el s. XI en el lugar del *Asklepieion* se fundó la iglesia de San Bartolomé con un sanatorio adyacente al servicio de los enfermos. Todavía hoy se conservan dentro de la iglesia columnas del antiguo templo. Asimismo, el pozo que está frente al altar, como ya indicó M. von Duhn[40], es con toda probabilidad la fuente sagrada del templo pagano. Los cristianos sucedieron a los fieles del antiguo dios de la medicina y, afirma Besnier[41], heredaron de ellos su respeto religioso por los viejos pozos de la isla tiberina y la confianza en sus virtudes.

La *incubatio*, de raíces tan profundamente paganas, no se extinguió, como tal vez pudiera pensarse, con la llegada y difusión del cristianismo. Una serie de colecciones griegas de milagros procedentes de Constantinopla[42], Tesalónica[43], Alejandría[44], Chipre[45] y Seleucia[46], principales focos culturales del Imperio Bizantino, nos deparan abundantes datos sobre la pervivencia de esta práctica *mutatis mutandis* en época cristiana. En algunos lugares como en Menuti, a pocos kms. de Alejandría, en Tesalónica, en Se-

39 *Cf. Ad Isaiam* XVIII, 65, 4.

40 "Duo bassorilievi del palazzo Rondinini" en *Mitttheil. des archäol. Inst. Röm. Abth.* 1886, p. 176, citado por M. BESNIER, *o.c.*, p. 201.

41 *O. c.*, p. 202.

42 *Cf.* H. DELEHAYE, "Les recueils antiques de miracles des saints", *AB* 43, 1925, pp. 1 ss., y *Légendes hagiographiques*, Bruselas 1955[4]; A. PAPADOPOULOS KERAMEUS (ed.), Διήγησις τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου Ἀρτεμίου, *Varia Graeca Sacra*, Petropoli 1900; L. DEUBNER (ed.), *Sanctus Cosmas und Damianus. Text und Einleitung*, Leipzig 1907; E. RUPPRECHT (ed.), "Cosmae et Damiani Sanctorum medicorum vita et miracula e codice Londinense", *Neue Deutsche Forschungen* 20, Abt. Klass. Phil. 1, Berlín 1935; L. DEUBNER (ed.), "Ἐγκώμιον εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Θεραπόντος" en *De incubatione*, pp. 113-119; H. DELEHAYE (ed.), "Synaxarium et Miracula S. Isaiae prophetae", *AB* 42, 1924, pp. 257-265; Θαῦμα τῆς Παναγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, *Varia Graeca Sacra*, Petropoli 1900, pp. 148-153; *cf.* A. FESTUGIÈRE, *Sainte Thècle, Saints Come et Damien, Saints Cyr et Jean (Extraits), Saint Georges*, París 1971.

43 *Cf.* JUAN DE TESALÓNICA, *Miracula Sancti Demetrii*, *PG* 106, cc. 1201-1398.

44 *Cf.* M. POMJALOVSKIJ (ed.), Διήγησις Τιμοθέου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας περὶ τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Μηνᾶ, San Petersburgo 1902; SIGALAS (ed.), "Enkomion auf den Hl. Theodoros Theron", *Byz. Arch.* 7, 1921, y N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975.

45 *Cf.* H. DELEHAYE, "Saints de Chypre", *AB* 26, 1907, 161-301.

46 *Cf.* BASILIO DE SELEUCIA, Θαύματα τῆς ἁγίας Πρωτομάρτυρος Θέκλης, *PG* 85, cc. 561-613 y G. DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruselas 1978.

leucia, o en Atenas los templos cristianos se construyeron en el lugar donde había habido otros paganos donde también se practicaban curaciones. En Constantinopla, en cambio, convertida esta ciudad en la nueva orbe del imperio cristiano, se edificaron numerosas iglesias, en las que los santos, bajo cuya advocación se construyeron, no suplantaron de forma directa a ninguna divinidad pagana, sino que simplemente absorbieron y difundieron esta práctica.

En Menuti, por ejemplo, el patriarca Cirilo de Alejandría construyó un templo, bajo la advocación de Ciro y Juan, en un lugar donde había un templo dedicado a Isis y Serapis, en el que, según se creía, Isis (ἡ κυρά = "la señora") realizaba curaciones. Cuando el templo de Isis fue derruido por orden de Teófilo de Alejandría, éste construyó en su lugar la Iglesia de los Evangelistas, lo que provocó la reacción de la élite pagana de Alejandría. Unos años después su sobrino Cirilo, argumentando una revelación angélica, trajo desde la Iglesia de San Marcos de Alejandría los huesos de dos mártires no bien identificados y a uno de ellos lo llamó Ciro (Κῦρος)[47] y convirtió esa iglesia en un centro de curaciones como lo había sido antes la de Isis. En una de las homilías de entronización de los nuevos santos, Cirilo habló así: "Vengan, pues, los que en otro tiempo andaban en el error; acérquense al hospital verdadero e insobornable, puesto que ya nadie finge sueños, nadie dice a los que se acercan: "lo ha dicho la señora: haz esto y aquello" (*PG* 77, 1103). Critica a los démones de los paganos porque "quieren –dice– que se les invoque con nombres de mujeres" y anima a la gente a acercarse al templo cristiano "a los médicos verdaderos que proceden de arriba"[48]. Una colección de 70 milagros acaecidos en este templo se la debemos al monje y sofista Sofronio, quien los escribió como acción de gracias por la curación de sus ojos que experimentó en este lugar. N. Fernández Marcos, quien ha editado y ha estudiado a fondo esta colección, escribe que la Iglesia "defendió y promovió esta clase de instituciones y centros de peregrinación como único medio de asimilar y suplantar los antiguos cultos"[49].

Otro centro cristiano en Egipto donde también se practicó la *incubatio* fue en el templo de San Menas, en la proximidad del lago Mareoti, donde Horus Harpócrates había sido la divinidad preminente. Sofronio[50] escribió que el templo de S. Menas era el orgullo y la gloria de Libia. Así lo han

[47] Obsérvese la coincidencia de nombres Κυρά (= Isis) / Κῦρος, que no creemos que fuera casual.

[48] *Cf.* N. Fernández Marcos, *o. c.*, pp. 16-17.

[49] *Ibid.*, p. 32.

[50] *PG* 87, 3, c. 3596 A.

puesto de manifiesto las excavaciones iniciadas por C. Kaufmann[51], que han sacado a la luz un magnificente complejo arquitectónico, en donde arqueólogos e historiadores aún siguen trabajando.

Por una colección griega de milagros atribuida a Basilio de Seleucia tenemos noticia de que en Seleucia hubo un templo dedicado a Santa Tecla, muy próximo a uno anterior dedicado al héroe Sarpedón. Tanto es así, que en uno de los relatos, un tal Aretarco, que se llamaba a sí mismo μύστης y θιασώτης de Sarpedonio, fue al templo de Santa Tecla y atribuyó su curación al dios, lo que nos hace suponer que convivían entre los habitantes de Seleucia la fe en la santa y en el héroe divinizado. La descripción que encontramos de la situación geográfica del templo en la colección de milagros, en las afueras de la ciudad, un camino agreste lo unía a ella, sobre una pequeña colina, coincide con los restos arqueológicos que aún hoy se pueden visitar. Pero además del templo, había una gruta, lugar predilecto de la santa, donde había una pequeña habitación y su θάλαμος. Cuenta la tradición que a Tecla se la tragó aquí la tierra, cuando los médicos de la localidad la perseguían enfadados porque les estaba dejando sin clientela. Este rasgo de su leyenda la equipara a los héroes ctónicos y la convierte en uno de esos seres intermedios, especialmente cercanos a los problemas de los hombres[52]. En el templo de Tecla, si bien esta Santa no estuvo especializada sólo en sanaciones, hay indicios suficientes para decir que allí se practicaba la *incubatio*. Acuden y se quedan, a veces varios días, personas con afecciones oftálmicas, de oídos, nefríticas, traumáticas etc., e incluso Tecla libera a la ciudad de una epizootia. El propio autor de los relatos cuenta cómo fue liberado de su dolor de oídos cuando en sueños sintió cómo la santa con su mano le tocó y le tiró de la oreja[53].

Lo mismo ocurre con San Demetrio en Tesalónica, que si bien las colecciones de milagros narran hechos prodigiosos de todo tipo, como puede ser la defensa y salvaguardia de la ciudad, ofrecen también datos que nos muestran, entre otras, su faceta de sanador, por cuanto que los enfermos acudían a dormir al templo con el fin de obtener la curación mediante la hagiofanía onírica. Se relatan curaciones de parálisis, pestes, afecciones oftálmicas y neurológicas, como, por ejemplo, afasias.

51 *Veröffentlichungen der frankfurter Menasexpedition*, (4 vol), El Cairo 1908; *Der Menastempel und die Heiligtümer von Karm-Abu-Mina in der ägyptischen Mariutwust*, Francfort 1909; Die *Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in alexandrinischer Wüste*, Leipzig 1910; *Die heilige Stadt der Wüste*, Munich 1924.

52 *Cf.* G. Dagron, *o. c.*, y C. García Gual, *Audacias femeninas*, Madrid 1991, pp. 63-91.

53 *Cf.* M. López Salvá, "Los *Thâumata* de Basilio de Seleucia", *CFC* 3, 1972, 217-319.

Pero la ciudad que ha producido más colecciones de relatos maravillosos de curaciones acaedidos en iglesias por el método de la *incubatio* ha sido Constantinopla. Al amparo de las iglesias en donde los enfermos pernoctaban para entrar en contacto con los santos durante el sueño con el fin de alcanzar su sanación se ha generado toda una literatura de carácter aretalógico, cuyo fin era el entretenimiento y edificación de los enfermos que acudían a las iglesias, y la exaltación de los santos curadores bajo cuya advocación se encontraban. Como santos terapeutas, que ejercen en ciertas iglesias de Constantinopla, merecen citarse los Santos Cosme y Damián, San Artemio y Santa Febronia, San Teraponte, además del Profeta Isaías, el Arcángel San Miguel o la Madre de Dios, la *Theotokos*. A la mayoría de estas figuras sagradas acuden enfermos con todo tipo de dolencias aunque también había algún santo especializado, como San Artemio, que se dedicaba a las afecciones orquíticas[54].

En todos los casos existe la decisión del enfermo de ir a pernoctar al templo y de quedarse allí el tiempo necesario hasta recibir el sueño terapéutico. En alguna ocasión se sienten llamados por el terapeuta sagrado para visitar su recinto. Una vez allí mediante las súplicas, oraciones y el ofrecimiento de velas reavivaban su esperanza de contacto con el curador. A las oraciones individuales deben añadirse los ritos litúrgicos comunitarios que se celebraban en este tipo de iglesias. Por la noche, antes del acto incubatorio propiamente dicho, se celebraban vigilias y en ocasiones procesiones. Todo ello predisponía el ánimo del paciente para el ensueño terapéutico. La culminación de la estancia, si todo había transcurrido felizmente, la constituían los himnos de acción de gracias, el júbilo, las alabanzas, cánticos y ofrendas de exvotos. Los que no obtenían lo deseado increpaban a los santos, les reprochaban e incluso estas colecciones hagiográficas cuentan de algún personaje que en su desespero se tiraba de los pelos, y se golpeaba los muslos mientras lanzaba todo tipo de injurias a Cosme y Damián[55].

Como cualquier θεῖος ἀνήρ, los santos tenían en los ensueños de los enfermos esa belleza que no es sino el reflejo de la nobleza anímica del hombre divino. Artemio, por ejemplo, adopta con frecuencia una noble figura al visitar a sus pacientes. Demetrio se aparece también como un joven de gran prestancia y se hace, asimismo, referencia a la belleza de Cosme y Damián. Otras veces los enfermos los ven en el atuendo que presentan en

[54] *Cf.* M. López Salvá, "Afecciones orquíticas y curaciones oníricas en el Templo del Precursor de Oxeia: contribución a la historia de la medicina", *Erytheia* 17, 1996, 21-40.

[55] K. Rupprecht, *o. c.*, M 18, p. 44: ἔνθεν ἤρξατο βλασφημίαις τοῖς ἁγίοις καταβοᾶν, τίλλων τὰς τρίχας καὶ τοὺς μηροὺς κρούων.

las imágenes de sus respectivas iglesias. En otras ocasiones los ven con el aspecto de algún familiar o amigo. Un enfermo de Artemio lo vio en sueños con aspecto de carnicero llevando los cuchillos y el instrumental propio del oficio. Era frecuente también que el santo visto en las hagiofanías presentara la fisonomía de algún monje o de alguien al servicio del santuario. Aunque quizás la figura más habitual con la que, de acuerdo con nuestras colecciones, aparecían Artemio, Cosme y Damián o Ciro y Juan a sus pacientes era la de médico[56].

En la epifanía el santo le suele preguntar al enfermo qué tiene o cuál es el motivo de su visita, lo que le da lugar a exponer los problemas que le preocupan. Es de destacar que los enfermos solían ver a los santos en sus diálogos oníricos con rostro sonriente y complaciente, aunque a veces también los encuentran airados cuando el paciente no tiene fe o desobedece las prescripciones. Cosme y Damián se enfadaron con un enfermo pagano que en el sueño los confundió con Cástor y Pólux. También a un individuo que tuvo la ocurrencia de pedir a Sta. Tecla (*MT* 18) que le concediera poseer a una bellísima mujer que había visto en sueños, la Santa le concedió alcanzar lo que pedía, pero, al poco, la joven se transformó en un demon furibundo que le arrancó la piel y le llenó de gusanos. A los tres días moría el pobre destrozado por el espíritu impuro. De este modo, afirma Basilio, pagó la afrenta que supuso para la mártir la formulación de tal deseo, y su irreverencia y necedad, añadimos, por irle a pedir peras al olmo. También Tecla toma venganza de dos individuos que trataban de corromper a una de sus *parthenoi*, dándoles muerte en el mismo lugar donde intentaron cometer sus fechorías (*MT* 19). Y al leproso Elías, que se negó a acatar la orden de Ciro y Juan de frotarse la cara con estiercol de camello, le quedó ésta con los estigmas de la enfermedad como signo de su desobediencia (*MCJ* 13). No obstante, los santos en la mayoría de sus hagiofanías aparecen resplandecientes en su figura, establecen un afable diálogo con el consultante y dejan una suave fragancia tras su epifanía. Es, pues, la placidez y la armonía lo que predomina en los encuentros oníricos del enfermo con su divino terapeuta.

Los santos curadores se preocupan no sólo de la salud del cuerpo sino también de la del alma de sus visitantes. De ahí que con frecuencia en sus prescripciones terapéuticas se ocupen tanto de las dolencias físicas como también de las morales de sus clientes y de que acaten los principios de la ortodoxia oficial. Así Cosme y Damián aplazan la curación de un abogado

[56] *Cf.* M. López Salvá, "El sueño incubatorio en el cristianismo oriental", *CFC* 10, 1976, 147-188.

con un absceso en la mandíbula hasta que éste se da cuenta de que debe decidir entre la curación o la mujer con la que convive sin haber pasado por las justas nupcias (*MCD* 32, Deubner). También a un hombre con una fístula le ordenan quedarse 6 años en el templo. Éste fue el tiempo que necesitó para darse cuenta de que tenía que cambiar su pecaminosa vida y así salió del santuario curado tanto del cuerpo como del alma (*MCD* 30, D). Y no curan a un nestoriano hasta que éste proclama la naturaleza divina de Cristo, reconociéndo así la doctrina de Éfeso (*MCD* 19, Rupprecht). San Artemio sólo cura a un arriano en nombre de la Santísima Trinidad, tras obligarle a declarar la doctrina de Nicea (*MAr.* 41)[57]. E igualmente Ciro y Juan hacen abjurar a sus clientes del monofisismo y proclamar lo definido en Calcedonia, cuando en Egipto, donde ejercen sus funciones, lo que predominaba era el monofisismo (*MCJ* 67).

A veces los Santos hacen gala de su humor y efectúan curaciones en principio paradójicas. Tal es el caso de un paralítico, a quien se le aparecen los santos en sueños y le dicen: "si quieres alcanzar la curación acuéstate con la mujer muda que yace junto a ti". El paralítico, al despertar, creyó haber sufrido una alucinación. Pero los santos se le presentan hasta tres veces repitiendo siempre la misma orden. Finalmente el paralítico cede y se acerca a la muda, quien al percibir al hombre junto a sí, prorrumpe en gritos de auxilio, y el tullido, asustado, se alza sobre sus pies y emprende veloz carrera. Y así, "el paralítico enseñó a la muda a hablar con toda claridad; la muda enseñó al paralítico a correr libre de trabas" (*MCD* 24, D). Tenemos aquí el mejor precedente de las terapias de *shock*. Como no podía ser menos, este relato concluye con un *happy end*, pues esta pareja acabaron casándose y vivieron felices hasta el final de sus días.

Pero, además de estas curaciones de tipo paradójico o moral, lo más frecuente es que los clientes de los santuarios vieran en sus sueños a los santos dándoles prescripciones, que poco diferían de las que aplicaba la medicina "técnica" de la época. Así, por ejemplo, a una enferma de matriz la recomiendan que beba zumo de silfio con menta (*MCD* 8, D), a un enfermo pulmonar le prescriben resina de cedro (*MCD* 11, D). A una mujer con un coágulo de leche en el pecho le dicen que se aplique mijo caliente en el coágulo (*MCD* 29, D). Y a un tuberculoso le ordenan aplicarse aceite caliente en el pecho e ingerir granos de avena o trigo mondos y a medio moler (*MCD* 20, R). Y Artemio para un caso de orquitis manda ingerir aceite de aceitunas verdes (*MAr* 30 <43, 17>). Este aceite, según Galeno (XI, 498

[57] Es éste un "milagro de tesis", en que se defiende la doctrina de la Trinidad de Dios frente al arrianismo y otras derivaciones como el eunomismo.

y 788), tiene virtudes astringentes y secantes y para Dioscórides (V, 6), si se mezcla con un poco de vinagre, es el remedio adecuado para fístulas y tumores[58].

Prescriben también emplastos de tipo casero: por ejemplo, San Artemio aconseja a un tal Jorge, afectado de una úlcera *sykaminea*, que eche sal en vinagre blanco y que con un paño fino lo aplique en la zona ulcerada (*MAr* 20). En ciertas prescripciones se une los efectos de una sustancia, por ejemplo los efectos cicatrizantes del cerato, con las virtualidades religiosas que se le atribuían por estar en las lámparas situadas junto a las tumbas de los santos. San Artemio (*MAr* 13, 15, 27 y 43) recomendaba con frecuencia el cerato para hacer cicatrizar las llagas de sus enfermos en un tipo de aplicación que era igualmente empleado por Galeno. También al aceite de las candelas e incluso al polvo de la tumba se les atribuían cualidades salutíferas en virtud de su contagio de la *dýnamis* divina.

No dudan los santos en acudir en sus hagiofanías oníricas, cuando lo estiman necesario, a la cirugía. Así lo perciben, al menos, sus incubantes. Emplean la cirugía para extirpar tumores, para limpiar fístulas, para eliminar líquido en las hidropesías, realizan flebotomías para la evacuación de humores, hacen amputaciones en caso de gangrena y también realizan cauterizaciones. Los enfermos orquíticos del templo de San Juan Bautista, donde San Artemio ejercía, experimentaban en sus sueños ya incisiones, para drenar el líquido de las hidroceles, a veces simples, otras dobles, escarificaciones, para bajar la inflamación mediante el drenaje del líquido y la pus retenida, amputaciones completas u orquiectomías, punciones o pseudotomías, que se realizaban con instrumento punzante, con el que se punzaba la piel del escroto. También hay experiencias de ligaduras y de cauterizaciones, métodos que empleaba la medicina "técnica" de la época. Cosme y Damián intervienen a un enfermo con un caso mixto de orquitis y sarcoma haciéndole con una aguja una pequeña abertura en la membrana que cubría las partes enfermas con el fin de que drenaran los humores acumulados (*MCD* 22, D). Pero tal vez, entre los casos de cirugía que presentan estas colecciones, sea el más espectacular el de un hombre con una pierna gangrenada, que Cosme y Damián le amputaron, pero para que pudiera andar cortaron una pierna de un etíope que había muerto hacía pocos días y se la injertaron (*MCD* 48, D). Este relato ha sido muy reflejado en la iconografía, contribuyendo el diferente color de las piernas del hombre curado a hacer el milagro aún más extraordinario.

58 *Cf.* K. HEINEMANN, "Die Ärzteheiligen Kosmas und Damian. Ihre Wunderheilungen im Lichte alter und neuer Medizin", *Medizin historisches Journal* 1974, 9, Heft 3-4, 255-317.

No pocas veces estas técnicas más o menos similares a las de la medicina civil venían rubricadas por el contacto de la mano del divino terapeuta (y nunca mejor dicho lo de "mano de santo"), por una jaculatoria o por la señal de la cruz. Evidentemente el contacto que ha sido uno de los métodos curativos de la medicina sacra de todos los tiempos no podía faltar en las colecciones cristianas. A un pagano que acude al templo de Cosme y Damián, los santos le curan imponiéndole "sus santas manos terapéuticas", dicen los textos (*MCD* 9, 55, D). Era creencia muy generalizada la de que por las manos el hombre sagrado transmitía su fuerza (su *mana*) a la persona u objeto que tocaba. Pero además de la imposición hay palpaciones, presiones, sacudidas, simples toques, unciones y, por supuesto, la acción de la señal de la cruz. Los médicos hipocráticos, por otra parte, también hablaban del beneficio de los masajes y de la importancia de que el médico tuviera "buenas manos"[59].

Común a paganos y cristianos era la celebración en el recinto del templo de festividades litúrgicas. En la fiesta es el momento en que la relación entre el individuo y la divinidad cobra características muy especiales[60]. También es buen momento para liberar tensiones y cargas emocionales[61]. En los templos cristianos la misa se celebra con mayor solemnidad, se celebran vigilias, se leen textos litúrgicos y se pronuncian encomios o panegíricos. El cántico de himnos y canciones religiosas ha sido desde la Antigüedad una forma de predisponer a la comunicación del hombre con la divinidad. De Pitágoras se afirma que "acostumbraba a cantar con la cítara para que su ánimo se hallase siempre imbuido de divinidad"[62], lo que les ayudaba a interiorizarlos y conectar con su propio instinto de curación[63].

En resumen, los templos cristianos estudiados ofrecen ciertas analogías con los de Asclepio. Respecto a las dependencias de las iglesias de Constantinopla hemos de destacar la existencia de baños lo mismo que en los *Asklepieia* de Epidauro, Cos, Pérgamo o en los centros de *incubatio* de Oropos, Lebena y Paros. La *tholos* de la iglesia de San Cosme y San Damián (*Kosmidion*) para los baños de vapor recuerda las de Epidauro y Pérgamo. Los *katechoumenia* del *Kosmidion* y de la iglesia del Precursor, por donde algunos enfermos se paseaban o residían allí habitualmente, serían seme-

59 *Cf. Off.* 2 y 4, III 274-6 y 288 L; *De fracturis* 3, III 426 L = 102 Withington III; *De morbis* I 10, VI 158 L = 26 Wittern.

60 *Cf.* VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la Religión*, Méjico 1964, p. 374.

61 *Cf.* M. A. "Trascendenza e 'discendenza' in tema di psicoterapia occidentale", en A. KRUG (ed.), *From Epidaurus to Salerno*, Pact 34, 6, Bruselas 1992, pp. 61-66.

62 Censorino, *De die natali* 3, citado por L. GIL en *Therapeia*, p. 312.

63 *Cf.* H. ELLENBERGER, *La scoperta dell'inconscio*, Turín 1976.

jantes a las galerías situadas en la zona superior del templo (περίπατος ὑπερῷος) a que hace referencia la inscripción de Apelas. No se encuentran en los templos cristianos lugares de diversión (estadios, teatros, etc.) como conocemos en los *Asklepieia*. Esta ausencia se debe con toda probabilidad a considerarse impropio de la ascética cristiana este tipo de diversiones. En *MCD* 11 (Deubner) se censura a un joven por ser aficionado al hipódromo.

Así como los enfermos que frecuentaban los *Asklepieia* centraban su atención en la imagen escultórica del dios, la de los enfermos que acudían a los templos cristianos se centraba en el *martyrium* de los santos, lo que era una continuación en versión cristianizada del culto que se rindiera antaño a los héroes subterráneos. No obstante, también la escultura y muy especialmente la pintura desempeñaron un papel de importancia en la devoción popular. Gracias a ellas captan los pacientes la fisonomía de sus taumaturgos[64].

Las diversas instalaciones que componían los *Asclepieia* paganos y los templos cristianos, así como el trasiego de enfermos que debía de darse en ellos, requerían un personal que se ocupase de las instalaciones y de los enfermos. Los cargos de ζάκοροι y νακόροι eran desempeñados en Epidauro a veces por mujeres, lo que era debido a que en este *Asklepieion* se rendía también culto a divinidades femeninas como Ártemis, Afrodita, *Hygíeia* y *Themis*. El único santuario cristiano del que consta que tenía personal femenino (παρθένοι) era el de Santa Tecla en Seleucia. Guardianes para mantener el orden del templo hemos encontrado en todas las colecciones constantinopolitanas. Era frecuente en las iglesias cristianas un guardián que vigilara el lugar de las reliquias de los santos. Los baños tenían también un personal especializado (περιχύται). En la inscripción de Apelas se menciona también a un βαλανεύς, cuya misión sería similar a la de los περιχύται de los templos cristianos. También los enfermos realizaban entre sí funciones asistenciales y algunos de ellos, después de curarse, permanecían en el templo a ayudar a otros enfermos en acción de gracias por la curación recibida.

En los templos paganos se organizaban juegos y festivales. En los cristianos se celebraban fiestas en honor de los santos y se organizaban romerías. La asistencia masiva de público era un hecho característico de estas celebraciones. En Oropos eran célebres los *Amphiareia*, pero mayor resonancia tuvieron los *Epidauria* y los *Asclepieia* que se celebraban en todos los templos de Asclepio. Basilio de Seleucia (*PG* 85, 600B) atestigua que en el templo de Santa Tecla, acabada la celebración de los sagrados misterios,

64 El segundo Concilio de Nicea dio el espaldarazo definitivo al culto a las imágenes.

se desataba la alegría popular y los santuarios adquirían el aspecto de una romería. También al *Kosmidion* acudía un público mezclado de diferentes lugares y capas sociales. La mayor libertad de palabra y de acción que caracteriza toda fiesta, no es sino una manifestación del elemento dionisíaco inherente a ella.

Para terminar, y dejando aparte el género literario y la formación de las colecciones de milagros en que nos hemos basado, cabe preguntarse qué ocurría en estos templos tan frecuentados por los enfermos, y en los que si hubo decepciones, también hubo, sin duda, quienes durante el sueño incubatorio se curaron o recibieron los medios para su sanación. Hoy sabemos que al pasar el cerebro de las ondas *beta* a otras más lentas como las *alfa*, *theta* o *delta*, el individuo sufre una modificación de conciencia que le permite entrar en esa zona del inconsciente en donde puede darse un contacto regenerador con la capacidad restauradora de la energía vital que todos albergamos.

La armonía entre la salud del alma y la del cuerpo es lo que realmente preocupaba a los santos terapeutas, escribe el autor de los milagros de San Teraponte[65]. Tal vez sea la interiorización en esa armonía, junto con la liberación de cargas afectivas, que el viaje –la *peregrinatio*– y la estancia en los templos favorecen, el espacio idóneo para generar las sanaciones.

MERCEDES LÓPEZ SALVÁ

Universidad Complutense
Facultad de Filología A-303
Ciudad Universitaria
28040 Madrid

65 *Cf.* L. DEUBNER, *De Inc.*, p. 129.

LAS PRISIONES EN EL EGIPTO BIZANTINO SEGÚN LOS PAPIROS GRIEGOS Y COPTOS*

Es nuestra intención hacer un pequeño estudio de las prisiones en el Egipto Bizantino, dentro del marco social y legislativo, tomando como fuente primordial de información los papiros griegos y coptos de los siglos IV al VIII, que nos dan una información incompleta pero abundante sobre la cuestión[1].

La denominación más corriente para las prisiones en griego es φυλακή, aunque se utilizaban también δεσμωτήριον, εἱρκτή[2], φρουρά[3] y otras menos comunes como ἀπλίκιτον[4] o σίγνον[5]. Encontramos también prisiones establecidas en edificios cuya finalidad en origen era otra, como en templos,

* Agradecemos al Prof. D. Luis Gil Fernández y al Prof. D. Herwig Maehler su ayuda, consejo y paciencia, que tanto han contribuido en la elaboración de este artículo. Agradecemos también los acertados comentarios de la Profra. Dña. Charlotte Roueché de King's College London.

1 En su mayoría, los papiros mencionados son griegos. En caso de ser coptos, lo especificamos en cada caso.

2 PFlor. II 44, Chr.Mitt. II 71, PLips. 244, PCair. Masp. 67002, 67006.

3 BGU 255, 752 : ἐν τῇ δημοσίᾳ φρουρᾷ; 1074; PLond. 113, 12d, l. 9.

4 PLond. 1914 : ROUILLARD (1928 : 44) lo considera 'prisión', aunque BELL (1924 : 68, n. 44) lo traduce más bien como sinónimo de παρεμβολή, campamento. JOHANNES LYDUS, *De mag.* III 8, 16, presenta al ἀπλικιτάριος como un suboficial del *commentariensis*, equiparado a un ῥαβδοῦχος y relacionado con la captura de malhechores. *Cf.* también PCair. 67287 , col. IV, l.1.

5 El lugar donde se guardaban las insignias en el campamento militar, utilizado también como calabozo, pasó a significar prisión en griego y copto, éste último quizá origen del árabe, *sijn*, como señala Crum : PLond. 1914 : ἐν τοῖς σίγνοις (también en *Catal.* 1224, *Short Texts*, 389, y F. ROSSI, *Nuovo codice copto*, 88). En PLond. 1709, 88 (570 d. C.) aparece un **ⲡⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲛⲛⲥⲓⲅⲛⲱⲛ**, un título nuevo, como el σιγνοφύλαξ que CRUM señala en un óstrakon (*The Monastery of Epiphanius at Thebes*, London, 1977, II 201, 177). En PLond. 413 (346 d. C.) encontramos la expresión εἰς τὰ σίγνα, sin significado claro.

caso del Adrianeo de Oxyrrinco[6], o el λογιστήριον[7], incluso improvisadas en el ὅρμος, que debía de ser un edificio en el puerto[8], o ἁλιευτικός, 'barco de pesca', utilizado para otras funciones[9]. También existían cárceles instaladas en campamentos militares[10] o en dependencias eclesiásticas, como veremos más adelante.

El carcelero es el δεσμοφύλαξ, aunque también se le podía llamar προσθυραῖος[11]. También encontramos soldados, στρατιῶται, a cargo del arresto de prisioneros y su custodia en la prisión[12]. Los carceleros eran un cargo litúrgico desde el 265 d.C., quizá incluso antes. Por sus servicios recibían un sueldo, como testimonia POxy. 1919[13]. Eran responsables de que los prisioneros no escaparan, y si esto ocurría, podían ser duramente multados.

El copto utilizaba a menudo los términos griegos[14], aunque también tenía propios: cárcel en copto es ϣⲧⲉⲕⲟ[15]. Asimismo se usaban otras expresiones como ⲙⲁ ⲛⲥⲱⲛϩ ⲟ ⲙⲁ ⲙⲙⲟⲩⲣ, 'lugar de confinamiento', o ⲙⲁ ⲡⲣⲟⲉⲓⲥ, 'lugar de vigilancia', ⲙⲁ ⲛϣⲟⲣⲡ, que traduce el gr. προφυλακή, o ⲙⲁ ⲡⲱⲧⲡ. En cuanto a los guardas o carceleros, tenemos ⲡⲉⲧϩⲓⲭⲙⲡⲉϣⲧⲉⲕⲟ, equivalente a δεσμοφύλαξ. Otros términos son ⲣⲉϥⲁⲣⲉϩ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲙⲁ ⲙⲙⲟⲩⲣ, ⲣⲉϥⲣⲟⲉⲓⲥ, ⲡⲣⲟⲥⲑⲩⲣⲟⲥ, ⲣⲉϥϩⲁⲣⲉϩ ⲛⲧⲉ ⲡⲓϣⲧⲉⲕⲟ.

Había prisiones públicas en cada ciudad[16] o incluso en pueblos[17]. Se mantenían con un impuesto especial, llamado δεσμοφυλακία, que existía desde época ptolemaica[18].

6 En el POxy. 3249 (326 d.C.), la nominación para la liturgia anual de guarda. También en PHarris 65 (K.F.W. Schmidt, *Ph. Wochenschr.* 59 (1939) 123), POxy. 2154 y 1113.

7 POxy. 3104; PIand. III 37, 4; PTebt. II 420, 26 ; PAmh. II 80, 4 ; PBeatty Panop. I 228 ; *ZPE* 10 (1973) 134 : Köln inv. 1696 (332 d.C.).

8 PAmh. 153.

9 PApoll. 18.

10 PLond. 1914 : ἐν τῇ παρεμβολῇ, uno de los destacamentos en los alrededores de Alejandría.

11 POxy. 3104; PIand. III 37, 4; Stud. Pal. III 84 ; PHarris 65 : προσθυρεῦς

12 PSI XIII 1344; PFay. 135; SEG XXVII : 1139, l. 46.

13 De dos *solidi* y 14.5 *keratia*, según la medida alejandrina, en el siglo VII.

14 W.C. Till, "Die Koptischen Bürgschaftsurkunden", *BSAC* 14 (1950-1957) 165.

15 A. Schiller, "The Budge Papyrus of Columbia University", *JARCE* 7 (1968) 79.

16 PCair. Masp. 67002, POxy. 1919, PSI 823, SB I 4817, VI 9146 : δημοσία φυλακή. Incluso se la denomina simplemente δημόσιον : POxy. 903 : εἰς τὸ δημόσιον. PMich. 3780 (*ZPE* 62 (1986) 133-149) : ἐν δημοσίᾳ. BGU 255, 752 : δημοσία φρουρά. CPR X 127 (584 d.C.) : ἐν τῇ φυλακῇ τῆς πόλεως. *Cf.* también PFreer 34; POxy. 3204, 22 ; PSI 52 ; BGU 255.

17 PMich. XIII 660 : ἐν τῇ φυλακῇ τῆς ἐμῆς κώμης Ἀφροδίτης. Sobre este papiro L. MacCoull, "The Aphrodito Murder Mystery", *JJP* 20 (1990) 103-107 ; J. G. Keenan "The Aphrodito Murder Mystery : A Return to the Scene of the Crimes", *BASP* 32, 1-2 (1995) 57-63.

18 Taubenschlag, 1940 : 716. Wallace, 1938 : 150.

Las condiciones en la cárcel eran precarias. Encadenados[19] y a menudo torturados[20], los prisioneros sufrían frecuentes casos de abuso, que han quedado patentes en papiros como PMich. XIII 660, en que una viuda desesperada cuenta que unos soldados se han emborrachado y matado a un prisionero, su marido, a golpes de espada para luego quemar su cadáver. Muchos morían de hambre por tener que organizar ellos mismos su provisión de comida[21].

En principio, para la estructura económica de Egipto no convenía tener encarcelados a sus trabajadores, puesto que dependía de la labor agrícola y el aprovechamiento al máximo de los cultivos. De esta manera, el encarcelamiento o la esclavitud por deudas se intentó limitar a deudas fiscales, ya desde época faraónica[22], aunque en la práctica también se aplicaba a deudas privadas[23]. Dado que al encarcelar a una persona por deudas, se le impide trabajar para pagarlas, encontramos muchos casos en los que son las mujeres o los hijos los que cumplen la pena hasta que las deudas han sido saldadas por el acusado[24].

En caso de delitos comunes, la prisión era una forma de custodia hasta que se llevara al reo a juicio, y de esta manera las fórmulas de las peticiones de las víctimas a la autoridad competente[25], nos muestran que el procedimiento habitual era llevar a la cárcel al acusado hasta que se dictara

19 PLond. II 422, p. 318 : verbo σιδηρόω, 'encadenar, poner grilletes'. También PCair. Masp. 67303, 13 (553 d.C.), y P.Sta Xyla 2 (VI-VII).

20 PCair. Masp. 67002, ii 4 : βασανιζόμενοι. LYDUS III 16 : μετὰ πλήθους ῥαβδούχων σιδηραίοις δεσμοῖς καὶ ποιναίων ὀργάνων καὶ πλήκτρων ποικιλίᾳ σαλευόντων τῷ φόβῳ τὸ δικαστήριον. KOUKOULÉS & GUILLAND, 1948 : 131.

21 POxy. 2154 (IV d.C.): un preso en el Adrianeo de Oxirrinco pide ayuda a su hermano. Ejemplos también en Juan Mosco, *Pratum* 186, *PG* 87 col. 3061, 189, col. 3068 y 211, col 3104. POxy. 3104, la notificación de la muerte de un prisionero tras ocho semanas en prisión, ilustra la dura vida en prisión. En PApoll. 18, a unos pobres los tienen encerrados χωρὶς ψωμίου. Sobre las condiciones de las cárceles en época Bizantina, KOUKOULÉS & GUILLAND (1948).

22 Diodoro Sículo I 79. El Edicto de Tiberio Alejandro suprime el encarcelamiento por deudas privadas (DITTEMBERG, *Syll.* 669 = *M. Chr.* 102 (68 d.C.).

23 TAUBENSCHLAG, 1940 : 714 ; 1955 : 528. Encontramos órdenes de encarcelamiento por deudas privadas tanto por parte de las autoridades públicas como de personas privadas : Lond. 1677 (655/7 d.C.). POxy. 1886 es una petición al defensor de un acreedor que pide que se encierre en la cárcel al deudor hasta que pague su deuda. PFay. 135 : Agathus amenaza a su padre con mandarle a los soldados a que lo encierren hasta que pague lo que le debe.

24 POxy. 1835, PSI 824, PLond. 1915, PApoll. 18. BELL, 1924 : 72-80.

25 *praepositus pagi* (Cair. Mus. 57051), *riparius* (PAmh. 146, PGoodsp. 15, Cair. Masp. 67091-67093), *hypostrategus, strategus.* Ver TAUBENSCHLAG, 1916 : 120-121.

sentencia o hasta que devolviera lo que había robado o compensado a la víctima[26].

Según pasa el tiempo, parece haber un cambio en la función de la prisión, para convertirse en un lugar de penitencia, lo que entendemos hoy como cárcel. Los papiros nos dan información muy escasa al respecto, pero creemos vislumbrar en algunos de ellos el primer paso en esta transformación en el siglo VI. PCair. Masp. 67020, 19 es una petición de libertad, en la que los presos arguyen que ya han adquirido la prudencia necesaria. En conexión con esta idea estaría la denominación σωφρονιστήριον[27]. Aunque fuera de Egipto, parece también ilustrar esta transformación una inscripción de Siria[28] del año 539-540, en que el obispo de Gerasa ha hecho construir una prisión τῶν κατακρίτων, para los condenados, lo cual implica que la prisión ya constituía un castigo.

La libertad bajo fianza podía ser solicitada por los presos o decretada por el director de la prisión, y era temporal[29]. El garante tomaba la responsabilidad de devolver al reo a prisión o presentarlo ante el juez. También se aceptaba una suma de dinero como garantía[30].

A menudo se producían encarcelamientos injustos[31], como se deduce de las protestas de los encarcelados[32]. Aunque no se conoce la pena para este delito, sí se conoce la de la liberación indebida[33].

Las prisiones privadas[34]

La cuestión de las prisiones privadas es la que plantea más problemas. Aparecen en el siglo IV, cuando los grandes latifundios[35] se están for-

[26] PSI 824, POxy. 1886, PAmh. 146. BGU 1024, IV : Diodemo ha matado a una prostituta y es enviado a prisión, aunque los πολιτευόμενοι de Alejandría lo dejan en libertad. La madre de la víctima le exige una compensación por haber acabado con su sustento.

[27] Aparece sólo en un papiro, PCair. Masp. 67057, *cf.infra* "El papel de la Iglesia".

[28] SEG XXXV : 1571 (1985 : 451-2), Syria 62 (1985) 297-312.

[29] PCair. Masp. 67078 (VI d.C.), PHarris 65 (342 d.C.).

[30] Sobre documentos de liberación : PSI 824, PGrenf. I 64, Stud. Pal. X 128.

[31] PGrenf. II 78 : τῆς παρὰ νόμου φυλακῆς ; POxy. 902 : ἀδίκως τυραννικῷ τρόπῳ.

[32] PCair. Masp. 67002, 67005 (ambos VI d.C.). POxy. 902 (465 d.C.) nos presenta a un campesino injustamente encarcelado por un decurión en Cinópolis, dispuesto a pagar su deuda si ésta se probaba por escrito. PSta Xyla 2.

[33] Lond. 1528, un papiro copto de Afrodito, nos informa de la multa aplicada a un *lashane*, que promete en el futuro no dejar escapar a nadie. PApoll. 18 (705-706) : al pagarco Papás se le escapan los prisioneros.

[34] PCair. Masp. 67005 : ἰδικὴ φυλακή ; POxy. 996 : ἐν τῇ φυλακῇ τοῦ ἐνδόξου ὑμῶν οἴκου. LYDUS, *De mag.* III 57 : ἰδιωτικὴν φυλακήν.

[35] Sobre los grandes latifundios : HARDY (1931), GASCOU (1985), y más general : *Du Latifundium au Latifondo. Un héritage de Rome une création médiévale ou moderne ?* Bordeaux,

mando. La legislación imperial definitivamente las prohibía : en primer lugar, en el 388, un edicto imperial directamente dirigido al prefecto augustal de Egipto ; más tarde, en el 486, en que Zenón se vio obligado a volver a decretar, y finalmente, Justiniano en el 529, amenazando con pena de prisión para el transgresor[36].

Sin embargo, los papiros parecen ofrecernos una realidad diferente: los grandes latifundios tenían prisiones privadas, muchas veces con el beneplácito de las autoridades. Así las encontramos en las posesiones de los Apiones[37], de Anastasia[38], del *oikos Anianos*[39], consideradas privadas, aunque sin el consenso de los especialistas[40]. Hardy (1931 : 67-71) piensa que representan la manera en que los terratenientes poderosos se tomaban la justicia por su mano, a falta del apoyo de un gobierno central fuerte. Prueba de ello es que dos de las tres leyes promulgadas en contra de las cárceles privadas van directamente dirigidas a Egipto. Seidl, sin embargo, (1935 : 86, n.2) no cree que fueran privadas, sino que tenían una función pública y eran legales.

Esta legislación imperial ha sido analizada por Robinson[41] en todo el imperio y en su opinión, lo que pretendía era limitar el abuso de poder por parte de los *potentiores* y algunos altos oficiales en lugares remotos del imperio, donde era difícil mantener el control[42]. Considera que las prisiones privadas del imperio no podían ser utilizadas como castigo legal de criminales y delincuentes, sin embargo, como veremos más abajo, en Egipto se llegó a un término medio, a un acuerdo entre Estado y propietario.

Encontramos las prisiones privadas utilizadas en dos aspectos : uno, el control de los colonos adscritos a los latifundios[43], tanto en el descuido del

1995, J.J. AUBERT, "Liturgie, lavoro coatto e colonato nell'Egitto tardoromano", *Terre, proprietarie e contadini dell'Impero Romano*, a cura di E. LO CASCIO, Roma, 1997, pp. 281-294 ; I.F. FIKHMAN, "Esclaves et colons en Égypte Byzantine", *Analecta Papyrologica* III (1991) 7-17.

36 Cod. Theod. IX, 11, 1 (388 d.C) ; Cod. Just. IX, 5, 1 (486 d.C.) ; Cod. Just. IX, 5, 2 (529 d.C.), más tarde recogidas en *Basilikâ* LX, 55 : περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἰδιωτικὴν φυλακήν.

37 POxy. 1351, 996, 2203, 2420, 2478, 2480 ; PSI 61, 62, 953.

38 PGiss. inv. 45, l.4 ; VAN HAELST, 1966 : 589.

39 POxy. 2056 : εἰς τὴν φυλακὴν τοῦ οἴκου Ἀνιανοῦ. Otros: POxy. 135, PSI 59.

40 GASCOU, 1985 : 24 ; SEIDL, 1935 : II 86, n.2 ; GOFFART, 1972 : 384, n. 169 ; RÉMONDON, 1974 a: 372.

41 ROBINSON, 1968 : 389-398.

42 Otras leyes delimitan el poder de encarcelamiento de ciertos oficiales : *curiosi, stationarii, agentes in rebus*. Cod. Just. XII, 57, 1 (315 d.C.) ; Cod. Just. XII, 22, 1 (355 d. C.). Sobre los abusos de estos oficiales, W. G. SINNIGEN, 1959 : 238-254 ; 1961 : 66-72 ; 1962 : 213-224.

43 Sobre el problema del estado legal de estos campesinos, si eran siervos o si no se les podía considerar esclavos, ver GASCOU, 1985 : 20-21 ; JONES, 1973 : II 801-802.

deber como en el caso de fuga y abandono; otro, el castigo de delitos a falta de apoyo de un gobierno central fuerte[44].

En primer lugar, se castigaba el incumplimiento del deber laboral o la falta de pago de los impuestos correspondientes[45]. Encontramos incluso a los notables de un pueblo castigados en representación de todo el pueblo (POxy. 2056 y 137).

Veamos su función de control de los colonos adscritos a las tierras. En los documentos de garantía, ἐγγύη[46], estos se comprometían a cumplir con la obligación de residencia. De esta manera, el terrateniente tenía la seguridad de que el colono iba a permanecer en su puesto y cumplir sus labores. Una cláusula de la ἐγγύη[47] prohibía al colono fugitivo buscar asilo. Justiniano tomó medidas contra este recurso, dando derecho al *dominus* a castigar a los fugitivos pertenecientes a sus tierras[48]. El problema de los fugitivos siguió siendo de gran envergadura durante siglos, como nos lo muestran los papiros de Afrodito, de época árabe[49], en los que se descubre todo un sistema organizado de busca y captura de fugitivos, con oficiales exclusivamente encargados de esta tarea[50]. Estas ἐγγύαι preveían que el fugitivo sería entregado en lugar público, ἐν δημοσίῳ τόπῳ[51], y el internamiento se daría en una prisión pública[52] o privada[53]. Si el garante no lograba presentar al fugitivo en el lugar convenido, podía llegar a tener que cumplir la pena de prisión él mismo[54].

Por lo que parece, en este caso las prisiones pública y privada no se oponían, sino que representaban dos alternativas posibles, o como Gascou

44 Los conflictos internos surgidos, por ejemplo por los derechos sobre el agua para la irrigación, se resolvían de manera interna : JOHNSON & WEST, 1949 : 98.

45 JOHNSON & WEST, 1949 : 31. PCair. Masp. 67002, 67020, 67028 ; PSI 824 ; PLond. 1915.

46 Sobre este tipo de documento : MONTEVECCHI, *La Papirologia*, 192-193. Lista en G. BASTIANINI, *Misc. Pap. Pap. Flor.* VII, Florencia 1980, 25-27 (añadir PTurner 54, Vindob. 25659 (*ZPE* 47 (1982) 287-290), PMich. inv. 474 (*ZPE* 62 (1986) 145).

[illegible]Oxy. 2238, 16-17.

[illegible]ecto XIII, 9-10, Cod. Just. XI 53, 1 (371 d.C.). Dig. 48, 19, 10 pr. del 332 : la *poena vinculorum* se aplicaría a los fugitivos hasta que dieran la seguridad de que iban a cumplir sus obligaciones y permanecer en su lugar de residencia.

49 BELL, 1908 : 107-108.

50 BELL, 1908 : 108. Agentes especiales en PLond. IV 1332, 1333. Otras listas de fugitivos : POxy. 2055.

51 POxy. 135, 2478, 3204; PMert. II 98.

52 PSI 52; POxy. 3204 ; SB VI 9146 ; PLaur. 2, 27 (SB XVIII 13951) ; Stud. Pal. XX 216 (SB XVIII 13952) ; SB XVIII 14006.

53 POxy.2203, 2420, 2478. En PGren. II 99 nos encontramos el caso de una mujer huida, Thaesia, y David se compromete a ser su garante a condición de que regrese a su hogar y sus labores, de lo contrario, ingresará en prisión.

54 PLips. 244 (= Mitt. Chr. II 71 (462 d. C.).

(1985 : 26) lo pone : el "aboutissement interchangeable d'une même procédure". Una ciudad con finanzas exiguas prefería tener a los prisioneros en la prisión del terrateniente, pues era caro mantenerlos. Esta colaboración entre las fuerzas municipales y los agentes privados del terrateniente lo encontramos también en Stud. Pal. X 252, en que un *defensor* y un *riparius*, magistrados municipales, y dos agentes de un *oikos*, están encargados del arresto de unos malhechores. Esta vez, el encarcelamiento se debe a diferentes delitos de robo.

Gascou no considera esto una usurpación del poder judicial, sino un acuerdo al que llega el Estado con los grandes propietarios de tierra para descargarse de gastos, al tiempo que concede a estos una forma más de poder, y la prisión "privada" constituye un servicio o liturgia. Es parecido el caso de los *riparii*, funcionarios de la policía que aparecen en el 346 d. C., cuyos cargos en principio son liturgias, y que luego encontramos tanto en su variante pública, como en su variante privada, reclutados y mantenidos estos últimos por los terratenientes, aunque nombrados por el gobernador de provincias[55].

Llegamos a la conclusión de que las prisiones de los grandes latifundios constituyen un acuerdo o conciliación de intereses entre el Estado y el propietario. El Estado necesita descargar responsabilidad y delega en el gran propietario de la tierra para que se haga cargo de ciertos gastos, obteniendo éste a cambio mayor poder.

El papel de la Iglesia[56]

En el siglo IV la Iglesia ya estaba sólidamente establecida en Egipto, y tras el Concilio de Nicea del 325, se produce una gran expansión. La función principal de la Iglesia en sus principios era la caridad[57], que se ve reflejada en la ayuda a viudas, en la fundación de hospitales, y en el tema que nos ocupa, la intercesión a favor de los acusados[58] y la creación de un nuevo concepto de prisión, que no será un lugar de detención provisional, sino un lugar de arrepentimiento. Ya hemos visto en PCair. Masp. 67057 la

55 RÉMONDON, 1974a : 371-2 : PFlor. III 304 , PCair. Masp. 67281. En POxy. 2039 encontramos una especie de calendario, en que los terratenientes se reparten en turnos la manutención de los *riparii* de la ciudad.

56 La Iglesia en el Egipto Bizantino ha sido estudiada por RÉMONDON (1972) y algunos de sus discípulos, como E. WIPSZYCKA (1972).

57 WIPSZYCKA, 1972 : 110-120.

58 PAbinn.32 (= PLond. 417), PApoll. 61.

denominación σωφρονιστήριον[59]. Los castigos corporales serán sustituidos por la meditación. Esta transformación quizá afectó también a las cárceles oficiales[60], donde el sentimiento caritativo mejora el trato a los prisioneros[61]. Constantino el Grande promulga una serie de leyes que regulan las visitas, raciones, etc.[62] Las leyes imperiales también daban al obispo el derecho a una supervisión de las prisiones para la protección de los prisioneros. Los cánones de Pseudo-Atanasio (6 y 14) consideran que las visitas a los presos son un deber no sólo para el obispo, sino también para los presbíteros. Pero a pesar de las disposiciones legales y la caridad privada, la vida en prisión era muy dura.

Los obispos también podían tener prisiones a su disposición. Lo sabemos gracias a una historia narrada por Juan Mosco (*Pratum* 108, *PG* 87, 3, col. 2969), en que un clérigo de Samos fue acusado ante el obispo, quien le metió en la prisión en la que solía encerrar a los clérigos culpables[63]. El hospital de Oxirrinco perteneciente a la Iglesia episcopal tenía una prisión en la que probablemente se atendía a los prisioneros enfermos[64].

Poco a poco la Iglesia fue cayendo en manos de los más poderosos, de manera que los dominios eclesiásticos adquieren la misma estructura que los latifundios privados de los terratenientes, incluyendo entre otras cosas la injusticia, el trato poco cristiano y las prisiones.

Sofía Torallas Tovar

Stoke House, Pensford Ave.
Kew Richmond
TW 9 4 H W
Reino Unido

59 En esta denominación encontramos quizá una reminiscencia de Filón, *Sobre José*, 86 y Platón, *Leyes*, 908a. No aparece en más papiros. Sin embargo, *cf.* PCair. Masp. 67020, l. 19, en que unos presos ruegan la liberación arguyendo que la estancia en prisión les ha otorgado la prudencia necesaria : τὸν δέοντα σωφρονισμόν.

60 Rémondon (1972 : 270).

61 POxy. 2480, 1945 ; PSI 953 : repartos de vino a los presos de parte de los Apiones en Navidad y Semana Santa.

62 Cod. Just. 9, 3, 1 ; Basiliká 6, 3, 39 ; Synopsis k8, 33. Koukoulés & Guilland, 1948 : 135-6.

63 ἐν τῇ φυλακῇ, ὅπου εἰώθασιν οἱ πταίοντες κληρικοὶ ἐγκλείεσθαι καὶ φυλάττεσθαι. Incluso encontramos cárcel papal, en *Pratum* 150, *PG* 87, col. 3013. También fuera de Egipto, en Siria, el obispo de Gerasa construye una prisión en la inscripción SEG XXXV : 1571 (1985 : 451-2), de 539-540 d.C.

64 POxy. 2238 : ἐν τῇ φυλακῇ τοῦ νοσοκομίου τῆς αὐτῆς ἁγίας ἐκκλησίας. Wipszycka, 1972 : 117.

BIBLIOGRAFÍA

H. I. Bell (1908), "The Aphrodito Papyri", *JHS*, 28, 97-120.
— (1924), *Jews and Christians in Egypt*, Oxford.
J. Gascou (1985), "Les grands domaines, la cité et l'État en Égypte Byzantine", *Travaux et mémoires*, 9, 1-90.
A. Guillou (1983), "Le monde carceral en Italie du Sud et en Sicile au VIe-VIIe siècle", *JÖB*, 33, 79-86.
E. R. Hardy (1931), *The Large Estates of Byzantine Egypt*, New York.
A. C. Johnson & L. C. West (1949), *Byzantine Egypt : Economic Studies*, Princeton.
A. H. M. Jones (1973), *The Later Roman Empire, 284-602*, Oxford.
Ph. Koukoulés & R. Guilland (1948), "Voleurs et prisons à Byzance", *REG*, 61, 127-136.
R. Rémondon (1972), "L'Église dans la société égyptienne à l'époque byzantine", *CE*, 47, 254-277.
— (1974a), "Situation présente de la papyrologie byzantine", *Akten des XIII Internationales Papyrologenkongresses*, Marburg, 367-372.
— (1974b) "Les contradictions de la société égyptienne", *JJP*, 18, 17-32.
O. Robinson (1968), "Private Prisons", *RIDA*, 15, 389-398.
G. Rouillard (1928), *L'Administration civile de L'Égypte Byzantine*, París.
E. Seidl (1935), *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht*, München.
W. G. Sinnigen (1959), "Two Branches of the Late Roman Secret Service", *AJP*, 80, 238-254.
— (1961), "The Roman Secret Service", *CJ*, 57, 66-72.
— (1962), "The Origins of the Frumentarii", *MAAR*, 27, 213-224.
R. Taubenschlag (1916), *Das Strafrecht im Rechte der Papyri*, Leipzig-Berlín (Scientia Verlag, Aalen, 1972).
— (1940), "L'imprisonnement dans le droit gréco-égyptien", *Omagiu Profesorlui Stoicescu*, Bucuresti (= *Opera Minora*, Warzawa, 1959).
— (1955), *The Law of Graeco-Roman Egypt in the Light of the Papyri (332BC-649AD)*, Warzawa.
J. Van Haelst (1966), "De nouvelles archives : Anastasia", *Atti dell'XI Congresso internazionale di Papirologia*, Milano, 586-590.
S. L. Wallace (1938), *Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian*, Princeton.
E. Wipszycka (1972), *Les resources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle*, Bruxelles, esp. 34-72.

LOS SANTOS LOCOS EN LA LITERATURA BIZANTINA[1]

En la hagiografía bizantina un 'santo loco' o 'loco por causa de Cristo' es, en sentido estricto, un asceta que sirve a Dios bajo el disfraz de la locura sin que, en principio, se descubra su santidad hasta su muerte; si se descubre prematuramente, el santo (o la santa) se esconde o realiza una acción tan demencial que nadie da crédito a su santidad[2].

El fundamento bíblico de esta curiosa práctica ascética está en la primera epístola de San Pablo a los corintios: "Si alguno de vosotros se cree sabio en esta época, hágase necio (μωρός) para llegar a ser sabio; porque la sabiduría de este mundo es necedad (μωρία) ante Dios." (1 *Ep. Cor.* 3.18). Estas palabras se interpretan ya literalmente en el medio monástico egipcio de finales del siglo IV-comienzos del V.

En griego, el término técnico para el 'santo loco' en la lengua eclesiástica y sobre todo litúrgica es σαλός o, mejor, σαλὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ('loco por causa de Cristo'), expresión que aparece por primera vez en el título de la *Vida* del santo loco más célebre, el sirio Simeón de Émesa. La palabra σαλός, de origen desconocido, propiamente designaba al simple de espíritu, a la persona falta de reflexión, más que a la que da muestras de un desorden psíquico patológico. En su uso corriente, fuera de la lengua litúrgica, esta palabra no se distingue apenas de ἔξηχος, 'estúpido' o de μω-

[1] Conferencia impartida en el *II Curso sobre historia de las religiones: Magos, adivinos y demonios en el Mundo Antiguo,* Universidad SEK de Segovia, 27-29.7.1998. El autor agradece al director del curso, Prof. Dr. Ramón Teja, su permiso para la publicación de este texto.

[2] L. Rydén, "The Holy Fool", en *The Byzantine Saint. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies,* ed. S. Hackel, Londres, 1981, p. 106.

ρός, 'necio'[3]. Yo la usaré en mi exposición como sinónimo de 'santo loco', salvo cuando se trate de una cita.

ANTECEDENTES: LOS APOTEGMAS

Los *Apotegmas de los Padres* dejan entrever un uso espiritual de la imitación de la necedad o de la locura en Egipto entre mediados del siglo IV y mediados del V. Así, Amonas finge necedad (ἐμωροποίει) para evitar el papel de mediador en una disputa entre laicos, hasta que una mujer grita: "¡Este monje está loco (σαλός)!". Aquél responde: "¡Cuántas penalidades he pasado en mis soledades para adquirir esta locura (σαλότης) y por ti he de perderla hoy!". Cabe señalar aquí que, mientras que la mujer usa el término σαλός como un insulto, Amonas da a esta palabra un significado espiritual próximo a la μωρία de san Pablo, es decir, la sabiduría cristiana, necedad a los ojos del mundo[4].

Sin embargo, los ascetas de los *Apotegmas* (como Amonas, Agatón, Moisés) no se proponen representar de forma permanente el papel de loco –o incluso de asno, como Nistero el cenobita–; la imitación de la locura es un recurso entre otros para evitar el contacto con el mundo y conseguir la perfección personal. Éste es probablemente el sentido del apotegma de Or: "Huye de los hombres o búrlate del mundo y de los hombres haciéndote el necio (μωρός) en la mayoría de las cosas"[5].

PRIMEROS TESTIMONIOS DEL PERÍODO PROTOBIZANTINO: *SALOÍ* EGIPCIOS Y SIRIOS

En la hagiografía bizantina es una mujer la que inaugura esta particular práctica ascética en el sentido estricto en que la he definido al comienzo del presente estudio. La *Historia Lausiaca* de Paladio, concluida hacia el

[3] J. GROSDIDIER DE MATONS, "Les thèmes d'édifications dans la Vie d'André Salos", *Travaux et Mémoires* 4 (1970) 281 [En adelante, GROSDIDIER]; V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, p. 156. [En adelante, DÉROCHE].

[4] Amonas 9, *PG* 65, col. 109 C [ed. J.-C. GUY, *Paroles des Anciens*, París, 1976, p. 36]; *cf.* las observaciones de GROSDIDIER, pp. 281-282; DÉROCHE, pp. 165-166.

[5] Or 14, *PG* 65, col. 440 C. *Cf.* también Agatón 5, *PG* 65, col. 121 C [ed. GUY, p. 32]; Moisés 8, *PG* 65, col. 285 AB [ed. GUY, p. 106]; Nistero 2, *PG* 65, col. 308 D-309 A [ed. GUY, p. 115]. Éstos y otros ejemplos están comentados en DÉROCHE, pp. 164-165 y GROSDIDIER, p. 282.

420, presenta a una monja de un cenobio de Tabennisi que, cumpliendo literalmente las palabras de san Pablo, finge estar loca y poseída por el demonio (ὑποκρινομένη μωρίαν καὶ δαίμονα). Relegada a la cocina, donde pasa todo el tiempo haciendo los trabajos más duros, lleva unos harapos sobre la cabeza en vez de una capucha, se alimenta de las sobras que dejan las demás monjas y guarda un silencio absoluto ante las agresiones e insultos de sus compañeras, que la toman por σαλή ("Así llaman", explica Paladio, y esto indica que la palabra no era muy conocida en su época, "a las que están mal de la cabeza [τὰς πασχούσας]"). Finalmente un asceta, inspirado por una visión, pone de manifiesto su santidad. Pero la monja, agobiada por las señales de arrepentimiento y de veneración de sus hermanas, desaparece a los pocos días para siempre con toda discreción[6].

Por un relato de comienzos del siglo VI atribuido a Juan Rufo sabemos que por la misma época, es decir, entre mediados del siglo IV y comienzos del V, vivía en una comunidad monástica palestina fundada por Silvano, monje formado en la Escete según revelan los *Apotegmas,* un personaje a quien el propio Silvano tomaba por loco (σαλός), ya que cuando tenía visitantes se echaba a reír a carcajadas y no paraba hasta que se iban. Como en el caso anterior, gracias a una intervención sobrenatural se puso de manifiesto el carácter fingido de su locura y los sacrificios a que se sometía en secreto[7]. Falta en este relato la desaparición repentina del santo, pero este desenlace se encuentra en algunas historias de la *Vida de Daniel de la Escete* (segunda mitad del siglo VI) que giran también en torno al motivo del 'esclavo oculto de Dios'[8].

Una de estas historias es una variante del relato de Paladio, pero la protagonista, una monja de Hermópolis, no simula locura (aunque sí en la versión siríaca)[9], sino embriaguez; pasa el día tumbada en el patio del convento y la noche junto a las letrinas; aquí, cuando está sola, reza de pie con los brazos extendidos hacia el cielo y abundantes lágrimas, pero cuando se

[6] Pall., *Hist. Laus.* XXXIV, ed. Butler, Cambridge, Mass., 1904, pp. 98-100. En el cap. XXXVII, pp. 113-116, se cuenta una curiosa anécdota sobre Serapión el Sindonita, que, de paso por Roma, reta a una reclusa que se cree perfecta a cruzar desnuda la ciudad. La monja se niega pero Serapión se atreve a hacerlo, dando así una lección de humildad a la reclusa, que en realidad carece de la impasibilidad necesaria. La acción del monje es propia de un *salós,* pero a diferencia de la monja de Tabennisi no imita la locura de forma permanente.

[7] Johannes Rufus, *Plerophoriae,* ed. F. Nau, *PO* 8 (París, 1912), pp. 178-179.

[8] *Cf.* S. Ivanov, «From "Secret Servants of God" to "Fools for Christ's Sake" in Byzantine Hagiography», en *The Holy Fool in Byzantium and Russia,* ed. I. Lunde, Bergen, 1995, pp. 10-11. Sobre este motivo, *cf.* también D. Krueger, *Symeon the Fool. Leontius' Life and the Late Antique City,* Berkeley - Los Ángeles, University of California Press, 1966, pp. 57-89.

[9] *Cf.* D. Krueger, art. cit., p. 63 y Déroche, p. 182.

acerca alguna hermana se echa al suelo y finge roncar. Descubierta por Daniel y la superiora, escapa a la mañana siguiente del monasterio llevándose el bastón y la capucha del monje[10].

Otro relato de la *Vita Danielis* está protagonizado por Marcos, un *salós* urbano que trabaja en el hipódromo o en los baños de Alejandría –las dos interpretaciones son posibles[11]– y reparte su salario y los alimentos que roba entre otros locos, éstos verdaderos; va casi desnudo, grita con facilidad y duerme sobre los bancos. A pesar de ello, Daniel adivina su santidad y el *salós* se ve obligado a revelar su verdadera historia ante el patriarca: Marcos pasó ocho años en un monasterio y otros ocho en Alejandría fingiéndose loco, para expiar así los quince años que vivió al servicio del demonio de la fornicación durante su juventud. A la mañana siguiente, cumplido el plazo de su penitencia, es encontrado muerto en el patriarcado[12].

El *Prado* de Juan Mosco (siglos VI y VII) confirma que personajes como Marcos no debían de ser raros en las calles de Alejandría en la segunda mitad del siglo VI. Mosco y su inseparable amigo Sofronio encuentran allí a un hombre con aspecto de loco (σαλός), vestido con tela de saco y aparentemente mudo. Sintiendo lástima de él, le dan una limosna; pero, sospechando que finge, le siguen discretamente. Al doblar la esquina, el supuesto loco, pensando que nadie lo ve, levanta la mano con el dinero hacia el cielo y, tras hacer una genuflexión, deja las monedas en el suelo[13].

* * *

Junto a esta tradición de *saloí* egipcios o vinculados a Egipto encontramos otra diferente, la que expone Evagrio en su *Historia eclesiástica* a finales del siglo VI. En el capítulo consagrado al reinado de Teodosio II (primera mitad del siglo V), este historiador afirma que los *saloí* proceden de los monjes herbívoros o *boskoí*, unos ascetas que él sitúa por encima de los cenobitas en la jerarquía de la vida ascética, ya que se alimentan sólo de hierbas silvestres, vagan desnudos por las montañas como animales y rechazan el contacto con la sociedad.

Según Evagrio, los pocos monjes herbívoros que consiguen alcanzar una *apátheia* o impasibilidad perfecta, abandonan el desierto, regresan al mundo y, sin interrumpir sus prácticas ascéticas, que siguen cultivando en

10 *Cf. Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote,* ed. L. CLUGNET, París, 1901, c. 7, pp. 22-25.

11 *Cf.* GROSDIDIER, p. 288, n. 36.

12 *Vie (et récits) de l'abbé Daniel ...,* c. 3, pp. 12-14.

13 Joannes Moschus, *Pratum Spirituale,* cap. 111, *PG* 87/3, col. 2976 A.

secreto, se hacen pasar por locos (παράφοροι), pisoteando así la κενοδοξία o 'vanagloria', el sentimiento de la propia perfección, la mayor amenaza para los ascetas más curtidos; rompen el ayuno en público, frecuentan las tabernas, e incluso se bañan con las mujeres; han sometido hasta tal punto las pasiones "que hasta tiranizan su naturaleza, sin que la vista, ni el contacto, ni los mismos abrazos del sexo femenino provoquen reacción alguna en su naturaleza". Al mismo tiempo, se preocupan por sus semejantes practicando la caridad y rezando por ellos[14].

Más adelante, cuando trata del reinado de Justiniano (527-565), Evagrio cita a un solo representante, Simeón de Émesa (Siria), del que cuenta tres anécdotas. En la primera, la criada de uno de los amigos de Simeón, embarazada, acusa al santo de ser el padre, pero no puede dar a luz hasta que confiesa la verdad; en la segunda, el *salós* es sorprendido cuando sale de un prostíbulo, donde da de comer a una prostituta para que no se muera de hambre; y en la tercera, el santo azota las columnas del ágora que se mantendrán firmes durante un terremoto inminente[15].

Esta manera de comprender la 'locura por causa de Cristo' se corresponde bien con la afición de los ascetas sirios a las prácticas más espectaculares y extravagantes. Peter Brown ha señalado que este tipo de *salós* sirio se encuentra en germen en el *Liber Graduum* (*Ktava demasqatha,* s. IV), una colección anónima de sermones dirigidos a los ascetas que buscan la perfección, a quienes se exhorta a imitar la falta de sentimiento del honor de los locos y su indiferencia ante las convenciones sociales[16]. Asimismo, un breve discurso del siglo IV sobre la *peregrinatio,* atribuido a Efrem el sirio, da a entender que para alcanzar la necesaria condición de peregrino en este mundo hay que adoptar el comportamiento del girovago y sentir una indiferencia casi sobrenatural ante las necesidades de la vida cotidiana; imponerse terribles ayunos en secreto y hartarse de comer en público; comportarse como un esclavo impío, un ladrón, un vagabundo, un fugitivo, un seductor, un enemigo de la patria, un espía, un impúdico, un loco furioso...[17]

14 Evagrius Scholasticus, *Hist. eccl.* I, 21, ed. BIDEZ-PARMENTIER, Londres 1898, pp. 31-32.

15 *Ibidem,* IV, 34, pp. 183-184.

16 P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity,* Nueva York, Columbia University Press, 1987, pp. 334-336.

17 *Sancti Ephraemi opera omnia,* ed. ASSEMANI, VI, discurso 16, pp. 650-651. Cita de DÉROCHE, p. 174, n. 51. En las págs. 173-174 este autor recoge el pasaje en cuestión en traducción francesa y lo comenta.

Estas obras anuncian a los *saloí* del siglo V descritos por Evagrio, igual que la *Vida* siríaca del Hombre de Dios (segunda mitad del siglo V), primera versión de la leyenda de san Alejo, y algunos personajes del sirio Juan de Éfeso (s. VI), como la pareja de santos mimos de Amida o el monje Hala, anuncian al Simeón de Émesa de Leoncio de Neápolis[18].

En resumidas cuentas, en el período protobizantino, es decir, del siglo IV a mediados del siglo VII, la idea de imitar locura o debilidad mental de forma permanente desembocó en distintas formas especializadas de ascetismo. A grandes rasgos, puede distinguirse una tradición de *saloí* pasivos, mudos, sufridores, que recurren a la máscara de la locura para buscar su propia salvación en la humildad, y otra tradición de *saloí* activos, provocadores y más o menos teatrales, que a veces usan la locura como un medio para influir en la sociedad y practicar la caridad.

La oposición entre *saloí* pasivos y activos corresponde *grosso modo*, como ya observó J. Grosdidier de Matons[19], a Egipto y Siria, respectivamente, siendo el rasgo distintivo de los *saloí* sirios, según Vincent Déroche, una noción de la *apátheia* específicamente siria: "la impasibilidad concebida como consecuencia del regreso a la perfección de Adán mediante la imitación de Cristo". El *salós* egipcio busca humildemente una perfección que no tiene todavía o que él no cree haber alcanzado todavía, mientras que el sirio ha franqueado la frontera entre lo humano y lo divino para revestir la naturaleza de Jesús y de los ángeles[20]. Simeón de Émesa es "como incorpóreo", según Leoncio de Neápolis (*V.Sym.*, 148.13); cuando entra en el baño de mujeres está "como un leño en compañía de otros leños" (*V.Sym.*, 149.13-14). Esta noción de la *apátheia* se encuentra también en otras prácticas ascéticas específicamente sirias, como el estilitismo.

La *Vida y conducta de Simeón el Loco*, de Leoncio de Neápolis

Evagrio afirma que contar todos los hechos de la vida de Simeón daría para un libro aparte (*Hist. eccl.*, IV.34, p. 184). Este libro fue escrito, pero

18 Sobre la leyenda de san Alejo, *cf.* A. Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis*, París, 1889, con traducción francesa del texto, pp. 1-9, y Hans J. W. Drijvers, "Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum", en *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, ed. M. Schmidt y C. F. Geyer, Regensburg, 1982, pp. 187-217. Sobre los personajes de Juan de Éfeso citados, *cf.* Ioannes Ephesinus, *Commentarii de beatis orientalibus*, cap. LII, ed. y trad. E. W. Brooks, *PO* 19 (París, 1925), pp. 164-179 y cap. XXXIII, *PO* 18 (París, 1924), pp. 592-601, respectivamente.

19 Grosdidier, p. 296.

20 Déroche, pp. 178 y 180-181.

no por Evagrio, sino por Leoncio, obispo de Neápolis (Chipre), en la primera mitad del siglo VII.

La *Vida y conducta de Simeón el Loco* es la primera biografía completa de un *salós*[21]. Enmarcada por un prólogo y un epílogo muy retóricos, consta de dos partes. La primera nos habla de la amistad entre Simeón y su amigo Juan, de la familia de ambos, de su paso por el cenobitismo en el tiempo récord de tres días, de los 29 años de Simeón como monje herbívoro o *boskós* en el desierto y, finalmente, de la adquisición de la *apátheia* o impasibilidad por el santo, que abandonó a Juan y el desierto para burlarse del mundo.

La segunda parte describe en una serie de 31 episodios breves y llenos de vivacidad la ingeniosa lucha del *salós* contra los fenómenos de la sociedad urbana que eran considerados pecaminosos por la Iglesia Ortodoxa: por una parte, los espectáculos públicos, la prostitución, la vida disoluta; por otra, la herejía, el judaísmo, la magia. Simeón, a quien todos toman por loco, endemoniado o mago, se sirve de la ambigüedad que le rodea para combatir al demonio en su propio terreno y hacer milagros.

Algunos episodios ilustran de manera especial la supuesta locura del santo, como los que describen su entrada o debut en Émesa arrastrando un perro muerto recogido de un estercolero, su irrupción en la iglesia apagando las velas y bombardeando con nueces a las mujeres desde el púlpito, o sus falsos ataques de epilepsia bajo la luna nueva. Otros episodios muestran su impasibilidad: Simeón entra desnudo en el baño de las mujeres, baila en la calle con actrices y se deja acariciar por sus amigas prostitutas sin excitarse. Otros ponen de manifiesto su capacidad de hacer milagros, siempre sorprendentes, y su clarividencia, perfectamente compatible con su papel de loco, ya que la locura se atribuía a los demonios, y de los demonios se pensaba que sabían todo. Finalmente, otras anécdotas ilustran los esfuerzos del santo por mantener oculto su género de vida, como cuando deja mudos a quienes descubren su doble juego o los confunde

[21] El texto griego está editado por L. RYDÉN en *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis,* Uppsala 1963 (*Studia Graeca Upsaliensia* 4). *Cf.* del mismo autor: *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis,* Uppsala, 1970 y su "Introduzione" de *I santi folli de Bisanzio. Leonzio di Neapoli, "Vita di Simeone Salos". Niceforo prete di Santa Sofia, "Vita di Andrea Salos",* trad. it. de P. CESARETTI, Milán, 1990, pp. 5-16. El texto griego de L. RYDÉN está reproducido con aparato crítico simplificado en: *Léontios de Néapolis, Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre,* París, 1974 [con introducción, traducción francesa y comentarios de A.-J. FESTUGIÈRE]. Se cita por página y línea después de la abreviatura *V.Sym. Cf.* la traducción española por el autor de este artículo en *Historias bizantinas de locura y santidad. Juan Mosco, "El prado". Leoncio de Neápolis, "Vida de Simeón el Loco",* Madrid, ed. Siruela, 1999.

mediante una conducta desvergonzada. En palabras de Leoncio: "Algunas de sus acciones las realizaba el justo por la salvación de los hombres y por compasión hacia ellos, y otras las hacía para que se mantuviera oculta su forma de vida" (*V.Sym.,* 149.16ss.).

A fin de dar credibilidad a su original relato, el autor sitúa a Simeón casi en su propia época, a pesar de que vivió un siglo antes que él según el historiador Evagrio; esta licencia le permite introducir la figura de un 'testigo bien informado' contemporáneo. Si hemos de creerle, la fuente de su relato es el único confidente que tuvo el santo: Juan, diácono de la Iglesia de Émesa. Pero en realidad todo parece indicar que para la segunda parte de la *Vida*, Leoncio debió de usar un antiguo *paterikón* o colección de anécdotas sobre este santo, como quizás Evagrio mucho antes que él. Probablemente, se inspiró también en este historiador, ya que recoge dos de sus tres anécdotas sobre el *salós* y su gradación de la vida ascética: Simeón es sucesivamente cenobita, monje herbívoro y santo loco[22].

Recientemente, Derek Krueger ha intentado demostrar que Leoncio se basó en las tradiciones cínicas sobre Diógenes de Sínope para describir la lucha de Simeón contra la hipocresía social. En concreto, serían alusiones inequívocas al filósofo de Sínope la entrada del *salós* en Émesa arrastrando un perro muerto, su costumbre de hacer de vientre en público, y su gusto por la carne cruda y los altramuces (que producen flatulencia y que él come "como un oso", *V.Sym.*, 153.6)[23]. Sin embargo, como señala V. Déroche, es difícil imaginar que Leoncio de Neápolis tuviera en su época un público capaz de identificar estas supuestas alusiones puramente implícitas a los cínicos, como sugiere Krueger (estamos en el siglo VII, no en el siglo IV de los Padres Capadocios)[24]. Más bien parece que el modelo de Simeón en lo que respecta al uso de sus funciones corporales no es el filósofo cínico, sino pura y simplemente el perro como "imagen tradicional de la animalidad en lo que ésta tiene de innoble". Hay todo un proceso de animalización del *salós,* que comienza con la *salé* de Tabennisi, acostumbrada a la suciedad y a comer los desperdicios fuera de la mesa, sigue con Simeón y culmina, como veremos, con Andrés el loco[25].

22 *Cf.* C. Mango, "A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis", en *Byzantium und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters,* ed. I. Hutter, Viena, 1985, p. 30. *Cf.* también J. Simón Palmer, "John Moschus as a Source for the Lives of St. Symeon and St. Andrew the Fools", *Studia Patristica* 32 (1997) 366-370.

23 D. Krueger, *op. cit.,* pp. 90-107.

24 Déroche, pp. 195-196 y 195, n. 99.

25 Déroche, p. 193, n. 92. *Cf.* E. Benz, "Heilige Narrheit", *Kyrios* 3 (1938) 18: "Sin embargo, no es preciso acudir a este tipo de tradiciones clásicas: el espacio vital del perro, del mendigo y del loco es el mismo en todo el Oriente y esta referencia [al perro] se explica por sí misma".

Leoncio, que fundamenta la 'locura por causa de Cristo' en la autoridad de S. Pablo, presenta a su héroe –o, mejor, anti-héroe[26]– como un ingenioso imitador de Jesús. Ambos abandonan su retiro en el desierto para volver al mundo y salvar almas; se dirigen al centro religioso de la ciudad al poco tiempo de entrar en ella e interrumpen las actividades que se desarrollan allí, llegando a volcar mesas; curan endemoniados; suministran alimentos milagrosamente; son enterrados por un judío a quien han convertido previamente y resucitan al tercer día, dejando vacías sus sepulturas[27].

Aparte de estos y otros paralelismos, algunos milagros de Simeón consisten en una especie de inversión o parodia de los de Jesucristo. Así, por ejemplo, si Jesús cura a un ciego aplicándole tierra humedecida con saliva en los ojos y ordenándole después que vaya a lavarse (ὕπαγε νίψαι; *cf. Eu. Io.* 9. 1-12), Simeon unta con mostaza los ojos de un enfermo de leucoma, causándole un terrible dolor, y luego le ordena también que vaya a lavarse (ὕπαγε νίψαι), pero no con agua, sino con ajo y vinagre. El enfermo, lógicamente acude a los médicos en vez de obedecerle, pero éstos le dejan peor de lo que estaba. Finalmente, desesperado, decide seguir las instrucciones del santo... y se cura (*V.Sym.*, 161. 3-12)[28].

Simeón es, en resumen, un *alter Christus* que nos recuerda que también Jesucristo fue objeto de burlas en Jerusalén; sin embargo, como en el caso del *salós*, todos los que se beneficiaron de sus buenas acciones llegaron a conocer su verdadera identidad y la proclamaron cuando los abandonó para siempre. Leoncio, al describir como lo hizo la doble naturaleza de la santidad de Simeón, mostró el camino oculto de la salvación cristiana y tradujo el mensaje evangélico de caridad, servicio al prójimo y abnegación mucho mejor que la mayoría de los hagiógrafos[29].

Decadencia de la 'Locura por causa de Cristo'

Al final de la Antigüedad, desaparecida la oposición entre el movimiento monástico y la antigua civilización urbana, el 'loco por causa de Cristo' perdió parte de su razón de ser. La conquista árabe de Siria y Egipto,

26 W. J. Aerts, "Symeon the Fool: an Anti-Hero among the Saints", en *XVIIth International Byzantine Congress. Abstracts of Short Papers*, Washington, 1986, p. 2.

27 D. Krueger, *op. cit.*, p. 111.

28 *Cf.* la comicidad de otras anécdotas relacionadas con el suministro milagroso de alimentos en J. Simón Palmer, "La aretalogía cristiana en la *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis", *Erytheia* 16 (1995) 35.

29 W. J. Aerts, art. cit., 2.

cunas de los *saloí,* acentuó la decadencia de este género de vida ascética a mediados del siglo VII. En el año 692 el concilio de Trulo condena a quienes simulan la posesión demoníaca, incluyendo en esta categoría probablemente a los seguidores de Simeón. Esta decisión se justificaba con el argumento de que aquéllos, por su continuo trato con el demonio, corrían el riesgo de ser víctimas suyas en vez de verdugos[30].

Como señala Gilbert Dagron, en la mentalidad de la época el loco estaba poseído por el demonio, el que fingía posesión demoníaca pactaba con el demonio y el *salós,* el santo loco, era, más que el amigo de Dios, el «"enemigo íntimo" del diablo»[31]. La simbiosis entre el que finge locura o posesión demoníaca y el demonio se pone de manifiesto en la *Vida de Gregorio el Decapolita,* de mediados del siglo IX, donde el diablo, tomando el aspecto de uno de los locos (σαλοί) de la ciudad, salta sobre las espaldas de Gregorio mientras éste reza en su celda, y comienza a burlarse de él echándose a reír a carcajadas. El santo no duda en reconocer al demonio en este inesperado visitante e invoca el nombre de Cristo para hacerle desaparecer[32].

Siglos IX y X: las Vidas de san Andrés y de san Basilio el Joven

En el siglo IX, que ve el final de las luchas iconoclastas, y en el X se advierten síntomas de un renacer de la 'santa locura'. En el siglo IX viven Pablo de Corinto, el primer *salós* desde Simeón cuyo culto está testimoniado, y Gabriel el melodo, que versificó la *Vida* de Simeón de Émesa[33]; el emperador León VI el sabio (ss. IX-X) recomienda 'la locura por causa de Cristo' a quienes acecha el orgullo de la inteligencia y de la cultura[34]; y Nicetas de Amnia escribe la *Vida de Filareto el Misericordioso* (820/1), que se suele considerar como la versión laica del santo loco: el protagonista no es

30 Déroche, pp. 203-204, y L. Rydén, "The Holy Fool", 111.

31 G. Dagron, "L' homme sans honneur ou le saint scandaleux", *Annales* 45 (1990) 935. Sobre las dimensiones teológicas del problema, *cf.* T. Baconsky, *Le rire des Pères,* París 1996, pp. 293-297.

32 *Vie de saint Grégoire le Décapolite* 15, ed. F. Dvornik, París, 1926, pp. 59-60. El texto griego correspondiente a este pasaje está reproducido y comentado por Grosdidier, pp. 299-300.

33 *Cf.* Grosdidier, p. 301.

34 *Hypotyposis* III, 56-58; en *Varia graeca sacra,* ed. Papadopoulos-Kerameus, San Petersburgo, 1909, p. 243 [cita de Déroche, p. 209, n. 135].

propiamente un *salós,* ni siquiera un asceta, pero su extrema generosidad es considerada como propia de un loco por su familia[35].

* * *

Con todo, la mayor prueba del interés que conoció la 'locura por causa de Cristo' en este período es la *Vida y conducta de Andrés el loco* [36]. Escrita por Nicéforo, presbítero de la Iglesia de Santa Sofía de Constantinopla, a mediados del siglo X, esta obra relata la biografía de un santo loco ficticio: el autor no sólo sitúa a Andrés un siglo antes que el santo al que pretende emular, Simeón de Émesa (s. VI), sino que él mismo se hace pasar por contemporáneo y confidente de su propio personaje, a pesar de que incurre en numerosos anacronismos que revelan que vivió varios siglos después.

Andrés es de origen escita y esclavo de un funcionario imperial de Constantinopla llamado Teognosto. Después de aprender griego con asombrosa rapidez, sirve a su amo trabajando como notario, hasta que, a consecuencia de un sueño, decide seguir la carrera de *salós*. Tras un debut espectacular –rasga su túnica con un cuchillo a medianoche "como un lunático" (*VA*, 99) y despierta a gritos a Teognosto y a toda su familia– es encadenado en la iglesia de Santa Anastasia para el rito de la *incubatio,* en espera de que sea curado por la santa. Pero Andrés engaña a su amo y éste lo abandona a su suerte, tomándolo por loco. Rechazando todas las convenciones sociales, vive en la calle, bebe de los barrizales, duerme en un estercolero, baila, imita a un asno, hace de vientre en público... Despreciado hasta por los perros, sólo tiene dos amigos y confidentes: Epifanio, futuro patriarca de Constantinopla, joven, dulce, rico y de buena familia, y el propio autor, Nicéforo. Andrés muere al cabo de 66 años de lucha, y su cadáver desaparece en medio de una fragancia milagrosa.

Los episodios que describen la locura de Andrés constituyen sólo la séptima parte del conjunto de la obra[37], cuya mayor parte está constituida por visiones, apocalipsis y sobre todo largas conversaciones entre Andrés y Epifanio sobre temas muy diversos. La influencia de Simeón en Andrés

35 *Cf.* M.-H. FOURMY, "La Vie de S. Philarète", *Byzantion* 9 (1934) 85-170, con trad. francesa. *Cf.* también A. KAZHDAN y L. F. SHERRY, "The Tale of a Happy Fool: The *Vita* of St. Philaretos the Merciful (*BHG* 1511z-1512B)", *Byzantion* 66 (1996) 351-362.

36 Texto griego con trad. inglesa en *The Life of St. Andrew the Fool,* ed. L. RYDÉN, Uppsala, 1995, II. Se cita por línea [En adelante, *VA*].

37 Como ya observó GROSDIDIER, p. 306.

es evidente, sobre todo en lo que se refiere al lenguaje corporal[38], pero las diferencias son más significativas que las semejanzas y reflejan, naturalmente, dos sociedades distintas.

Andrés no es un *imitator Christi*. Según él mismo confiesa, inicia la carrera de *salós* para escapar de su amo y gozar de los bienes celestiales, no para salvar almas; por eso, a diferencia de Simeón, apenas hace milagros. Tampoco es un monje; su vocación no es resultado de una larga preparación ascética, sino de un sueño. Ni hace gala del exhibicionismo o de la rebeldía de Simeón; Nicéforo suprime en su héroe todo rasgo de provocación susceptible de escandalizar a su público y especialmente a la Iglesia[39], y le dota de una extraordinaria mansedumbre y capacidad de sufrimiento ante las crueles agresiones de los habitantes de Constantinopla, mucho más intolerantes con él, paradójicamente, que los de Émesa con el polémico Simeón. Andrés, que en una ocasión llega a lamer los pies de su agresor, lleva, literalmente, una vida de perro. El proceso de "animalización" del *salós* llega con él a su apogeo[40].

En realidad, Nicéforo muestra mucho más interés por la vertiente moralista y visionaria de Andrés que por su condición de santo loco. El *salós* se caracterizaba tradicionalmente por su conocimiento de los designios divinos, y en esta obra es el portavoz perfecto de Nicéforo para dar respuesta a una serie de cuestiones que interesaban a sus contemporáneos, como el destino del alma, la naturaleza del paraíso, el cielo y el Hades, el futuro de Constantinopla, el fin del mundo o el significado oculto de ciertos pasajes bíblicos[41].

El éxito de la *Vida de Andrés* fue mucho mayor entre los eslavos que entre los bizantinos, en parte porque Andrés es de origen escita, es decir, "eslavo" a ojos rusos, en parte porque la santa locura, como otras formas de ascetismo radical, se adaptaba mejor a la idiosincrasia rusa, pasados ya los primeros tiempos heroicos del monacato bizantino. Los primeros seguidores de Andrés el loco aparecieron en Rus en el siglo XIV y durante este siglo y los dos siguientes fueron canonizados numerosos *iuródivye*[42].

* * *

38 *Cf.* J. SIMÓN PALMER, «El lenguaje corporal de san Andrés, "loco por causa de Cristo"», *Erytheia* 18 (1997) 23-37.

39 *Cf.* A. P. KAZHDAN y A. W. EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1990 (1ª ed. 1985), p. 93.

40 *Cf.* L. RYDÉN, "The Portrait of Andrew", en *The Life of St. Andrew the Fool*, II, pp. 32-37.

41 *Cf.* L. RYDÉN, *The Life ...*, II, p. 59.

42 Sobre la 'locura por causa de Cristo' en Rusia, cf. S. IVANOV, «La "santa locura" rusa (*iurodstvo, pojabstvo*)», en este mismo volumen, págs. 75-98.

La *Vida de S. Basilio el Joven,* escrita pocos años después que la de Andrés, confirma el interés por los *saloí* en el siglo X. San Basilio comenzó su carrera ascética como monje herbívoro, igual que Simeón, y fingía locura ocasionalmente en Constantinopla para evitar las alabanzas de sus conciudadanos y las emboscadas del diablo. En la visión apocalíptica del Último Juicio, el autor incluye como una categoría especial entre los elegidos a un pequeño grupo de 'locos por causa de Cristo' con vestiduras brillantes[43].

* * *

Finalmente, en el siglo X vivieron también dos monjes mencionados por Nicetas Estetato en la *Vida de Simeón el Teólogo:* Simeón Estudita, que según Estetato fingía un comportamiento indecente para enmascarar su *apátheia* y su apostolado[44], y Hieroteo, que simulaba torpeza en el monasterio de san Mamante, dirigido por Simeón el Teólogo, el célebre místico bizantino. Lo más sorprendente aquí es que el propio Simeón, que, como veremos, escribió en contra de quienes simulaban locura, seguía el juego a Hieroteo, imponiéndole crueles castigos. Así, en una ocasión le hizo pasear fuera del monasterio cargado de bidones como una mula por derramar todo el vino de un barril[45].

La decadencia de los siglos XI a XIII

Durante los siglos XI a XIII florece el culto a los santos Simeón y Andrés, pero en la literatura hagiográfica los *saloí* apenas aparecen. Sí hay, en cambio, críticas adversas por parte de una serie de autores importantes, como veremos a continuación. Los pocos que están testimoniados se caracterizan por su mansedumbre; su "locura" consiste en guardar silencio,

43 *Cf. Vita S. Basilii Iunioris,* fol. 7v, ed. S. G. Vilinskiĭ, en *Zapiski Imperatorskogo novorossijskogo universiteta,* Odesa, 1911, p. 287 (san Basilio, monje herbívoro); fol. 45, ed. S.G. Vilinskiĭ, p. 311 (finge locura para huir de las alabanzas); fol. 117, ed. A. N. Veselovskiĭ, San Petersburgo, 1889, p. 50 (huye de las emboscadas del demonio); fol. 230v-232v, ed. A. N. Veselovskiĭ, pp. 74-75 (visión de los *saloí*). *Cf.* también L. Rydén, "The *Life* of St. Basil the Younger and the Date of the *Life* of St. Andreas Salos", en *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday,* ed. C. Mango, O. Pritsak [=*Harvard Ukrainian Studies*], Cambridge, Mass., 1983, VII, 579.

44 *Vie de Syméon le Nouveau Théologien,* c. 81, ed. I. Hausherr, Roma, 1928, p. 110. Texto griego reproducido en Déroche, p. 208, n. 131.

45 *Ibidem,* cc. 52-57, pp. 68-76. La anécdota en cuestión está en el c. 56, pp. 74-76. *Cf.* Grosdidier, p. 302, n. 67.

repetir continuamente "Señor, ten piedad" o fingir necedad (μωροποιεῖν)[46]. Aun así, la 'locura por causa de Cristo' era considerada peligrosa. Lucas de Anazarba, padre espiritual del canonista Nicón de la Montaña Negra (siglos XI-XII), se la prohibió a su discípulo después de experimentarla él mismo en su juventud[47].

Las críticas contrarias a la simulación de la locura comienzan con Simeón el Teólogo (ss. X-XI), que censura en sus *Catequesis* a quienes representan el papel de loco (σαλός) porque, con su comportamiento indecente y sus burlas, hacen creer a la gente que son santos[48]. Esta crítica contrasta con su actitud hacia Hieroteo, que ya he comentado, y sobre todo con la defensa que hace el místico de su padre espiritual, Simeón Estudita, cuya conducta había escandalizado a sus contemporáneos. Según Simeón el Teólogo, las acciones de éste (que, desgraciadamente, no conocemos en detalle) estaban guiadas por su afán de huir de la vanagloria, de buscar la humillación personal, de salvar las almas de una forma inesperada, de burlarse de la sabiduría del mundo; paradójicamente, retrata a su padre espiritual como un *salós*, como ha observado V. Déroche[49]. El propio Simeón el Teólogo, lleno de contradicciones, se autorretrata en sus obras, según S. Ivanov, como un *salós* teórico[50]. En cuanto a Simeón Estudita, nuestras fuentes proceden de su discípulo o del discípulo de su discípulo, por lo que nunca sabremos si fue un monje perturbado e indecente, como decían sus enemigos, o un santo excepcional que practicaba ocasionalmente la 'locura por causa de Cristo', como da a entender el místico bizantino.

Las críticas continúan en la segunda mitad del siglo XI con Cecaumeno, un militar que en un tratado moral llamado *Strategikón* aconseja al lector lo siguiente:

> No bromees con un loco [sólo aquí se usa ἄφρων, en los demás casos σαλός] porque te insultará y quizás te tirará de la barba, y mira qué ver-

[46] Así, por ejemplo, Cirilo el Fileota (ss. X-XI) guardaba silencio; Nicolás de Trani (s. XI), santo griego mencionado en fuentes occidentales, repetía continuamente: "Señor, ten piedad", igual que Constantino Skanthis (s. XII), citado por Teodosio de Patmos en la *Vida de san Leoncio*, escrita en el siglo XIII; el *salós* Lucas, del siglo XI, citado en la *Vida de san Lázaro de Galesion*, se refugia en la cocina, como la *salé* de Tabennisi. *Cf.* DÉROCHE, pp. 212, 204, 205 y 207, respectivamente.

[47] DÉROCHE, p. 210.

[48] *Cf. Catéchèses*, ed. KRIVOCHÉINE, París, 1965, III, pp. 156-158. Texto griego reproducido en DÉROCHE, p. 205, n. 121. Sobre las contradicciones y paradojas de Simeón el Teólogo, cf. A. KAZHDAN, "Observaciones preliminares sobre la concepción del mundo del místico bizantino de los siglos X-XI Simeón (con dos apéndices)", *Erytheia* 17 (1996) 73-117.

[49] DÉROCHE, pp. 208-209.

[50] S. IVANOV, *Vizantiiskoe iurodstvo*, Moscú, 1994, p. 107.

> güenza pasarás: si le dejas actuar, todos se echarán a reír, y si lo golpeas, todos te lanzarán reproches y vituperios. Lo mismo te ocurrirá con los que se hacen el loco. Te recomiendo que te apiades de ellos y les des limosna, pero que te olvides de bromear y de reír con ellos, porque no es conveniente. Yo he visto a hombres que, después de bromear y reír con este tipo de personas, han acabado matándolos. No insultes ni golpees a un loco, sea quien sea. Al que se hace pasar por loco, escúchale lo que te diga y no lo desprecies, no sea que quiera tramar algo contra ti bajo la máscara de loco[51].

En el siglo XII el canonista Teodoro Balsamón, al comentar la condena del concilio de Trulo antes mencionada, critica también a los falsos locos de su tiempo y, como Simeón el Teólogo, se admira de que sean venerados por la gente en vez de castigados. Piensa que esta vía está reservada sólo a los elegidos, y confiesa que él mismo persiguió, sin saberlo, al único santo loco de su tiempo: un tal Estauracio Oxeobafo, del que nada sabemos. Fingir locura es para Balsamón una práctica perniciosa. Por eso

> diferentes patriarcas de Constantinopla han hecho encerrar en prisión a muchos de los que se sientan en el suelo cargados de cadenas en la iglesia del santo mártir Nicetas, o de los que deambulan por las encrucijadas y simulan estar poseídos por el demonio[52].

Los testimonios de estos autores ponen de manifiesto que los contemporáneos sabían distinguir teóricamente, pero no en la práctica, las diferentes manifestaciones de locura que veían por las calles de sus ciudades. Como señala G. Dagron, sólo el santo, como Gregorio el Decapolita o Simeón el Teólogo, y en menor medida el hombre de la Iglesia, como Balsamón, son capaces de descubrir a los *saloí*[53].

Renacimiento de los siglos XIV y XV: las Vidas de Sabas, Juan de Heraclea y Máximo Causocalibita

La hagiografía bizantina recuperó durante la época de los Paleólogos (1259-1453) la popularidad que había perdido en el siglo XII y en la primera mitad del siglo XIII, el siglo que vivió el choque traumático de la cuarta cruzada[54]. En los siglos XIV y XV se vio influida por el "hesicasmo"

[51] Cecaumeno, *Strategicon* 69, ed. D. Tsungarakis, [Atenas], 1993 (*Byzantina Keimena* 2), pp. 207-209. *Cf.* Grosdidier, pp. 300-301.

[52] *PG* 137, col. 716 C-717 D. *Cf.* Grosdidier, p. 280 y G. Dagron, art. cit., 935.

[53] G. Dagron, art. cit., 935.

[54] A. Bravo, *Bizancio. Perfiles de un Imperio,* Madrid, 1997, p. 98.

y la oposición que provocó. El 'hesicasmo' es el término convencional para designar el método de la plegaria y la contemplación monásticas, encaminado a alcanzar la comunión con Dios a través de la paz interior (*hesychía*), pero en los siglos XIV y XV designa también la síntesis doctrinal que hizo el místico Gregorio Palamás de la larga tradición monástica relativa a la plegaria y la vida contemplativa de los monjes[55]. ¿Cómo debe actuar un *salós* desde la perspectiva de un autor 'hesicasta'? La respuesta nos la da el patriarca de Constantinopla Filoteo Cókino (s. XIV) en la *Vida de Sabas el Joven*. Sabas, natural de Tesalónica, vivió siete años en un monasterio del monte Atos, como Gregorio Palamás, hasta que en 1308 llegó la temible Compañía Catalana a aquel lugar. El santo salió huyendo del Monte Santo y comenzó una vida itinerante que le llevaría por las islas del Egeo, Palestina y el Peloponeso. En Chipre –esto es lo que nos interesa– vivió como un *salós* mudo y pacífico durante más de veinte años. Filoteo Cókino aprovecha aquí para criticar a los *saloí* desvergonzados de su tiempo:

> No sé cómo, se han engañado a sí mismos sin darse cuenta y no han simulado necedad (μωρία), sino que se han vuelto realmente necios (μωρός) en palabras y hechos, y en vez de burlarse de los demonios y del mundo, según la expresión de los Padres, han acabado por convertirse ellos mismos en objeto de mofa y de burlas[56].

Según Filoteo, para luchar contra el demonio hay que estar alerta y para estar alerta hay que permanecer en silencio. El comportamiento de Sabas es una crítica a los errores y excesos de los falsos locos de su época[57].

El metropolita Juan de Heraclea, cuya vida escribió Nicéforo Gregorás en el siglo XIV, también permanecía en silencio cuando acompañaba a Constantinopla a su padre espiritual, que era "una especie de cínico piadoso, un Diógenes, por así decirlo, que fingía locura (μωρία)". Sin embargo, el incógnito y la humildad de esta especie de *alter Diogenes* dejaban mucho que desear, puesto que, aunque iba desnudo "de la cabeza a los glúteos", podía visitar a la emperatriz Teodora en el palacio imperial con este aspecto[58].

[55] *Cf.* "Hesychasm" en *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. KAZHDAN, Nueva York-Oxford, 1991, t. 2, p. 923.

[56] Filoteo Cókino, *Vida de Sabas el Joven*, ed. A. PAPADÓPOULOS - KERAMEUS, en *Analekta Hierosolymitikes Stachyologias* 5, San Petersburgo, 1898, p. 221, lín. 14-19. Sobre Sabas el Joven y la Compañía catalana, *cf.* J. SIMÓN PALMER, "The *Life of St. Sabas the Younger* as a Source for the History of the Catalan Grand Company", *Scripta Mediterranea* (Toronto, 1997) 35 - 39.

[57] *Cf.* L. RYDÉN, «The Holy Fool», 112.

[58] V. LAURENT, "La vie de Jean, métropolite d'Héraclée du Pont", *Ἀρχεῖον Πόντου* 6 (1934) 38. Cita de DÉROCHE, p. 206, n. 126, donde se reproduce el texto griego correspondiente.

Finalmente, del siglo XV datan cuatro *Vidas* de Máximo Causocalibita, asceta de los siglos XIII y XIV conocido por su costumbre de quemar de tanto en tanto su choza y establecerse en otro lugar; de ahí su epíteto ("el que quema su cabaña"). Antes de instalarse en el monte Atos, donde se hizo muy popular, vivió como *salós* en las calles de Constantinopla, igual que Andrés, con quien se le compara[59].

CONCLUSIONES

Hemos llegado así al último santo loco conocido. Los testimonios de la hagiografía no son tantos, como hemos visto, pero eso no significa que no existiera un buen número de 'locos por causa de Cristo' anónimos a lo largo de los siglos. Cyril Mango pone el ejemplo de san Leoncio, del siglo XII, que comenzó su carrera ascética como santo loco en Constantinopla. Si hubiera seguido siendo un santo loco hasta el final de su vida no habríamos sabido nada de él, pero con el tiempo fue nombrado higúmeno del monasterio de San Juan Evangelista en la isla de Patmos y ésa es la razón por la que se escribió su *Vida* (s. XIII), que nos informa de su etapa de *salós* [60].

A lo largo de este recorrido por la hagiografía bizantina hemos visto que durante el primer período los *saloí* son vistos con aprecio y simpatía; después, la actitud hacia ellos es ambigua: por una parte se admira a los santos locos del pasado, por otra se trata con suspicacia e intolerancia a los contemporáneos que fingen locura.

En la galería de santos bizantinos, los 'locos por causa de Cristo' forman un pequeño grupo, son la elite. En la *Vida de Sabas el joven* el demonio advierte al protagonista que sólo "uno o dos" han acabado con éxito la carrera de *salós*. Para los bizantinos, los santos locos por excelencia eran Simeón de Émesa y su réplica del siglo X, Andrés de Constantinopla[61].

El 'loco por causa de Cristo' es un desarrollo del motivo del 'esclavo oculto de Dios', tan popular en la literatura ascética protobizantina, y surge como reacción a la santidad demasiado oficial de los ascetas cuya virtud es reconocida públicamente. Frente a éstos, un santo como Simeón de Émesa

[59] *Vie de Maxime Kausokalyvites*, ed. F. HALKIN, *Analecta Bollandiana* 54 (1936) 70-71. Cita de DÉROCHE, p. 207, n. 127, donde se reproduce el texto griego correspondiente.

[60] C. MANGO, "El santo", en *El hombre bizantino*, ed. G. CAVALLO, Madrid, 1992, pp. 347-348.

[61] PAPADÓPOULOS - KERAMEUS, *Analekta*, p. 229, lín. 5-8. *Cf.* L. RYDÉN, "The Holy Fool", p. 113.

es, en palabras de G. Dagron, un "santo sin honor" o "escandaloso" que hace de su comportamiento indecente una virtud. Si el santo convencional se esfuerza por llevar una vida incorpórea y tras su muerte su cuerpo es objeto de veneración en forma de reliquia, el *salós* se comporta como si sólo fuera un cuerpo y al llegar el momento de su muerte desaparece sin dejar rastro, al tiempo que se revela públicamente su verdadera identidad[62].

El *salós* provocador y subversivo termina con Simeón de Émesa; sus epígonos dulcifican su carácter, están más integrados en la comunidad, su "locura" es inofensiva, pacífica, silenciosa y, salvo en el caso de san Andrés, provisional. En realidad, como señala Lennart Rydén, el futuro de este producto protobizantino que fue 'la locura por causa de Cristo' no pertenece a Bizancio propiamente sino a la Rusia medieval, donde la herencia clásica apenas pudo competir con la fuerte herencia monástica bizantina[63]. Aquí la santa locura o *iurodstvo* fue la forma más popular de vida ascética, llegando a formar parte de la cultura nacional. No en vano, cuando Mijaíl Nesterov quiso representar simbólicamente a todo el pueblo ruso en su cuadro "En Rus'" (1916), pintó en primer término a un muchacho acompañado de un santo loco o *iuródivyi*[64].

José Simón Palmer

Pes de la palla 4, 2-2
08001 Barcelona
jsimon14@pie.xtec.es

62 G. Dagron, art. cit., p. 934.
63 L. Rydén, "Introduzione", pp. 30-31.
64 S. Ivanov, *Vizantiïskoe iurodstvo*, p. 153.

LA «SANTA LOCURA» RUSA (*IURODSTVO, POJABSTVO*)[1]

Sobre cómo se extendió al norte de Bizancio la 'locura por causa de Cristo' o 'santa locura' no hay casi datos. En la Iglesia georgiana se veneraba a un tal Jorge Salós [σαλός, 'loco'] pero no se sabe absolutamente nada de él[2]. Asimismo, una crónica georgiana de comienzos del siglo XIV menciona a un tal Pimén Salós, del monasterio de Garedzh, que cristianizó a los lesguianos durante el reinado de Demetrio Samopozhertvovatel' ['Autosacrificador'] (1125-1154/6)[3].

En cuanto a los eslavos del sur, debieron de conocer la santa locura muy pronto, con la traducción de obras bizantinas: relatos edificantes sobre los padres del desierto (πατερικά), comentarios de las epístolas de S. Pablo, etc. En la segunda mitad del siglo XIV tradujeron directamente del griego –sin mediar la versión rusa– la *Vida de Andrés el Loco*[4].

[1] Título original: «Russkoe "pojabstvo"», capítulo 7 de: Sergeï IVANOV, *Vizantiïskoe Iurodstvo,* Moscú, 1994, pp. 137-156 y 210-215. Esta traducción, que forma parte del Proyecto de Investigación PB - 0138 de la DGCYT, ha sido realizada por José Simón Palmer. El traductor agradece la ayuda prestada por el propio autor para la traducción de los textos antiguos en versión original. La transcripción del ruso al español sigue las normas de J. CALONGE, *Transcripción del ruso al español,* Madrid, Gredos, 1969. La división del artículo en varios apartados y los títulos de los mismos son responsabilidad del traductor.

[2] G. GARITTE, *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xème s.),* Bruselas, 1958 (*Subsidia Hagiographica* 30), p. 303.

[3] *Gruzinskiï jronograf 1207-1318.* Trad. rusa de P. M. MURADIAN, Eriván, 1971, p. 151.35.

[4] M. N. SPERANSKIÏ, *Iz istorii rusko-slavianskij literaturnij sviazeï,* Moscú, 1960, pp. 95-96. Speranskiï conocía cuatro copias de esta traducción, realizada a partir de un manuscrito griego de redacción distinta a la que tenía el manuscrito griego usado para la traducción rusa. Actualmente las copias conocidas ya son siete (comunicación oral de A. M. Moldován).

TERMINOLOGÍA EN LAS FUENTES ESLAVAS

Según parece, el término más antiguo con que los eslavos designaban al santo loco era *buï* (*buiaku, buiavu*), usado en la traducción cirilo-metodiana más antigua de la *Epístola a los corintios* (en las versiones posteriores este término es sustituido gradualmente por las palabras *urodu, urodiv, iurodivyï*)[5]. La palabra *buï* se usaba sobre todo en la acepción lisa y llana de 'necio', pero también en la especializada de 'loco por causa de Cristo'[6]. Ya en la primera redacción rusa de la *Vida de san Basilio el Joven* (s. XII) leemos: «Aquellos que con su santa locura vencieron la maldad del Maligno haciéndose pasar por locos (*buï*) por causa de Cristo en este mundo vano y se convirtieron en objeto de burla...»[7]

El ámbito ruso antiguo tenía sus peculiaridades. Aquí se usaba una palabra que no estaba tan extendida entre los demás eslavos: *pojab*. En la primera traducción de la *Vida de Andrés el Loco* al ruso antiguo se recurre casi en exclusiva a este término. Sólo más tarde, en el proceso de copia y de redacción (e incluso de unificación) del texto, *pojab* fue sustituido en muchos pasajes por *urodiv* (*urodu*). En general, estas dos palabras funcionaban como sinónimos y de hecho aparecen intercambiadas en diversos manuscritos, donde equivalen indistintamente a los términos griegos μωρός y σαλός[8].

Sin embargo, fue la palabra *urodu* la que finalmente se impuso para designar al 'loco por causa de Cristo'. Con esta acepción aparece en las traducciones de *Pandektes,* de Antíoco Strategós (s. XI) (f. 56)[9], y del *paterikón* sinaítico (s. XI) (f. 79v; f. 145); en el evangelio del príncipe Mstislav (finales del siglo XI-comienzos del XII)[10]; en la traducción de *Pandektai,* de Nicón de la Montaña Negra (man. eslavo de 1296, f. 13; cf. las *Pandektai* del s. XIV, f. 28a), etc.[11]

5 G. A. VOSKRESENSKIÏ, *Drevne-slavianski Apostol*, Laura de Sergio, fasc. 2, 1906, pp. 12-15, 32-33, 40-41.

6 *Cf. Slovar' drevnerusskogo iazika XI-XIV vv.*, Moscú, 1988, I, pp. 323-324.

7 *Zhitie sv. Vasilia Novago* [= *Vida de S. Basilio el Joven*], ed. S. VILINSKIÏ, Odessa, 1911, p. 2.

8 A. M. Moldován. Comunicación oral.

9 E. M. Thompson afirma que esta expresión aparece por primera vez en el siglo XII, en el evangelio del príncipe Mstislav (*cf.* E. M. THOMPSON, *Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture,* Boston-Londres, University Press of America, 1987, p. 123). Pero según eso resulta completamente incomprensible su tesis (p. 11) de que dicha expresión apareció en la Rusia moscovita.

10 *Aprakos Mstislava Velikogo,* ed. L. P. ZHUKOVSKAIA, Moscú, 1983, fol. 274r.

11 Hemos usado el fichero del *Diccionario de la lengua rusa antigua de los siglos XI-XIV.*

El conjunto de sinónimos eslavos para designar la 'locura por causa de Cristo' no se agota con los términos mencionados arriba. En la traducción rusa antigua de la *Vida de Andrés el Loco* se encuentran, entre otras, las palabras *nesmyslen (nesmysl)* y *bogolish'* (*bogolishen, bogolisheivyï*). Tiene extraordinario interés que aparezca también transcrito el propio término griego σαλός: lo encontramos dos veces en la traducción (ff. 9b, 10v) y una vez en una glosa[12]. En general, la palabra *salós* se conservó en ruso hasta tiempos recientes (así, Mijaíl, llamado Salós[13] o Nicolás Salós[14]).

Queda un poco al margen de esta serie de sinónimos la palabra *blazhennyï*[15]. Además de significar "santo loco", se usaba también para traducir el griego μακάριος "bienaventurado"[16].

Testimonios sudeslavos

Los testimonios originales sobre la santa locura en los textos sudeslavos son muy pocos; hay que buscarlos. Uno de ellos procede de la *Vida* serbia del déspota Esteban, escrita por Constantino Kostenechkiï en el segundo cuarto del siglo XV:

> Llegó un hombre de origen misio [*i.e.*, búlgaro] que comenzó a fingirse loco. Pero su conducta revelaba que era un esclavo oculto de Dios. Día y noche vagaba por la ciudad, llorando y lamentándose de esta manera: "¡Ay, qué pena, ay!". Por este motivo llegó a conocerlo el déspota [Esteban], que le dio una limosna. Pero aquél, según su costumbre, la repartió entre los pobres para que nadie lo envidiara[17].

La *Vida* no nos informa ni sobre el nombre ni sobre la ascesis del citado *iurodivyï*.

12 A. M. Moldován. Comunicación oral.

13 *Polnoe Sobranie Russkij Letopiseï*, t. 6, p. 301.

14 *Ibídem*, t. 4, p. 344.

15 La Iglesia rusa llamaba así a los santos cuyas virtudes se ponían de manifiesto sólo después de la muerte. Por eso mismo en esta categoría entran, en primer lugar, los *iurodivye;* en segundo lugar, los llamados 'esclavos ocultos de Dios' y, en tercer lugar, aquellos santos cuya santidad era reconocida sobre la base de testimonios indirectos. Este último rango es semejante al de los *beati* católicos, que en Occidente constituían el último grado de la santidad.

16 *Slobar' drevnerusskogo iazika*, pp. 222-226. Esta palabra es paneslava (*cf. Etimologicheskiï slobar' slavianskij iazykov*, Moscú, 1975, II, pp. 103-106).

17 K. Kuev, G. Petkov, *Obras completas de Constantino Kostenechkiï: Estudio y texto* [en búlgaro], Sofía, 1986, p. 423. Nos ha indicado este texto A. A. Turilov.

El segundo texto que recogemos ofrece gran interés. Trata sobre san Teodoro el Loco, que podría ser –aunque no hay certeza de ello– el santo cuya memoria se festejaba el 16 de marzo[18]. De él no se conocía nada hasta ahora salvo el nombre, pero nosotros hemos tenido la suerte de encontrar un manuscrito con su *Vida,* aunque en versión georgiana. Dado que el manuscrito no está publicado, daremos sólo la traducción del *incipit* que se encuentra en el catálogo de la *Sociedad para la Difusión de la Ilustración entre la Población Georgiana*[19]:

> En Serbia, país que otros llaman Bulgaria, en la ciudad de Serres, vivía un hombre llamada Teodoro. Este hombre de Dios era muy justo y no tenía ningún tipo de sabiduría mundana; pero por eso mismo –y también porque nunca quería entrar en la iglesia– lo llamaban necio. Un día, cuando llegó la tercera semana de Cuaresma de la Cruz Vivificante, Teodoro vio a mucha gente entrando y saliendo de la iglesia y, asombrado, se dijo en su interior: «Voy a ver a qué entra tanta gente en la iglesia». Cuando entró en el templo y vio a los fieles adorando la cruz, se puso a imitarlos. Siguiendo su ejemplo, adoró él también la santa cruz, acercándose a ella con corazón gozoso y firme esperanza; con esta misma firme esperanza permaneció en la santa iglesia hasta el final de la misa.

Desgraciadamente, aquí acaba el *incipit.* Por una nota al final del manuscrito se deduce que esta *Vida* fue traducida en Atos por el archimandrita Joaquín a partir de un texto griego que encontró en la celda de Antíloco, en Ascalón. Pero por ahora no sabemos nada ni sobre la época en que vivió Teodoro, ni sobre la fecha de composición de su *Vida,* ni sobre la lengua original en que ésta fue escrita. Por consideraciones de tipo general es de suponer que la 'santa locura' búlgara, como toda la ortodoxia búlgara, recibió una fuerte influencia bizantina.

La popularidad que alcanzó entre los búlgaros la traducción del sermón griego de Nicón de la Montaña Negra (?) contra la santa locura puede significar quizás que para ellos esta cuestión era de actualidad[20]. A este res-

[18] *Ikonopisnyĭ podlinnik svodnoĭ redaktsii 18 v.,* ed. G. D. Filimonov, Moscú, 1876, p. 31. Este tipo de fuente tan interesante y poco estudiada como son los iconos proporciona numerosos testimonios ausentes en los textos. Por ejemplo, en el libro de Filimonov se menciona al *iurodivyĭ* Izmaragd el Armenio (p. 64), nombre que no se encuentra en ningún sinaxario.

[19] *Cf.* E. S. Takaïshvili, «Opisanie rukopiseĭ biblioteki "Obshchestva rasprostraneniia gramotnosti sredi gruzinskogo naseleniia"», *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnosteĭ i plemen Kavkaza* 34 (1904) 22-23.

[20] *Cf. Sobre la edificación del alma,* en Clemente de Ojrid, *Obras completas* [en búlgaro], Sofía, 1977, II, p. 592. *Cf.* las *Pandektai* de Nicón en el mencionado ms. eslavo de 1296, fol. 11v, 28, 29v, 30v, 165v, 168, etc.

pecto, hay otro testimonio que remonta a mediados del siglo XIV. En la *Vida de Teodosio de Târnovo* se habla de dos herejes bogomilos de esta ciudad, Cirilo Bosotá ['el descalzo'] y Lázaro. El primero propagaba su doctrina, el segundo «empezó a fingir locura y a recorrer desnudo toda la ciudad de punta a punta, cubriendo sus órganos sexuales con una calabaza[21]. Era un espectáculo siniestro y terrible para todos los que lo veían»[22]. En el Sínodo de 1350 ambos herejes fueron condenados y desterrados de Bulgaria.

Aunque la cita recogida caracteriza de forma verdaderamente ilustrativa un comportamiento digno de un santo loco, no podemos considerar este ejemplo como totalmente válido. Como hemos dicho ya [en un capítulo anterior], el verdadero 'loco por causa de Cristo' es hijo genuino de la Iglesia, incluso aunque no entre jamás en un templo; la sociedad no veía en sus extravagancias una forma de protesta contra las normas existentes. En cambio, la conducta desafiante de los bogomilos arriba descritos es considerada tanto por ellos como por quienes estaban a su alrededor como reflejo de su carácter contestatario.

PRIMEROS TESTIMONIOS RUSOS: ISAAC DE LAS GRUTAS (s. XI)

El primer 'santo loco' o *iuródivyï* ruso fue Isaac de las Grutas [Pécherskiĭ] (†1090), monje de la Laura de las Grutas de Kiev. Isaac quiso alcanzar la santidad por el camino de la reclusión, pero fue humillado por los demonios y abandonó esta empresa: «Se puso un cilicio y una camisa muy estrecha encima y comenzó a hacerse el loco; ayudaba a los cocineros y servía a los hermanos [del monasterio]... Cuando llegaba el invierno, caminaba con las sandalias rotas»[23]. Un día le ordenaron en broma que ca-

[21] La tradición de ponerse cualquier cosa en las "vergüenzas" era conocida en Bizancio como una práctica ascética desproporcionada. Juan Tzetzes se refiere a individuos que se cuelgan campanitas del pene para llamar la atención (Ioannis TZETZAE, *Epistulae*, ed. P. A. M. LEONE, Leipzig, 1987, p. 151). Posteriormente, también los *iuródivye* rusos llevarían anillos en los órganos sexuales.

[22] B. N. ZLATARSKIĬ, *Zhitie i zhizn' prepodobnogo ottsa nashego Feodosiia*, en *Sbornik za narodni umotvoreniia, nauka i knizhnina*, XX, 1903, p. 20. *Cf.* la noticia sobre el *pojab* ruso Iván Gran Capucha, que «llevaba anillos de bronce en sus partes íntimas» (I. I. KUZNETSOV, *Sviatye blazhennye Basiliĭ i Ioani, Jrista radi moskovskie chudotvortsy*, Moscú, 1910 [en adelante, KUZNETSOV, *Sviatye*]).

[23] *Ob Isaakii Pecherskom Slovo 36*, en *Pamiatniki literatury Drevneĭ Rusi. XII v.*, Moscú, 1980, p. 610.

zara un cuervo. Sin darse cuenta de la burla (un eco del motivo de la 'santa inocencia'), Isaac lo cazó y lo llevó a la cocina.

> Desde entonces, los hermanos del monasterio empezaron a rendirle honores [no sabemos, sin embargo, por qué]. Pero Isaac, que no deseaba la gloria de los hombres, empezó a hacerse el loco y a fingir un comportamiento obsceno, unas veces ante el higúmeno, otras ante sus hermanos, otras ante los laicos. Algunos llegaron a causarle mutilaciones. Él comenzó a ir así por el mundo, fingiéndose loco... Congregó en torno a su persona a un grupo de jóvenes y les impuso el hábito monástico.

Casi al final de su vida, Isaac regresa a la vida cenobítica regular y alcanza la tan esperada impasibilidad[24]. El relato adolece de cierta confusión, explicable, en nuestra opinión, por el hecho de que el santo pasa demasiado deprisa por todos los tipos de ascesis conocidos por la ortodoxia de la neófita Rus'; pero al mismo tiempo esto nos permite apreciar la imagen que tenía de la santa locura bizantina un observador externo. En nuestro relato, dicha imagen se da en dos niveles: al principio Isaac la practica en un monasterio y sigue el modelo de los monjes bizantinos Isidora y Arsenio; después la practica en el medio urbano, a la manera de Simeón de Émesa y Andrés de Constantinopla.

El siguiente testimonio es una experiencia muy efímera descrita en la *Vida de Abraham de Smolensk* (s. XIII). Abraham «después de leer libros inspirados por Dios y vidas de santos, se propuso imitar las vidas, penalidades y prácticas ascéticas de éstos. Cambió su radiante vestimenta por otra de mala calidad y comenzó mendigar, abrazando la santa locura. Se burlaba del mundo y de sus tentaciones... y se ocultaba a todos»[25].

No se conservan nombres de otros santos locos de este período. Sin embargo, en el siglo XI se tradujo al ruso antiguo la *Vida de Andrés el Loco*[26] y surgió la fiesta de Prokov[27], estrechamente vinculada al culto de

[24] *Cf.* N. Challis, H. Dewey, «Divine Folly in Old Kievan Literature: The Tale of Isaac the Cave Dweller», *Slavic and East European Journal*, 22. 3 (1978) 261-62.

[25] S. P. Rozanov, *Zhitie prepodobnogo Avraamiia Smolenskogo i syzhby emu*, San Petersburgo, 1912, pp. 4, 31, 54, 66-67, 87, 104.

[26] El fragmento ruso más antiguo se ha conservado en la obra enciclopédica de Sviatoslav del año 1073 (*Izbornik Sviatoslava 1073 g.*); dicho fragmento remonta al segundo cuarto del siglo XIII. Más adelante, el número de manuscritos aumenta torrencialmente: de los tres del s. XIV se pasa a los 34 del s. XVI y a los 66 del s. XVIII. *Cf.* A. Moldovan, *Rukopisnaia traditsia drevnerusskogo zhitia Andreia Iurodivo* [en prensa].

[27] *Cf.* Sergeĭ, Arjiep. Vladimirskiĭ, «Sviatoĭ Andreĭ Jrista radi iurodivyĭ i prazhdnik Pokrova Presviatoĭ Bogoroditsi», *Strannik* 9-12 (1898); L. Rydén, «The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov», *AB* 94 (1976) 63-82.

este santo[28], bien conocido por unos peregrinos rusos que visitaron su templo en Constantinopla[29]. Pero de todo esto no se puede deducir con certeza que el culto a Andrés el Loco fuera muy popular.

Evidentemente, el género de vida de los *iuródivye* era característico también de los monjes itinerantes (*cf.* los girógvagos bizantinos). He aquí lo que escribe sobre ellos Daniíl Zatóchnik ['el Recluso']:

> Muchos, después de haber abandonado el mundo por el monacato, regresan de nuevo a la vida mundana: ...van por las aldeas... Allí donde hay bodas y banquetes, allí están siempre estos monjes y monjas saltándose la ley: llevan un hábito angélico, pero tienen una conducta licenciosa; ostentan una dignidad sagrada, pero sus costumbres son obscenas[30].

LA «SANTA LOCURA» DEL NORTE DE RUSIA

En realidad, la santa locura rusa comienza propiamente en el norte y nordeste de Rus' en el siglo XIV. Es lo que se conoce como 'obscenidad' rusa o *pojabstvo* [*N. del T.* : en adelante, 'santa obscenidad']. En cuanto a sus orígenes, sería incorrecto afirmar que no tuvo nada que ver con el fenómeno de la santa locura del período de Kiev [*iurodstvo*], ya que casi todas las *Vidas* rusas de '[santos] obscenos' o *pojaby* hasta el siglo XIX tienen huellas de imitación de la 'locura por causa de Cristo' bizantina[31]. Sin embargo, no es posible dejar de señalar estos dos hechos: primero, que después de Isaac no aparece ningún *iuródivyi* en el sur de Rusia[32]; segundo, que la santa locura u 'obscenidad' del norte de Rusia está separada del fenómeno homólogo de Kiev por la barrera de la cronología. Todo pa-

28 Incluso en la ornamentación de la iglesia de Pokrov en Nerl' se observan motivos inspirados en la vida de Andrés. *Cf.* N. CHALLIS, H. DEWEY, «Byzantine Models for Russia's Literature of Divine Folly», *Papers in Slavic Philology* 1 (Ann Arbor, 1977) 47.

29 *Cf.* G. P. MAJESKA, *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries,* Washington, 1984 (*Dumbarton Oaks Studies* 19), pp. 149, 183.

30 *Slovo Daniila Zatochnika,* ed. N. N. ZARUBIN, Leningrado, 1932, p. 70.

31 Lo que no significa que la santa locura del período de Kiev fuera una mera imitación del modelo bizantino, ya que en el modelo de Isaac de las Grutas hay bastantes rasgos originales.

32 Sólo hay casos tardíos. Así, en el siglo XVII «había en Chernigov un individuo llamado Juan que se hacía pasar por loco por causa de Cristo... Por este motivo Dios se apiadó tanto de él, que le otorgó la facultad de pisar el fuego con los pies descalzos sin que le pasara nada. También recibió de Dios el don de la profecía, hasta el punto de que cualquier cosa que él anunciaba, se cumplía.» (IOANIKIÏ GALIATOVSKIÏ, *Kliuch Rosuminiia,* Kiev, 1985, p. 360. Me ha indicado amablemente este texto B. N. FLORIA).

rece indicar que la aparición de los *pojaby* de Nóvgorod, Ustiug o Rostov se debe a causas endógenas que responden a una situación religioso-cultural rusa concreta, y que el canon hagiográfico asimiló estos ascetas a los 'locos por causa de Cristo' o *saloí* bizantinos, como veremos a continuación.

El primero de esta serie de *pojaby* o 'santos obscenos' fue Procopio de Ustiug (†1285 ó 1303), cuyo culto no se introdujo hasta 1458[33]. La iglesia que se construyó en su honor es aún más tardía, del año 1471[34]. Procopio procedía «de los países occidentales de lengua latina, de tierras extranjeras»[35]. Llegó a Nóvgorod en viaje de negocios y allí se enamoró hasta tal punto de la ortodoxia («abominó de la fe paterna», fol. 12), que fue al monasterio de Jutyn, se bautizó «y a partir de entonces adoptó el género de vida de un loco por causa de Cristo, imponiéndose a sí mismo una conducta escandalosa» (fol. 16)[36]. La carrera de Procopio recuerda la de Isaac de las Grutas. Al principio residió en el monasterio de la Transfiguración, con Barlaam de Jutyn, pero «mucha gente empezó a alabarlo por la vida que llevaba, por su penitencia y porque, según se decía, aquel hombre era grande a los ojos de Dios», así que «él abrazó la santa locura [*blzhenstvo*][37]: se puso una ropa harapienta impropia de su condición y se fingió loco por causa de Cristo» (fol. 16v).

Procopio anunció a Barlaam: «Quiero... marcharme de aquí» (fol. 7). Barlaam intentó hacerle entrar en razón: «No debes abandonar el monasterio y salir al mundo mientras no se acaben las alabanzas que los hombres hacen de ti. Quédate solo... retirado». Pero el asceta se mostró inflexible: «No es esto lo que yo quiero, padre, no deseo quedarme aquí. Bendíceme para mi viaje» (fol. 17v). Procopio llegó a la ciudad de Ustiug y «sufrió muchos ataques, reproches, golpes y empujones por parte de la necia muchedumbre. Y es que el santo se mostraba ante ellos bajo el aspecto de

33 N. Konoplev, «Sviatye Vologodskogo kraia», *Chteniia v Obshchestve Istorii i Drevnosteï Rossiïskij* 4 (Moscú, 1895), p. 19.

34 E. Golubinskiï, *Istoriia kanonizatsii sviatyj v russkoï tserkvi,* Sergiev Posad, 1894, p. 51.

35 *Zhitie prepodobnago Prokopiia Ustiuzhskago,* San Petersburgo, 1893, fol. 11v. En adelante las referencias a esta obra se incluirán en el texto.

36 Éste fue el primer *iurodivyï* de origen occidental en Rusia, pero ni por lo más remoto el único. También fueron extranjeros Iván el Velludo, Isidoro de Rostov, etc. Por una parte, el origen extranjero del *loco* acentuaba su huida del mundo, su rechazo de la rutina; por otra, la conversión de "los extranjeros" a la forma más extrema de la ortodoxia tenía, quizás, una raíz psicológica. Compárese con la influencia actual del ocultismo oriental en Occidente: atraen las cosas que se contraponen de forma absoluta, no las que son tan sólo un poco diferentes.

37 Variante de otro manuscrito: *iurodstvo*. Es la primera vez que los términos *blzhenstvo* y *iurodstvo* aparecen como sinónimos.

loco o enajenado» (fol. 18v). El asceta vivió junto a la catedral del Tránsito y «todo el día recorría las calles de la ciudad fingiendo locura» (fol. 20v).

Curiosamente, a pesar de la exactitud de muchas referencias topográficas la *Vida de san Procopio de Ustiug* es, en gran parte, una reproducción literal de la *Vida de san Andrés de Constantinopla.* De ella procede el motivo del confidente que adivina la santidad del falso loco (fol. 46v, 47), el de la hostilidad hacia los mendigos (fol. 49v) y muchos otros. Lo más asombroso es que el hagiógrafo ruso copió del griego incluso la descripción del duro invierno de Ustiug (ff. 42-44), aunque, sin duda, su conocimiento de los rigores del invierno no se limitaba a lo que había leído en la *Vida de san Andrés* [38].

Mientras que Procopio practicó la 'santa obscenidad' tanto en el ámbito monástico como en el urbano, Cirilo de Belozersk (s. XIV) hizo lo mismo sin salir del monasterio. Tras marchar al monasterio de Simónov en los últimos años de su vida, «el higúmeno lo destinó a la cocina. Él, como no quería testigos de su vida virtuosa, se fingió loco para que nadie lo tomara por asceta y empezó a hacer cosas que le valieron insultos y burlas. El higúmeno, al ver este comportamiento, se lo prohibió»[39].

Cirilo pasó encerrado cuarenta días a pan y agua, pero al cabo de este tiempo «comenzó de nuevo a fingir locura»; el higúmeno le sancionó otra vez, pero él era feliz con todos los castigos. Finalmente, «el higúmeno comprendió que si se fingía loco y hacía otras cosas que le valían las burlas de los demás era para cultivar la humildad. Así que ya no le impuso ninguna prohibición, comprendiendo que todo eso lo hacía por amor a Dios»[40]. Cirilo dejó de fingir.

[38] Más tarde, la insensibilidad al frío intenso figuraría invariablemente como el principal rasgo distintivo de los *pojaby.* Cuando en el siglo XVIII se comenzó a perseguirlos, las autoridades siempre intentaron descubrir el secreto de su resistencia. *Cf.* los expedientes de las comisiones de investigación sobre los rascolnistas en el siglo XVIII, en *Opisanie documentov i bumag, jraniashchijsia v Moskovskom arjive Ministerstva iustitsii,* Moscú, 1889, VI, secc. 2, p. 157; *Opisanie documentov i del, jraniashchijsia v arjive Sviateïshego Pravitel'stvuiushchego Sinoda,* San Petersburgo, 1878, III, pp. 176-177, etc.

[39] «Zhitie prepod. Kirila izh na Belom ozere», ed. V. Iablonskiĭ, en *Pajomiĭ Serb i ego agiograficheskie pisaniia,* San Petersburgo, 1908, p. XI.

[40] *Ibídem,* pp. XI-XII. Aunque en Rusia la 'locura por causa de Cristo' estaba menos extendida en los monasterios que en el medio urbano, también se practicaba la tonsura a los "santos obscenos". En un texto del sur de Rusia atribuido a Cosme el Presbítero y titulado «Sobre los que llegan del mundo al noviciado» se dice lo siguiente: «Unos llevan cilicios y fingen locura, otros viven del pan que les echan, como cerdos en una pocilga, sin trabajar y comiendo a costa del prójimo» (IU. K. Begunov, *Kozma Presbiter v slavianskij literaturaj,* Sofía, 1973, p. 456).

A pesar de este testimonio, la abrumadora mayoría de los *pojaby* rusos, a diferencia de Cirilo, vivían en ciudades y no eran monjes. Relatar sus vidas sería una tarea demasiado ingrata: salvo pocas excepciones, son todas del mismo tipo, siendo difícil establecer diferencias[41]. Sus héroes recorren la ciudad de día vestidos con harapos o completamente desnudos; piden limosna y después la reparten; son expulsados de todas partes y los muchachos los apedrean; a veces los ricos cuidan de ellos, pero los ascetas no respetan ni su generosidad ni sus desvelos y estropean la ropa que les regalan rasgándola o sentándose sobre el barro; algunos *pojaby* nunca hablan, otros repiten sin cesar una palabra o sonido ininteligible que, naturalmente, responde a un pensamiento profundo y secreto, revelado sólo al final; si un *pojab* rompe un puchero lleno de leche en un bazar, o bien resulta que había una rata muerta en la leche, o bien ocurre que el lechero es un hombre malvado; si riega una casa, significa que habrá un incendio y que sólo quedarán indemnes las partes que él ha mojado, etc. Aunque sus predicciones se cumplen a veces rápidamente, la ley del género exige que su sabiduría se revele sólo después de su muerte. Mientras vive, sólo se permite a sí mismo deponer la máscara de la locura por la noche. Es entonces cuando reza y hace milagros (duerme sobre brasas, camina sobre las aguas, se traslada a grandes distancias, etc.), y si por casualidad alguien le sorprende en estos menesteres, el falso loco amenaza al testigo con un castigo terrible en la otra vida si no accede a callar hasta que muera. Tras su fallecimiento, comienzan a ocurrir milagros en su tumba y se instaura un culto local.

Paralelamente a la hagiografía oficial existían leyendas populares sobre los *iuródivye* o *pojaby*, pero tampoco éstas dan muestras de inspiración. Sólo nos ha llegado una de estas *Vidas* de carácter popular: la de Basilio Blazhénnyï ['Bendito'], que coexiste con una *Vida* oficial del mismo santo[42]. En ella se dice que el santo «a unos [mercaderes] les volcaba los tenderetes con los panecillos y a otros les derramaba el *kvas* de los recipientes, haciendo además otras muchas cosas absurdas e indecentes»; además, «el bendito tiró por la ventana un vaso que le había regalado el zar.

[41] En este sentido, las vidas de los *pojabstvye* rusos son más pobres que las bizantinas; los hagiógrafos rusos se desconciertan por la desvergüenza de sus héroes (*cf.* G. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, Cambridge Mass., 1966, II, [en adelante, *Mind*], pp. 317-318; N. Challis, H. Dewey, «Byzantine Models...», p. 38).

[42] Kuznetsov, *Sviatye*, p. 306. El carácter "popular" de esta obra no la libera en absoluto de su carácter imitativo. Basilio practica la santa locura «como Andrés de Constantinopla» (p. 80); a la manera de Simeón de Émesa, «perdonó y curó a unas muchachas que se habían burlado de su desnudez y habían sido castigadas con la ceguera» (p. 84), etc.

El piadoso zar le dio un segundo vaso, pero lo tiró también»[43]. Basilio daba limosna no a los pobres, sino a los ricos; lanzaba piedras contra las casas de la «gente que llevaba una vida decente y justa», y besaba en cambio las de los borrachos y pillos[44]; llenó de barro sus botas nuevas tan pronto como las cosió un piadoso zapatero; persiguió por toda la ciudad al Diablo, que, disfrazado de mendigo, acabó arrojándose desde la torre Borovítskaia al río Moscova, etc.

Finalmente, en esta *Vida* hay un impresionante relato sobre un diácono que se convirtió en discípulo del santo:

> Cualquier acción demencial o extremadamente indecente que el bendito Basilio le ordenara realizar, el diácono la realizaba, sometiéndose a sus órdenes. Por este motivo... hubo de sufrir muchos golpes, ya que fingía locura [*pojabstvo*][45].

Más adelante se cuenta cómo el diablo sobornó a un pintor de iconos para que lo representara en uno de ellos bajo el coloreado manto de la Madre de Dios. El icono fue expuesto en las Puertas Bárbaras de Kitaï-gorod «y gracias a este icono recién pintado de la Madre de Dios se produjeron muchos milagros, señales prodigiosas y curaciones. Sin embargo, todos estos milagros se producían por influencia satánica, con el consentimiento de Dios». La fama de este icono se extendió por toda Rusia.

> Basilio, inspirado por el Espíritu Santo, adivinó las intrigas del diablo y comprendió a qué tentaciones sometía este icono milagroso a los cristianos de recta fe... Ordenó a su discípulo que cogiera una piedra de gran tamaño y lo golpeara con fuerza para romperlo. Pero como el discípulo del santo dudó y tuvo miedo de hacerlo, el propio santo cogió una gran piedra, golpeó con fuerza el icono... y lo rompió en dos[46].

Después de ser maltratado por la gente y llevado a juicio, el *iuródivyï* declaró que «los milagros se producían bajo el efecto de una ilusión diabólica, para tentación de los creyentes»[47].

En este curioso relato es posible distinguir dos conocidos motivos: el de la educación a través de la tentación y el de la visión del corazón puro, a la que sólo el santo loco puede acceder. Pero aquí se llevan a extremos

43 *Ibídem*, pp. 80-81.

44 *Cf. Sravnitel'nyï ykazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka*, eds. A. G. Barag y otros, Leningrado, 1979, nº 795.

45 Kuznetsov, *Sviatye*, p. 86.

46 *Ibídem*, p. 87.

47 *Ibídem*, p. 88.

increíbles, ya que al lector, como al infeliz diácono, se le da a elegir entre dos cosas muy sagradas: el icono y el *iuródivyï*. Además, no hay nada que revele al diácono la existencia de intrigas diabólicas, pues la propia divinidad, por causas desconocidas, decide complicar la elección al conceder facultades milagrosas al traicionero icono. Este episodio puede aclarar mucho sobre la esencia más oculta de la santa locura.

De cualquier manera, repetimos, son muy escasas las *Vidas* que contienen rasgos diferenciales; por eso no relataremos biografías individuales[48] sino que, sencillamente, enumeraremos los santos locos (*iuródivye, pojaby*) canonizados.

El siglo XIV dió, además de Procopio, a los *pojaby* Teodoro y Nicolás Kapustnyï o 'el de los repollos', por su costumbre de jugar con ellos (ambos hicieron su carrera en Nóvgorod y murieron en 1392)[49]. El siglo XV fue más fructífero: en este siglo se hicieron célebres Máximo Nagojódets ['el que va desnudo'] (†1433), Mijaíl de Klopsk (†1453)[50], Jorge de Shenkursk (†1465, canonización local), Isidoro de Rostov, apodado Tverdislov ['el Reiterativo'] (†1474) y Juan de Ustiug (†1494).

EL APOGEO: SIGLO XVI

El momento estelar de la santa locura en Rusia fue el siglo XVI, en que alcanzaron la celebridad numerosos *iuródivye*, como Galactión de Ferapontov (†1506), Lorenzo de Kaluga (†1515), Iákov de Borovichi (†1540), Basilio Blazhénnyï ['Bendito'] (†1552)[51], Arsenio de Nóvgorod (†1572), Nico-

[48] Remitimos a los interesados a los detallados relatos del libro recién reeditado: I. KOVALEVSKI, *Iurodstvo o Jriste i Jrista radi iurodivye vostochnoï i russkoï tserkvi,* Moscú, 1902 [2ª ed. 1991] [en adelante: KOVALEVSKIÏ, *Iurodstvo*], pp. 168-277. La fenomenología de la representación del *iuródivyï* está analizada detalladamente en el trabajo de A. M. PANCHENKO, «Smej kak zrelishche», en "*Smejovoï mir" drevneï Rusi,* ed. D. S. LIJACHEV y A. M. PANCHENKO, Moscú, 1976, pp. 81-116.

[49] *Cf.* sus vidas en *Novgorodskie eparjial'nye vedomosti,* t. 24, 1898, nº 14.

[50] La pertenencia de Mijaíl a los *iuródivye* es, por cierto, bastante dudosa: fue monje, no hizo nada especialmente escandaloso, y además las palabras «fingiendo obscenidad» aparecen sólo en una redacción posterior de su vida (*cf.* I. NEKRASOV, «Zarozhdenie natsional'noï literatury v Severnoï Rusi», *Zapiski Imperatorskogo Novorossiïskogo universiteta* 4 [1870] 78-79). Sólo en la segunda redacción se puede leer: «el anciano... mostrando su humildad, respondió con palabras que parecían dignas de un loco» (*Povest' o zhitii Mijaila Klopskogo,* ed. L. A. DMITRIEV, Moscú-Leningrado, 1958, pp. 70, 113). Es curioso aquí que Mijaíl maldice al sacrílego Nicéforo de esta manera: «que todo el mundo te tenga por obsceno y loco» (*ibídem,* p. 129).

[51] Ésta es la fecha que se suele dar, pero no debe excluirse la de 1557 (*cf.* L. M. ORLOVA, *K voprosu o vremeni napisaniia zhitiia Vasiliia Blazhennogo,* Leningrado, 1989, p. 12. El manuscrito está depositado en el Instituto de Información Científica sobre Ciencias Sociales).

lás Salós de Pskov (†1576), Iván Volosatyï ['el Velludo'] (†1581), Simón de Iur'evets (†1584) e Iván Bol'shoï Kolpak [el 'Gran Capucha'] (†1589). Además, la Iglesia oficial reconoció a tres *pojaby* como santos locales en el sínodo de 1547: Máximo, Procopio y Juan de Ustiug[52].

La causa de semejante aumento de popularidad la percibe F. Fedotov en el hecho de que los *iuródivye* «llenaron el vacío que se formó en la Iglesia después de la época de los santos príncipes». Moscú, en opinión de este estudioso, se burocratizó demasiado y la Iglesia se hizo demasiado servil; por eso mismo, el rechazo del mal sólo era posible bajo la forma de rechazo al mundo en su conjunto[53]. Más o menos de esta misma opinión es el teólogo I. Kologrívov. Según él, el florecimiento de la 'locura por causa de Cristo' coincidió con el período de máxima reglamentación de la vida eclesiástica, en cuyo seno triunfó el ritualismo; con el período, en definitiva, del Concilio de los Cien Capítulos (1511) y del *Domostroï* [*La construcción de la casa*], cuando la personalidad del individuo se vio más reprimida que nunca[54].

A esto cabe añadir que el *iuródivyï* era la única figura que tenía el derecho moral de criticar a la Iglesia, pues lo hacía sin transgredir los principios de la colectividad; si hay algo en él de lo que no se puede dudar, es (¡paradójicamente!) de su individualismo, de su ensimismamiento egoísta. Formaba parte del cuerpo colectivo de la Iglesia, pero al mismo tiempo era como si estuviera fuera de él. Esta situación del *iuródivyï* era producto, naturalmente, de la cultura en su conjunto, no de la voluntad de los eclesiásticos, como ha sostenido la crítica atea[55].

La valentía política de los *iuródivye* o *pojaby* rusos impresionaba tanto a sus compatriotas como a los extranjeros. Es paradigmático el caso de Nicolás Salós, que según la tradición salvó a Pskov de las tropas de Iván IV en 1570. De acuerdo con el relato de la primera *Crónica de Pskov*, Iván el Terrible

> se acercó al bendito Nicolás para recibir su bendición. Pero el bendito le amenazó durante largo tiempo con terribles palabras... Al principio, el zar no prestó atención a sus palabras... entonces murió su mejor caballo, conforme a la profecía del santo. Cuando el zar se enteró, salió corriendo de la ciudad, lleno de pánico[56].

52 E. Golubinski, *Istoriia kanonizatsii sviatyj v russkoï tserkvi,* pp. 54-55, 70; A. S. Joroshev, *Politicheskaia istoriia russkoï kanonizatsii (s. XI-XVI),* Moscú, 1986, p. 176.

53 G. Fedotov, *Mind,* p. 342.

54 I. Kologrivov, *Essai sur la saintété en Russie,* Bruges, 1953, p. 264.

55 La expresión más completa de esta posición militante es: I.U. Budovnits, «Iurodivye Drevneï Rusi», *Voprosy istorii religii i ateizma* 12 (1964) 186.

56 *Pskovskie letopisi,* Moscú-Leningrado, 1941, I, pp. 115-116.

El ministro plenipotenciario de Inglaterra Sir Jerome Gorsey describe así el encuentro de Iván el Terrible con Nicolás de Pskov:

> Salió al encuentro del zar un impostor o mago al que ellos daban rango de oráculo, un santón llamado Mickula Sweat [por *Sviat,* "santo"]; lo hizo lanzando contra él imprecaciones y exorcismos, reproches y amenazas... El zar se estremeció al oír sus palabras y le pidió que rezara por su salvación y el perdón de sus crueles pensamientos. Yo mismo he visto a este impostor y mago, un ser digno de compasión. Desnudo en invierno y en verano, soporta tanto el frío como el calor extremo y hace muchas cosas extrañas por las ilusiones mágicas que le inspira el diablo. Lo temen y veneran todos, tanto los príncipes como el pueblo[57].

Como vemos, la diferencia entre estos dos relatos reside en que el cronista acentúa las facultades sobrenaturales del *iuródivyi,* mientras que el embajador extranjero pone el énfasis en la influencia ejercida por éste en la persona del zar.

Sobre la enorme autoridad de los santos locos en la época de Borís Godunov y antes, dice el viajero británico Giles Fletcher:

> Además de los monjes tienen ciertos eremitas a los que ellos llaman santos varones. Son como los gimnosofistas por su vida y su conducta, aunque difieren mucho de éstos en lo que se refiere a sus conocimientos y formación. Suelen ir prácticamente desnudos..., con largos cabellos sueltos... incluso en lo más crudo del invierno... Los toman por profetas y varones de gran santidad y los dejan libertad para decir lo que quieran sin control alguno, aunque sea sobre el Altísimo. Así, si uno de estos personajes censura a la gente abiertamente, no le contestan nada, porque piensan que lo hace *po grejam,* es decir, por los pecados de todos ellos. Y si alguno de estos santos varones roba algo de una tienda al pasar..., el tendero se tendrá a sí mismo por una persona muy amada por Dios... Este tipo de gente no abunda porque es una profesión muy dura y fría ir desnudo en Rusia, especialmente en invierno. Entre otros, tienen ahora uno en Moscú que camina desnudo por las calles y subleva a todos contra el estado y el gobierno... Existió también otro llamado Basilio, que se atrevió a echar en cara al difunto zar [Iván el Terrible] su crueldad y todas las formas de opresión con que sometía a su pueblo... A éste lo incluyeron en el coro de santos. Hubo otro también que gozó de gran respeto en Pskov [Nicolás]... Gracias a que amenazó al zar con

[57] *Russia at the Close of the XVI Century,* Londres, 1856, p. 161. Esta historia está transmitida también en las memorias de otros autores extranjeros: M. G. Roginskiĭ (trad.), «Poslanie I. Taube i E. Cruze», *Russkiĭ istoricheskiĭ zhurnal* 8 (1922) 50-51; G. Staden, *O Moskve Ivana Groznogo. Zapiski nemtsaoprichnika,* trad. I. I. Polosin, Leningrado, 1925, p. 91.

> que le ocurriría algo espantoso si no dejaba de matar a la gente, salvó la vida a gran parte de su pueblo en aquella época. Ésta es la razón de que el pueblo ame tanto a estos benditos: como los pasquines, denuncian los vicios de los nobles que nadie osa ni mencionar. Pero a veces ocurre que, por esta libertad tan audaz que se permiten a sí mismos imitando a los profetas, son eliminados clandestinamente... porque en verdad critican el régimen del zar con demasiada audacia[58].

Si Giles Fletcher nos habla de *iuródivye* tan conocidos como Basilio el Bendito o Nicolás de Pskov, el viajero holandés Isaac Massa nos da la siguiente noticia sobre una santa desconocida por las demás fuentes:

> Así que [Godunov] acudía a menudo a casa de una hechicera (*vaersegster*) llamada Elena Iuródiva (*Olrodiva*), a la que consideran santa en Moscú. Vivía en un sótano, junto a una capilla... Esta mujer solía predecir el futuro y no tenía miedo ni de zares ni de reyes; siempre decía todo lo que en su opinión era necesario, y esto ocurría a menudo. Cuando Borís llegó a su casa la primera vez, ella no lo recibió y el zar tuvo que marcharse. Cuando la visitó por segunda vez, la mujer ordenó que le llevara [...] un tronco [...] y que hiciera una misa de cuerpo presente en honor de ese tronco... El zar... se fue afligido, pero yo en su lugar le habría echado incienso *a ella* antes que haberme dejado hacer una cosa así; sin embargo, los moscovitas la consideran santa, cosa que no es de extrañar porque están, ¡ay!, sumidos en la ignorancia. ¡Que Dios los ilumine!

Más adelante, Massa cuenta que «esta adivina satánica, Elena Iuródiva, comenzó a predecir la muerte de [Pseudo] Demetrio, cosa que infundió gran temor a los conspiradores. Pero cuando se lo comunicaron al interesado, éste se echó a reír, sin prestar atención a la verborrea de estas viejas locas y poseídas»[59].

La ausencia total de testimonios rusos sobre esta Elena puede explicarse por el hecho de que en Rus' no se canonizaba de buen grado a las mujeres[60].

Las acciones atrevidas son un lugar común en las vidas de los *iuródivye*. Por ejemplo, Procopio de Viatka le quitó el gorro a un *voivoda* o jefe del ejército para ponérselo él sobre su propia cabeza; después cogió al oficial de la mano y lo condujo hasta la cárcel. También taló en una plaza jóvenes retoños de árboles para azotarlos después como si fueran personas,

58 Giles Fletcher, *Russia at the Close of the XVI Century*, Londres, 1856, pp. 117-118.
59 Isaac Massa, *Kratkoe izvestie o Moskovii v nachale XVII v.*, Moscú, 1937, pp. 83, 127.
60 Ioann Kologrivov, *Ocherki po istorii russkoï sviatosti*, Bruselas, 1961, pp. 254-255.

prediciendo así los feroces decretos del zar. El comportamiento agresivo era condición imprescindible para obrar milagros. Así, durante el incendio de Kostroma el *voivoda* acudió a Simeón de Iur"evets para pedirle auxilio y éste le dio una bofetada en la mejilla, tras lo cual las llamas se apagaron[61]. La permisividad total de que gozaban los santos locos hizo que el filósofo N. Fiódorov calificara el régimen político de Rusia como «un absolutismo suavizado por el fenómeno de la 'locura por causa de Cristo'». Sin embargo, no existe el mínimo fundamento para pensar que los santos locos representaran algún tipo de tendencia 'democrática' del pensamiento social. Así, Nicolás Kapustnyï ['el de los repollos'], Teodoro de Nóvgorod y Mijaíl de Klopsk fueron enemigos de la república de Nóvgorod, y aunque hubo *pojaby* que criticaron al zar, también hubo otros que, por el contrario, no se distanciaron del *oprichnik*, el terrible régimen instaurado por Iván IV[62]. Lo que despertaba la hostilidad del *iuródivyï* era, más que ninguna otra cosa, el orgullo, el sentimiento de autoestima y por eso el zar encontraba en él un fiel aliado para ahogar este tipo de emociones entre sus súbditos. Sólo después que estas nocivas manifestaciones de la individualidad eran extirpadas de raíz, entraba en acción la «audaz libertad» del *iuródivyï*, como la llama Fletcher[63].

La autoridades laicas comenzaron muy pronto la batalla contra el grupo antisocial de los *pojaby*. Ya en 1488 a un monje que hacía profecías «un gran príncipe ordenó capturarlo, como si fuera un *iuródivyï*, y enviarlo al monasterio de Ugreshko»[64]. Ni siquiera Iván el Terrible, conocido por su veneración a los santos locos[65], consintió su difusión masiva: «Estos falsos profetas...», se lamentaba, «corren de aldea en aldea desnudos, descalzos, llenos de greñas; se sacuden entre sí, se pelean, gritan»[66]. La Iglesia oficial también empezó a reprimirlos poco a poco. En este sentido es sintomática la evolución del texto del Misal moscovita. A finales del siglo XVI se men-

[61] I. Pospelov, *Blazhennyï Simon Jrista radi iurodivyï Iur'evetskiï chudotvorets*, Kostroma, 1879, p. 13.

[62] Sigismund Herberstein, *Zapiski o Moskovii*, Moscú, 1988, p. 141.

[63] *Cf.* S. Ivanov, «Holy Fool and Political Authorities (Byzantium and Russia)», *Acts of the XVIII International Congress of Byzantine Studies*, Rochester, 1996, II.

[64] *Polnoe Sobranie Russkij Letopiseï*, VI, p. 228.

[65] De acuerdo con la hipótesis de D. S. Lijachev, Iván el Terrible escribió bajo el pseudónimo de Parfeniï Urodiviï (D. S. Lijachev, «Kanon i molitva angelu groznomu voevode Parfeniia Urodivogo (Ivana Groznovo)», *Rukopisnoe nasledie Drevneï Rusí*, Leningrado, 1972). Resulta curioso que tras explicar la procedencia del nombre Parfeniï, D. Lijachev no comente la de Urodiviï, que denota el tipo de relación de Iván el Terrible con la religión: «Al tiempo que exhibía ostentosamente su ortodoxia... se sentía inclinado al sacrilegio», escribe D. Lijachev (*ibídem*, p. 20).

[66] Cita de: I. Kovalevskii, *Iurodstvo*, p. 156.

cionaban los nombres de Andrés de Constantinopla, Isidoro de Rostov, Procopio de Ustiug y Máximo y Basilio de Moscú. «Frente a estos nombres», observa un investigador, «se escribió en los márgenes: "Informar al Patriarca"... Se dio la orden de excluir estos nombres.... Fueron tachados con cinabrio, y en el texto del Misal de 1602 ya no aparecen»[67].

LAS PERSECUCIONES: SIGLOS XVII Y XVIII

En el siglo XVII la lucha contra la 'locura por causa de Cristo' se agudizó más todavía. Aunque durante este siglo se hicieron célebres cuatro *pojaby* como Cipriano de Súzdal' (†1622), Procopio de Viatka (†1627), Máximo de Tot'ma (†1650) y Andrés de Tot'ma (†1673), la Iglesia emprendió claramente el camino de la erradicación total de este tipo de santidad. El patriarca José escribió en un decreto de 1636:

> Unos se hacen los locos y después se los ve en su sano juicio; otros van como eremitas, con ropas negras, cilicios y cabellos desordenados; otros se arrastran y gritan en las iglesias durante los sagrados cánticos y someten a grandes tentaciones a la gente sencilla[68].

Una circular de 1646 prohibía incluso que los *iuródivye* entraran en las iglesias:

> porque a causa de su griterío los cristianos ortodoxos no pueden oír los divinos cánticos. Llegan a las iglesias de Dios como bandidos, con palos... y se oyen la peleas que sostienen entre sí[69].

El patriarca Nikón sentía por los santos locos un gran afecto personal[70], pero como la mayoría de éstos estaban del lado de los Viejos Creyentes[71], la Iglesia adoptó una postura de intransigencia total respecto a ellos. «Nikón ha llamado insensatos a los santos locos y ha prohibido pintar sus rostros en los iconos»[72], se lamentaba un viejo creyente. El concilio de

67 KUZNETSOV, *Sviatye* , pp. 388-389.

68 *Akty, sobrannye v bibliotekaj i arjivaj Rosiïskoï imperii,* San Petersburgo, 1836, III, p. 402, nº 264.

69 Cita de I. KOVALEVSKIÏ, *Iurodstvo,* p. 217.

70 Pavel ALEPPSKIÏ, *Puteshestvie Antiojiïskogo patriarja Makariia,* San Petersburgo, 1898, pp. 104-105.

71 A. M. PANCHENKO, *Smej,* pp. 98, 132-33. No creemos, a este respecto, que la práctica personal de la 'locura por causa de Cristo' por el arcipreste Avvakum tuviera tintes ideológicos.

72 *Materialy dlia istorii raskola,* t. 6, Moscú, 1881, p. 300.

1666/1667 reprodujo el canon del concilio de Trulo (692) sobre quienes fingían locura. Pedro I, que sentía una aversión personal contra los *pojaby,* asestó otro duro golpe:

> Que piense cualquier persona que esté en su juicio cuántos miles de mendigos y vagos de esta calaña hay en Rusia... viven del trabajo ajeno gracias a su falta de pudor y a su falsa humildad... a las gentes sencillas e ignorantes las hacen caer en una insensatez mayor todavía... Calumnian a las altas autoridades... pero ellos mismos no asumen ninguna responsabilidad con la Iglesia: consideran que está por debajo de su dignidad entrar en las iglesias; se limitan a quedarse delante de alguna gritando sin cesar[73].

Un gran detractor de la santa locura fue Teófanes Prokopóvich, denunciado en 1726 ante el Altísimo Consejo Secreto porque «a todos los locos por causa de Cristo de Moscú, a pesar de ser santos taumatúrgicos, los llama depravados; según dice, gracias a su indolencia y a sus fornicaciones con las aristócratas consiguieron que sus amantes, mediante su dinero y su veneración, les construyeran sepulcros y los incluyeran entre los santos»[74].

En 1731 se prohibió la presencia de los santos locos en las iglesias.

> Los que se presentan con aspecto de *iuródivye*... molestan... a los feligreses y además, con su desagradable aspecto... provocan grandes risas y tentaciones. De esta manera, por culpa de los *iuródivye* que pululan por las iglesias, los pecados de aquéllos, en vez de obtener el esperado perdón, aumentan[75].

Pero erradicar el culto local de los *pojaby* o *iuródivye* resultaba muy difícil y de hecho su número era cada vez mayor. Por algún motivo, a los investigadores les gusta discutir sobre cuántos fueron canonizados en total: las cifran oscilan de 23[76] a 50[77]. Lo cierto es que es imposible establecer su

[73] *Polnoe sovranie postanovlennii i rasporiazhenii po vedomstvy pravoslavnogo ispovedaniia Rossiiskoi imperii,* t. 1, San Petersburgo, 1879, p. 30. Contra los *iuródivye* se dirige también una disposición del 6 de noviembre de 1738. *Cf. Polnoe sovranie postanovlennii i rasporiazhenii po vedomstvu pravoslavnogo veroispovedaniia, tsarstvovanie Anny Ioannovny,* San Petersburgo, 1911, X, p. 170.

[74] «Delo o Feofane Prokopoviche», *Chteniia v Obshchestve istorii i drevnosteï rossiiskij* 1 (Moscú, 1862) 5.

[75] *Polnoe sobranie postanovleniï i rasporiazhenii po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaniia Possiiskoï imperii,* San Petersburgo, 1890, VII, p. 529, nº 2600.

[76] M. B. Petrovich, «The Social and Political Role of the Muscovite Fools-in-Christ: Reality and Image», *Forschungen zur osteuropäische Geschichte* 25 (1978) 283-285.

[77] P. Hauptmann, «Die "Narren um Christi Willen" in der Ostkirche», *Kirche im Osten* 2 (1959) 27-49.

número exacto por su carácter semiilegal y por no estar formalizado el propio rito de la canonización. Alcanzaba proporciones fantásticas el número de "loquitos" (*durachkí*), chiflados, parásitos y mendigos que vagaban por las ciudades o de ciudad en ciudad[78]. No hay duda de que este tipo de santidad siguió gozando de una popularidad especial.

Los archivos de la policía conservan numerosos testimonios de interés sobre los *iuródivye* del siglo XVIII. En los informes policiales y en las denuncias se encuentran biografías sorprendentes. He aquí, por ejemplo, lo que se dice de un tal Vasilïï:

> En invierno iba sólo con una camisa y descalzo y se hacía pasar por un bendito loco; por lo que decía y respondía, no parecía estar en su sano juicio. Como daba la impresión de que se sometía al crudo frío del invierno por su salvación, lo llamaban santo. Por esta época llevaba encima una barra de hierro de un *pud* de peso [aprox. 16 kg.] para que lo tomaran por alguien que trabajaba por su salvación. El pope Semónov rehusó confesarle «...porque no has ayunado» y él, Vasilïï, lo golpeó con la mencionada barra hasta matarlo... Sirviéndose de su herejía embelesó a los soldados de guardia y se escapó... La novia de aquel hombre lo llamó loco, y preguntó por qué habían sentado a ese loco en la mesa nupcial; por este motivo, él deshizo su matrimonio sirviéndose de su herejía... Corrompió a unas veinte doncellas... Los propios demonios le pedían trabajo... él les ordenaba que le llevaran dinero... y ellos le llenaron un hoyo con dinero; pero si alguien lo tocaba rezando, el dinero se transformaba en carbón[79].

He aquí otro ejemplo: el campesino Filip Ivanov

> sometido a un interrogatorio, declaró sobre sí mismo que... vivía cerca de la iglesia de S. Basilio, en una garita...; caminaba por Moscú con un cilicio de hierro y un báculo de hierro rematado en cruz... y recogía al día más de diez monedas [*al'tyny*]; según declaró, se puso el cilicio de hierro por propia voluntad, pero no pensando en la salvación de su alma, sino sólo para recibir más limosnas de la gente... El cilicio tenía unos ganchos y... cuando llegaba a su casa se lo quitaba[80].

[78] *Cf.* I. G. Pryzhov, *Skazaniia o konchine i pogrebenii moskovskij iurodivyj,* Moscú, 1862; M. I. Pyliaev, *Staroe zhit'e,* San Petersburgo, 1897, pp. 214-285; S. V. Maksimov, *Brodiachaia Rus',* San Petersburgo, 1907, II, p. 47-48; «V poiskaj Sviatoï Rusi. Iz pisem A. I. Rudneva k V. I. Leonovoï», *Nadezhda* 6 (1980-81), 320-323, 354, etc.

[79] *Opisanie dokumentov i del, jraniashchijsia v arjive Sviateïshego Pravitel'stvuiushchego Sinoda.* San Petersburgo, 1878, III [1723], pp. 175-179.

[80] *Polnoe sobranie postanovlenniï i rasporiazheniï po vedomstvy pravoslavnogo ispovedaniia Rosiïskoï imperii,* VII, p. 124.

En las Actas de la Comisión para las cuestiones relacionadas con los rascolnistas (1745-1757) hay abundante material «sobre el falso loco Andreian Petrov», que

> en Iaroslav tuvo una visión y abrazó la 'locura por causa de Cristo' (*iurodstvo*) [...]. Pero sometido a tortura en el potro, declaró que en realidad no había tenido tal visión..., sino que se hizo el loco para que todo el mundo lo tomara por santo y él pudiera enriquecerse así con las limosnas. En lo que respecta a su locura, no es que tuviera facultades mágicas para soportar el crudo frío, sino que lo resistía por la fortaleza de su propia naturaleza... Se golpeaba su desnuda espalda en medio de la multitud..., hacía profecías sobre incendios y sequías. A la higúmena Irinarja le predijo una vez que moriría en la primavera... y le pidió 30 rublos... pero ella no se los dio. Como la predicción no se cumplió, le explicó que se debía a que había rezado por ella... Declaró que ni él ni los demás tenían nada que ver [con los crímenes rituales de unos niños], y se ratificó en su declaración después de tres tormentos con fuego en 1749. Después de recibir como castigo varios latigazos, fue condenado al destierro[81].

Podría alargarse la lista de este tipo de testimonios.

En 1762 se prohibió a los enfermos mentales enclaustrarse en los monasterios, y en 1766 Catalina II promulgó el decreto nº 12754, que prescribía su entrega a la policía. Pero a finales del s. XVIII se comenzó a crear clínicas para ellos. Gracias a esta nueva situación, que recuerda la que había conocido Europa dos siglos antes, la actitud hacia la 'locura por causa de Cristo' fue cada vez más serena y favorable. Pero aun dejando de ser algo siniestro, la santa locura siguió desempeñando un papel importante en Rusia.

Siglos XIX y XX

La veneración por los *iuródivye* experimentó un gran impulso a comienzos del siglo XIX en Simbirsk[82] y a mediados de esta misma centuria en Vorónezh[83]. A comienzos del s. XX Rusia conoció un renacimiento *sui*

[81] «Dela sledstvennyj o raskol'nikaj komissiï v 18 v», en *Opisanie dokymentov i bumag, jraniashchijsia v Moscovskom arjive Ministersva iustitsii,* Moscú, 1889, VI, secc. 2, pp. 157-158. *Cf.* sobre el mismo p. 102, 104 s., 108, 121-23, 139-42, 144 s., 156. Por desgracia, los originales de las actas nº 67 y 96, dedicadas a Petrov, están extraviadas actualmente en el archivo.

[82] N. Aristov, «Simbirskie iurodivye», *Istoricheskiï vestnik* 1 (1880) 75.

[83] I. G. Pryzhov, *Skazaniia o konchine i pogrevenii moskovskij iurodivyj,* p. 8 s.

generis de la 'locura por causa de Cristo'[84]. La pintoresca figura de Gregorio Rasputín no fue más que la punta del iceberg.

Los *iuródivye* más famosos, como Iván Iákovlevich Koreïsha, provocaban tormentosos debates en la prensa política y social[85]. Sobre ellos se escribió con ira (Saltykov-Shchedrín, Gor"ki), con veneración (Tolstoi, Dostoevski), con nostalgia (Leskov, Bunin), pero nunca con indiferencia: era imposible. La 'locura por causa de Cristo' significaba algo muy importante para la cultura rusa. No en vano, cuando Mijaíl Nésterov se propuso representar simbólicamente a todo el pueblo ruso en su cuadro *En Rus'* (1916) puso a la cabeza a un niño... y a un *iuródivyï*.

Naturalmente, con la instauración del poder bolchevique el estado se aplicó afanosamente a la tarea de erradicar este fenómeno. Como decía la *iuródiva* María Diveévskaia, «con [el zar] Nicolás estaba bien vista la santa locura, pero ¡atrévete a practicarla con el poder soviético![86]». Sin embargo, algunos *iuródivye* anteriores a la revolución siguieron actuando. Por ejemplo, María Shúdskaia.

> A éste le golpeaba, a aquél le robaba, al otro le rompía la ventana; unas veces decía algo que invariablemente le valía una paliza, otras veces se metía en casa de alguien por la chimenea y vaciaba los pucheros. Por lo directa que era en sus acusaciones contra muchas personas, la llevaron a la comisaría; pero una vez dentro, untó con sus excrementos toda la pared y dijo: «el poder, como la mierda es». Tuvieron que soltarla[87].

Las persecuciones –término usado más de una vez para describir la situación imperante– hicieron que la santa locura se elevara al rango de protesta social, perdiendo así su idiosincrasia. De ahí que el período soviético no nos merezca ningún interés para la historia de la santa locura en Rusia.

Como conclusión de este estudio histórico, recordaremos que en 1988 un concilio de la Iglesia ortodoxa rusa aprobó la canonización de algunos santos; entre ellos estaba la *iuródivaia* Xenia de Petersburgo. El conjunto

[84] A. S. PRUGAVIN, *Bunt protiv prirody,* Moscú, 1917, p. 7 s.

[85] *Cf.* por ejemplo: *Domashniaia beseda* (1862, 1er. semestre), 209-211; *Strannik* (1862, junio); A. S. BUJAREV, *O sovremennyj dujovnyj potrebnostiaj mysli i zhizni,* Moscú, 1865, pp. 549-551; A. F. KIREEV, *Iurodivyï Ivan Iakovlevich Koreïsha,* Moscú, 1898; E. POSELIANIN, *Russkie podvizhniki XIX v.,* San Petersburgo, 1901, pp. 501-510; I. G. PRUZHOV, *Zhitie Ivana Iakovlevicha, izvestnogo proroka v Moskve,* San Petersburgo, 1860, etc.

[86] Ieromonaj DAMASKIN (ORLOVSKIÏ), *Mucheniki, ispovedniki i podvizhniki blagochestiia Rossiïskoï pravoslavnoï tserkvi XX ctoletiia,* Tver' 1992, I, p. 126.

[87] *Ibídem,* pp. 218-219.

de éstos constituía una especie de galería de representantes de distintos ámbitos de la sociedad (Demetrio del Don para la esfera del poder, Andrés Rubliov para la del arte, etc.), de modo que en la persona de Xenia la autoridad eclesiástica decidió legalizar la 'locura por causa de Cristo' como institución. En la parte argumental de su discurso, el metropolita Juvenal dijo:

> La práctica ascética de la 'locura por causa de Cristo' [*iurodstvo*] no constituye un fin en sí misma, como testimonian las prohibiciones más antiguas de la Iglesia contra los falsos locos... El individuo que mostraba este tipo de locura... debía cumplir una función de terapia social[88].

Independientemente de la coyuntura eclesiástica, la devoción por los *iuródivye* ha llegado hasta nuestros días. La tumba del célebre Iván Iákovlevich, en la iglesia moscovita del profeta Elías, sigue atrayendo peregrinos como antaño. Pero la situación actual de la santa locura no es el objeto de esta investigación.

CONCLUSIONES

¿Cuál es el motivo por el que la 'locura por causa de Cristo' alcanzó semejante popularidad en Rusia? E. Thompson afirma que el *iuródivyi* se fundió felizmente en la conciencia rusa con el personaje folklórico de Ivanushka el Loquito (*Durachek*)[89]. Ciertamente, la principal diferencia que separa a este personaje de sus congéneres del folklore europeo reside en que no es un loco o tonto listo, sino un loco genuino y verdadero, a pesar de lo cual no es objeto de burlas, sino de veneración. De manera enigmática, siempre le acompaña la buena suerte, todo le sale mejor que a quienes están en sus cabales; y al final acaba convirtiéndose en Iván el Príncipe (*Tsarevich*).

Esta semejanza, establecida por primera vez por E. Trubetskoï[90] y repetida por E. Thompson y A. M. Panchenko[91], está justificada sólo en parte. Naturalmente, la conciencia colectiva que había creado la figura de Iva-

[88] Metropolit IUVENALII, *Kanonizatsia sviatyj v russkoï pravoslavoï tserkvi*, en *Pomestnyï Sobor russkoï pravoslavnoï tserkvi*, Moscú, 1990, I, p. 134.

[89] E. M. THOMPSON, «The Archetype of Fool in Russian Literature», *Canadian Slavonic Papers* 15.3 (1973) 256-258.

[90] E. TRUBETSKOÏ, «"Inoe tsarstvo" i evo iskateli v russkoï narodnoï skazke», *Literaturnaia ucheba* 2 (1990) 112, 115.

[91] A. M. PANCHENKO, *Smej*, p. 101.

nushka podía aceptar más fácilmente al *iuródivyï* con su rechazo de la racionalidad. Pero entre estos dos personajes hay una diferencia radical: el loco del folklore tradicional es totalmente pasivo. Se "tiende a la bartola" y la gente acude a él por uno u otro motivo, sin que él tenga el mínimo interés por quienes le rodean. En este sentido, recuerda la *sancta simplicitas* occidental. Pero con el *iuródivyï* ocurre todo lo contrario. El mundo no tiene ninguna necesidad de él, pero él se aferra al mundo constantemente; es inquieto, agresivo, bullidor. Otra cosa es que su frenética actividad tenga sentido desde el punto de vista racional.

Naturalmente, no hay nada que objetar a los autores que afirman que el *iuródivyï* es «la síntesis de las tendencias más íntimas del ruso»[92], que en él encontró su expresión «el orgiástico carácter nacional ruso»[93], que «la santa locura desafiaba la lógica occidental»[94], que «el alma del creyente ruso está dotada del raro don de la santa libertad»[95], que el fundamento de la santa locura «yace en la psicología de la propia nación [rusa]»[96], etc. Pero todas estas consideraciones pecan de tautológicas y en el fondo tienen más de valoración que de explicación.

A nuestro juicio, la vinculación de la cultura rusa a la santa locura se explica por su aspiración congénita e incondicional a lo Absoluto. En ella se da una tendencia muy fuerte a suprimir todo lo que impida la revelación del misterio del destino humano.

V. V. Rózanov escribió:

> El último mendigo situado a las puertas de una iglesia puede, impulsado por su fervor a Dios, dispersar a golpes de bastón a la multitud festiva que se congrega en el templo para aburrirse... La tolerancia es sólo el símbolo de la desunión definitiva de las personas. La tolerancia es sólo una tumba. Las barreras que las personas levantan entre sí y todos los derechos... y leyes que emanan de dichas barreras, deben caer en el reino de la bendita libertad[97].

En Rózanov no fue sólo su obra la que se vio fuertemente influida por el paradigma del *iuródivyï*: también recibió esta influencia su propia personalidad e incluso su forma de vida. Pero su caso no es único. Los rasgos

92 I. Kologrivov, *ob. cit.*, 272.

93 I. Goraïnoff, *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe,* París, Desclée de Brouwer, 1983, p. 57.

94 E. M. Thompson, *Understanding Russia...*, p. 15.

95 E. Belenson, «O podvige iurodstva», *Put'* 8 (1927) 91.

96 M. Piatnitskiï, «Iurodstvo Jrista radi», *Novgorodskie eparjial' nye vedomosti* 24, 26 (1989) 1363.

97 V. V. Rozanov, «Svoboda i vera», *Russkiï vestnik* 230 (1894), 274, 276, 277, 285.

espirituales y físicos de personalidades como A. L. Védel'[98], M. P. Músorgski[99], D. D. Shostakóvich[100], F. M. Dostoevski[101], V. Jlébnikov o A. M. Rémizov están imbuidos inequívocamente de algo que no se puede explicar si no se conoce el fenómeno de la santa locura.

Indiscutiblemente, esta misma aspiración a lo Absoluto ajena a cualquier compromiso impregna también las utopías sociales rusas. En ellas hay mucho más de odio a la rutina, de alegre autodestrucción, que de ambición por "construir" la vida. No en vano M. A. Voloshin llamó en 1918 a la Rusia arrasada por la guerra civil: «Rus' borracha, ramera, santa, loca por causa de Cristo».

Sergei IVANOV

Institute of Slavic and Balkan Studies
Russian Academy
Leninsky Prospect 32 A
Moscow 117334
Russia
sivanov@glas.apc.org

[98] V. PETRUSHEVSKIÏ, «O lichnosti i tserkovno-muzykal'nom tvorchestve A. L. Vedelia», *Trudy Kievskoï Dujovnoï Akademii* 5 (1901) 389-391.

[99] *Cf. M. P. Musorgskiï v vospominianiiaj sovremennikov,* Moscú, 1989, pp. 78, 96-97, 130-131, 168, 171, etc.

[100] S. VOLKOV, «Preface», en *Témoignage. Les mémoires de D. Chostakovitch,* París, 1980, pp. 23-27.

[101] A los especialistas les gusta escribir sobre la santa locura [*iurodstvo*] de los héroes de Dostoevski: *cf.* S. M. NEL'S, «Komicheskiï muchenik», *Russkaia literatura* 1 (1972); K. ONASCH, «Der Hagiographische Typus des "Jurodivy" im Werk Dostoevskijs», en *Dostoevsky Studies,* I, 1980; H. MIGAV, *Holy Foolishness. Dostoevsky's Novels and Poetics of Cultural Critique,* Standford, 1992. Pero el tema del propio Dostoevski como *iuródivyï* no es menos interesante: *cf.* H. MIGAV, *ob. cit.,* p. 184, sobre los «desórdenes psicológicos» de este autor.

LE ROMAN BYZANTIN DU XIIème SIÈCLE, UN ROMAN OCCIDENTAL ?

Certains critiques, arguant des contacts établis lors des deux premières Croisades et de la latinophilie de Manuel Ier, ont cherché à prouver que le roman occidental, suffisamment connu des romanciers byzantins du XIIème siècle[1], les avait séduits au point qu'ils s'en étaient ponctuellement inspirés. Quels sont donc les éléments qui leur permettent de parler d'une influence occidentale ? Les considérerons-nous comme véritablement révélateurs, susceptibles de fonder cette sorte de conclusion ?

D'un strict point de vue lexical, il est aisé de créer de toutes pièces, consciemment non, l'atmosphère du roman occidental grâce à une traduction usant d'une terminologie féodale. C'est ainsi que Karel Svoboda, dans un article sur Eugenianos ou elle compare la thématique de *Drosilla et Chariclès* à celle de *Rhodanthé et Dosiclès,* affirme: "Chez Théodore (II, 175 seq.), l'héroïne a eté emprisonnée par son père dans une tour" et désigne systématiquement les chefs barbares chez Prodrome, le chef arabe chez Eugenianos par le terme de "roi".[2] Or il se trouve complètement exclu dans *Drosilla et Chariclès* des passages cités par ce critique (IV, 76 seq.; VI, 95 seq.). Il est utilisé exclusivement dans *Rhodanthé et Dosiclès* par les prota-

[1] Quatre romanciers: Thédore Prodrome, *Rhodanté et Dosiclès;* Nicétas Eugenianos *Drosilla et Chariclès;* Constantin Manassès, *Aristandre et Callithée;* Eustathe Makrembolitès, *Hysmine et Hysminias*. Nous utilisons pour l'étude de trois de ces romans (ceux de Prodrome, Eugenianos et Makrembolitès) l'édition de Hercher, la meilleure à ce jour, dans la collection *Scriptores erotici graeci,* II, Leipzig, Teubner, 1859, et pour le roman de Manassès qui ne subsiste qu'à l'état de fragments la reconstitution du texte présentée par O. Mazal dans l'article "Neue Exzerpte aus dem Roman des Konstantin Manasses" *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966).

[2] *Cf.* K. Svoboda, "La composition et le style du roman de Nicétas Eugenianos" *Bulletin de l'Institut archéologique Bulgare* 9 (1935) 192-193.

gonistes (Dosiclès en VII, 441; Cratandre en VII, 482, 486, 493 et 514; Craton en VIII, 17, 30, 82 et 85) s'adressant à Bryax lui-même (Satyrion mentionne donc Bryax sans titre dans son éloge a Mistylos lorsqu'il s'adresse a Artaxanès en IV, 299), une seule fois par Mistylos et Bryax qui se confèrent mutuellement ce titre (IV, 30-31), et deux fois en tout par le narrateur parlant de Mistylos (IV, 25) et de Bryax (VIII, 91). Le narrateur emploie pour caractériser Mistylos les termes δεσπότης (III, 156 et 167) et λῃστάναξ (II, 181) tout comme Gobryas (III, 159) et tout simplement, sans titre, ὁ Βρυάξης (VII, 320, 338, 344, 355, 446, 516; VII, 1, 126, 130 et 141). Le "roi" et la "reine" de Svoboda chez Eugenianos ne sont en réalité qu'ὁ βάρβαρος Κρατύλος (IV, 71) ou bien ὁ Παρθάναξ (IV, 86) et τοῦ βαρβάρου γυνὴ Χρύσιλλα (IV, 78), ἄναξ surtout en ce qui concerne Chagos (V, 282, 355, 364), titre que lui décernent donc non seulement le narrateur mais aussi soldats (V, 338). Chagos est aussi nommé 'Αραβοκράτωρ (VI, 1) ou simplement ὁ Χάγος (Vl, 95, 100, 107, 128) par le narrateur, αὐτάναξ par Cléandre en Vl, 167, et κράτωρ par Chariclès (Vl, 171). On voit que les occurrences de βασιλεύς restent rares chez Prodrome, et que cette notion de souveraineté n'entre pas dans la conception du chef tel qu'il est présenté chez Eugenianos. Par une traduction inexacte c'est ainsi tout un système de relations hiérarchiques qui est faussé à l'intérieur de ces deux romans.

Il en est de même pour la tour: Rhodanthé se trouve enfermé par son père ἔσωθεν μικροῦ πυργίου (11, 176). Si πυργίον diminutif de πύργος signifie en effet mais dans une acception toute militaire "tour", il désigne aussi bien la partie élevée d'une maison, réservée aux femmes, le gynécée donc, et ce sens nous paraît à choisir ici (la traduction par "une petite chambre" conviendrait bien). Tour, roi... Qu'il est facile d'aboutir ainsi à une vision occidentalisée et non justifiée par le texte du monde des romans byzantins, à travers architecture et personnages.

À la "tour" de Rhodanthé et Dosiclès répond le "château" qu'est devenue la demeure de Sosthénès dans un article de Henri Stern consacré à la fresque des douze mois chez Makrembolitès.[3] Or οἰκία utilisé dans *Hysmine et Hysminias* (I, 3, 3) au moment où Hysminias arrive chez Sosthénès, n'a rien à voir avec la construction impressionnante que représente un château, ne désigne jamais qu'une maison particulière. En IX, 3, 1, le même substantif οἰκία est employé à l'arrivée chez Sostratos du héraut-maitre d'Hysminias. Une seule occurrence du mot "château" dans l'article de Stern suffit à induire le lecteur en erreur. Résumons: "tour", "château" et 'roi'. Quelle

[3] *Cf.* H. Stern "Poésies et représentations carolingiennes et byzantines des mois" *Revue archéologique* 45 (1955) 171.

réalité plus féodale donc, mais que le texte des romans lui-même, détourné, de son sens, récuse pourtant !

Sur le plan religieux, insistons sur l'aspect conjectural que revêtent les conclusions présentées par Carolina Cupane à propos de l'épisode, dans Rhodanthé et Dosiclès, de l'épreuve du feu subie par Cratandre (I, 372-404) doublé par celui du sacrifice de Cratandre et Dosiclès sur un bûcher (VII, 113-142).[4] Il serait inspiré d'un certain type d'ordalie importé par les Croisés et pratiqué par eux à Antioche, et aurait séduit les Byzantins en ce qu'il incarnait une coutume "exotique". Mais c'est oublier le caractère superstitieux de la foi des Byzantins et leur goût, qui ne date pas de la première Croisade, pour toutes les pratiques divinatoires, les opérations magiques, les rituels païens qui fondent chez eux un certain syncrétisme religieux[5] L'ordalie s'intègre à cet ensemble et participe d'un héritage antique. En outre, la thématique des aventures dans *Rhodanthé et Dosiclès* est extrêmement proche de celle des romans grecs de la période impériale,[6] en particulier en ce qui concerne rôle et manifestations des dieux. Il serait curieux que l'ordalie par le feu d'une part, le sacrifice sur le bûcher d'autre part, qui figurent, dans des conditions similaires, chez Héliodore et Xénophon d'Ephèse (*Éthiopiques,* X, 9, 1-3 et *Éphésiaques,* IX, 2, 8-9), bien que l'objectif de cette épreuve soit différent chez Héliodore, n'aient pas, à titre exceptionnel, été ici la source de Prodrome.

L'expression incluse dans le commentaire de Cratandre sur l'ordalie qu'il a subie est certes ambigüe par l'emploi de θεός au singulier (I, 393: οὐ τῆς καμίνου, τῆς θεοῦ δὲ τὸ δράμα), mais renvoie a la déesse Σελήνη mentionnée au v. 375, sous l'égide de qui se déroule cette épreuve. On trouve l'équivalent de cette expression chez Eugénianos (VII, 209: ἡ θεοῦ πρόνοια τοῦ σωτηρίου), faisant référence cette fois-ci à Dionysos mentionné au vers 196, en-dehors de tout contexte d'ordalie, lorsque Drosilla rappelle à Chariclès qu'ils sont sains et saufs au milieu de leurs malheurs. Si les connotations de πρόνοια sont sans doute chrétiennes, ce vers de Drosilla et Chariclès laisse voir que l'utilisation de θεός au singulier n'est pas spécifique d'un épisode d'ordalie chez Prodrome, et ne peut donc etre con-

4 *Cf.* C. Cupane "Un caso di giudizio di Dio nel romanzo di Teodoro Prodromo" *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici,* nuova serie 10-11 (1974) 147-168.

5 *Cf.* A. Ducellier "Aux origines de la magie: les enchantements de la religion", en *Le drame de Byzance,* Paris, 1976, pp. 225-235.

6 Héliodore *Les Éthiopiques* ou *Théagène et Chariclée,* Achille Tatius *Leucippé et Clitophon,* Chariton d'Aphrodise *Chairéas et Callirhoé,* Xénophon d'Ephèse *Les Ephésiaques* ou *Habrocomès et Anthia,* Longus *Daphnis et Chloé.* Nous utilisons pour ces cinq romans l'édition Belles-Lettres, Paris, respectivement 1935, 1991, 1979, 1962 et rééd. 1987.

sidérée comme un argument supplémentaire en faveur d'une inspiration occidentale attribuée à ce passage. En revanche il peut témoigner d'une influence chrétienne en ce que l'accent est mis au v. 375 sur la virginité de Séléné.

Dans le domaine proprement littéraire, on a affirmé la dépendance de Makrembolitès par rapport à au moins deux textes médiévaux occidentaux. Tout d'abord Carolina Cupane considère que le *Fabliau du Dieu d'Amour*[7] a été la source d'inspiration évidente du passage final, dans Hysminè et Hysminias, du livre VII (17, 5 à 19, 1) ou Hysminias invoque Eros et le voit en songe après le sacrifice d'Hysminè.[8] Dans le Fabliau un monstre ravit à l'amant son amie. Celui-ci se lamente alors et invoque le Dieu d'Amour en le rendant responsable de son malheur et en l'accusant d'avoir trahi la parole donnée. Le Dieu d'Amour apparaît en rêve au héros, le salue et lui offre de sauver la jeune fille. Suit une ἔκφρασις (une description) de la chambre et du château d'Amour. La conclusion de l'épisode fait réapparaître l'Amour à cheval, portant en croupe l'amie du héros qui se réveille et se rend compte que tout cela n'était que songe. Le détail s'avère différent. La trame du récit est en effet comparable dans les deux passages: la disparition de la bien-aimée, l'invocation à l'Amour dont le héros pense qu'il l'a trahi, la vision en rêve du dieu, le sauvetage par lui de la jeune fille, le retour brutal du héros à la tragique réalité. Il reste à prouver, si ces similitudes ne sont pas dues au hasard, que l'influence se fait bien sentir du *Fabliau* sur *Hysminè et Hysminias* et non en sens inverse.

Pour y parvenir Cupane recourt à une argumentation qui nous paraît discutable, fondée sur trois points. Le premier consiste en un double jugement de valeur. Selon Cupane, la trahison d'Hysminias par Eros est surprenante, non cohérente car jusque là il s'était manifesté comme un souverain sévère et juste. En outre cet épisode, pléonastique, rompte la régularité et le dynamisme de l'action. Il eût mieux valu introduire tout de suite les pirates éthiopiens qui font prisonnier Hysminias, pour ne présenter qu'une succession de malheurs. Cupane conclut ce premier point en ajoutant que pareil type d'incongruité dans le choix d'un épisode est fréquent dans les romans grecs. Nous pensons quant à nous, en essayant de comprendre le dessein de l'auteur et sans le juger selon des critères contemporains, que l'épisode d'Eros vu en songe est en accord avec l'équilibre d'ensemble de l'oeuvre. Il rappelle, ainsi placé, le rôle fondamental du dieu dans le dé-

[7] *Cf.* C. Lecompte, "Le Fablel dou Dieu d'Amors" *Modernité Philologique* 8 (1910-11) 71-86.

[8] *Cf.* C. Cupane, "Ἔρως Βασιλεύς: la figura di Eros nel romanzo bizantino d'amore" *Atti del Accademia di Arti di Palermo,* 1974, série 4, 33/2, pp. 274-281.

roulement du destin des héros. Les apparitions d'Eros dans le roman en peinture, en rêve ou en réalité –selon Hysminè– au début des livres II, III et XI, à la fin des livres VI et VII ponctuent les étapes importantes des aventures d'Hysminè et Hysminias. Déplacer voire supprimer le passage de la fin du livre VII équivaudrait à rompre une unit, et à perdre momentanément de vue le fil directeur de toute l'oeuvre.

Le second point de l'argumentation de Cupane est plus historique: il est peu vraisemblable que les romans byzantins, produits d'une élite, aient pu sortir du petit cercle d'érudits auxquels ils étaient destinés, alors que deux textes occidentaux, *Le conte* de *Floire et Blanchefleur* et un épisode de *Guiron le Courtois,* traduits en grec, prouvent que la culture latine a fait intrusion à Byzance. Mais c'est oublier combien la spécificité d'*Hysminè et Hysminias,* si différent des romans byzantins contemporains, en a fait le succès. En témoignent les 43 manuscrits qui nous restent. *Hysminè et Hysminias* figure (figurait très tôt?) dans toutes les collections importantes, à Venise et à Rome surtout.[9]

Un exemplaire du XIIIème siècle se trouve à Oxford, trois à Rome. Après tout, si l'influence il y a, pourquoi ne serait-ce pas le roman de Makrembolitès qui aurait influé sur le *Fabliau* ? D'autant plus que la datation de ce dernier n'est pas sûre. Si l'on suit Cupane, on doit considérer qu'il est un produit du XIIème siècle, ce qui est fort peu probable,[10] ou bien qu'*Hysminè et Hysminias* date du XIIIème siècle, ce qui est fort peu probable.[11] Le troisième point de l'argumentation de Cupane se fonde sur un motif commun au *Fabliau* et a *Hysminè et Hysminias,* l'ἔκφρασις des douze mois, incluse dans l'épisode du songe à l'Amour dans le texte occidental, mais bien en-dehors de ce contexte (au début du livre IV) chez Makrembolitès. Peut-on comparer les deux ἐκφράσεις? Non, car la première en fait n'en constitue même pas une, elle se limite à cinq vers non descriptifs, le second, plus précis, énumérant les cinq premiers mois (*Fabliau,* v. 336-340). En outre un détail a échappé à Cupane, qui nous paraît prouver que la mention des mois dans le *Fabliau* est indépendante de l'ἔκφρασις d'*Hysminè et Hysminias* et s'inspire d'un modèle différent: le début par Janvier du cycle des mois du *Fabliau* est typiquement occidental. Makrembolitès

9 *Cf.* A. Cataldi-Palau "La tradition manuscrite d'Eustathe Makrembolitès" *Revue d'histoire des textes* 10 (1980) 75-113.

10 *Cf.* M.R. Jung "Études sur le poème allégorique en France au Moyen-Age" *Romanica Helvetica* 82 (1971) 204-205.

11 *Cf.* S.V. Poliakova "K voprosu o datirovke romana Eumatija Makremvolita" *Vizantijskij Vremennik* 30 (1969) 113-123.

au contraire commence par la description de Mars, trait typiquement chrétien et non pas occidental.[12]

L'argumentation de Cupane nous paraît donc peu recevable. Mais le *Fabliau* ne reste pas le seul texte à être supposé avoir influé sur *Hysminè et Hysminias*. Roderick Beaton suggère[13] que pour deux raisons au moins *Le roman de Thèbes* et Chrétien de Troyes pourraient être une source de Makrembolitès. D'abord parce que le nom grec Ἰσμήνη se trouve traduit graphiquement dans le *Roman de Thèbes* sous la forme Ysmaine. Mais nous ne voyons là rien d'étonnant, rien d'autre qu'un passage banal du grec au français médiéval, qui n'identifie pas davantage cette forme au nom grec de l'héroïne de Makrembolitès, Ὑσμίνη, que la forme initiale Ἰσμήνη. Beaton ne semble ensuite pas avoir bien lu le texte d'*Hysminè et Hysminias*. Il affirme que le narrateur situe la ville d'Artykomis sur le Rhin, "fleuve celtique", et en tire argument, compte tenu du caractère fictif de la géographie de Makrembolitès et de l'absence de signifiant évident pour Artykomis –à titre exceptionnel par rapport aux autres toponymes du roman– pour dire que la désignation de cette ville fonctionne comme une allusion au roi Arthur du cycle des Chevaliers de la Table Ronde dans les romans de Chrétien de Troyes, le Rhin selon lui désignant en fait le Rhône. Or dans *Hysminè et Hysminias* le narrateur ne prétend absolument pas qu'Artykomis se trouve sur le Rhin. Il s'agit en réalité d'une comparaison entre l'arc et la source d'Artémis d'une part, le Rhin celtique d'autre part (VII, 7,1-2), Artykomis considérant ces deux éléments (qui servent à l'épreuve de virginité) comme son Rhin celtique: ... ἣν Ἀρτύκωμις φέρει Ῥῆνον ποταμὸν Κελτικόν.[14]. Comment justifier toute une interprétation de ce passage a partir d'une compréhension inexacte de la lettre du texte?[15]

Nous ne voyons donc pas pour quelle solide raison l'on pourrait assurer que des textes ou des thèmes occidentaux contemporains ont influ, sur

[12] *Cf.* H. STERN, article cité en note 3, pp. 181-85.

[13] *Cf.* R. BEATON *The Medieval Greek Romance* Cambridge, 1989, pp. 78-79.

[14] *Cf.* notre traduction d'*Hysminè et Hysminias,* sous le titre *Les amours homonymes,* Belles-Lettres, collection "La Roue à livres", Paris, 1991, pp. 121-122.

[15] Autre erreur de lecture de la part de Beaton, mineure celle-ci, sans conséquence sur l'interprétation de l'ensemble de l'oeuvre: p. 68 et 69 il affirme que Myrilla, dans *Rhodantè et Dosiclès,* est la mère de Cratandre. Or elle est sa sœur. Le nom de la mère de Cratandre (Σταλή) se trouve cité en I, 161, dans son récit a Dosiclès. En VIII,166 et 266-68, le narrateur présente clairement Myrilla comme la fille de Stalè (donc la sœur de Cratandre), παρθένος comme Rhodanthé (VII, 185-86). Nous avons également noté que Beaton considère les Diasia comme des fêtes fictives (p. 81: "the fictitious festival of the Diasia"), alors qu'au contraire elles témoignent, fait rare dans *Hysminè et Hysminias,* d'une réalité historique. Selon T. DEUBNER *Attische Feste,* Hildesheim, rééd. 1959, on les célébrait à Athènes le 23 du mois attique Anthesterion.

les romans byzantins. En fait, tant du point de vue de la forme que du contenu, le "roman" du XIIème siècle (au sens étymologique de "récit composé en langue française") nous paraît bien éloigné de son équivalent (au sens large d'"oeuvre de fiction") byzantin, bien que son avènemeent (deuxième moitié du XIIème siècle) coïncide avec les dates présumées de naissance des quatre romans byzantins.

Il s'en différencie nettement par la forme. Même si trois romanciers byzantins sur quatre recourent à la poésie, le type de vers adopté (à douze syllabes pour Prodrome et Eugénianos, vers "politique" à quinze syllabes pour Manassès) n'a rien à voir avec les couplets d'octosyllabes à rimes plates (aa, bb, cc...) du roman français.[16] Comme le vers de douze syllabes et le vers politique chez les Byzantins, le couplet d'octosyllabes n'est ici nullement réservé à l'écriture des romans mais est d'un emploi courant dans la littérature narrative et didactique. La seule exception à l'usage du couplet d'octosyllabes est constituée par les différentes versions du *Roman d'Alexandre,* "roman antique" composé en laisses épiques. Celles-ci non plus ne sont pas comparables à la forme versifiée des romans byzantins, bien qu'elles puissent –rarement– être faites de dodécasyllabes. La plupart du temps, ce sont des séries à nombre indéterminé de décasyllabes, plus rarement d'octosyllabes; dans tous les cas elles se caractérisent simplement par la finale identique du vers, toujours une voyelle tonique, simple assonance ou rime. Elles ne présentent pas les exigences strictes de rythme du vers politique, ni d'accentuation, de quantité et de césure régissant le vers de douze syllabes. Quant à l'utilisation de la prose, perçue comme un vecteur de réalisme, dans le roman français, elle n'apparaît qu'au tout début du XIIIème siècle,[17] et ce n'est qu'à partir de cette date que se crée une situation identique à celle que l'on trouve à Byzance dans la seconde moitié du XIIème siècle, où coexistent à la fois romans en vers et en prose. Avec cette différence, fondamentale, que la prose prend de plus en plus d'importance dans l'écriture romanesque en France, alors que l'exemple d'*Hysminè et Hysminias* au XIIème siècle reste unique et classe à part Makrembolitès, participe de son originalité.

En ce qui concerne la thématique, la vogue est certes en France des romans "antique" mais pas du roman grec de la période impériale. Il s'agit de reprendre les vieux mythes fondateurs de l'antiquité gréco-latine, celui d'Oedipe dans le *Roman de Thèbes,* de la guerre de Troie dans le *Roman de Troie,* des aventures d'Enée dont l'issue est la conquête de l'Italie (*Ro-*

[16] *Cf.* E. BAUMGARTNER, volume consacré au *Moyen-Age,* Paris, 1988, pp. 95 seq., dans l'*Histoire de la littérature française,* éd. Bordas.

[17] E. BAUMGARTNER, *ibidem,* pp. 124 seq.

man d'Enéas). Chacune de ces oeuvres met en scène un ou des héros guerriers: Etéocle et Polynice dans *Thèbes,* Enéas dans l'*Enéas,* les fils de Priam les chefs grecs dans le *Roman de Troie.* L'amour n'est pas absent de ces romans mais ostensiblement lié au combat. Exploit militaire et amour vont ici de pair. Le *Roman d'Alexandre* dans son intégralité développe évidemment le thème de la guerre, mais le fondement mythologique a disparu au profit de l'Histoire, si romancée justement soit-elle. En fait, la seule relation qui existe entre le "roman antique" et le roman byzantin est la propension à la description, mais à tendance beaucoup plus didactique dans le roman français.

Le roman arthurien de Chrètien de Troyes (les cinq romans pour être exacte) bien plus que les romans antiques renvoie à une réalité féodale dont la structure est dévoilée à travers des symboles simples: un roi (Arthur), des chevaliers preux et courtois (le titre de deux des romans souligne leur importance dans cette société: *Le chevalier au lion, Le chevalier de la charrette*), des châteaux, la conquête de la femme à travers la prouesse guerrière à laquelle l'aventure, l'errance du chevalier a donné la possibilité de s'exercer. Le schéma diffère dans son ensemble de celui des romans byzantins, mais le rejoint sur un point: tous ces romans sont des oeuvres initiatiques, célébrant la conquête de soi à travers la découverte du monde et l'aventure douloureuse. Mais elle se fait dans la solitude pour le chevalier, à deux (malgré les épisodes de séparation) dans les romans byzantins où le couple se trouve formé dès le début du récit. Toute la dimension chrétienne du roman de chevalerie, qui apparaît en particulier dans la *Quête du Grâal,* est absente des romans byzantins (exception faite de la description des quatre Vertus et des très rares références à des textes chrétiens chez Makrembolitès). Cette intrusion permanente du religieux chrétien n'empêche pas les romans arthuriens de faire intervenir le merveilleux, absent à une exception près des romans byzantins. Mais surtout, paradoxalement et plus encore si l'on les compare aux romans byzantins prônant la valeur toute chrétienne de la virginité, ils célèbrent la passion charnelle (*Erec et Enide, Le chevalier au Lion*) et même adultère de Lancelot et Guenièvre (*Le chevalier de la charrette).* Bien que dans *Cligès* divers artifices tentent de masquer l'adultère, il se trouve tout de même au fondement de l'amour qui unit Fénice, femme de l'empereur byzantin Alis, et Cligès. Curieux renversement de situation: le silence règne sur Dieu chez les Byzantins, et pourtant ils privilégient en acte une vertu toute chrétienne!

Parmi les cinq romans de Chrétien de Troyes, l'un d'entre eux seulement, *Cligès* justement (1176), propose aux héros comme territoire d'aventures l'espace byzantin, ou l'Angleterre et l'Allemagne. La vision de Byzance y est bien particulière: il y a projection d'un certain nombre de fantasmes

occidentaux, par ailleurs bien attestés dans la littérature et la réalité politique.[18] Les chevaliers à la cour du roi Arthur où s'est rendu Alexandre, le fils de l'empereur byzantin, s'étonnent de la profusion des richesses qu'il distribue (vers 404-411).[19] La présentation des Byzantins et de leur mode de vie est féodalisée: Alexandre et ses compagnons mettent genou en terre devant le roi et désirent devenir de preux chevaliers (vers 336-353). Evidemment, on peut considérer pareille présentation comme en relation avec la latinisation du mode de vie aulique sous Manuel Ier, qui organisait des tournois et y participait lui-même. Mais il s'agissait là d'un épiphénomène et non d'une transformation de fond de la société byzantine. Le roman offre aussi au dénouement une explication très fantaisiste de la réclusion des femmes à Byzance et de la présence des eunuques à la cour. C'est à partir de l'histoire de Fénice et des subterfuges auxquels elle a recouru pour tromper son mari que les empereurs byzantins ont pris, pour protéger leur couple, ces mesures (vers 6642-6663) qui apparaissent comme des curiosités proprement byzantines et soulignent toute la distance entre deux types de civilisation, entre un Occident courtois et un Orient à comportement répressif envers les femmes. Renvoyant à la réalité de manière beaucoup plus indubitable est sans doute l'épisode au cours duquel Alis, devenu empereur byzantin, part à Cologne avec son neveu Cligès demander à l'empereur allemand la main de sa fille (vers 264 seq.). Ne faut-il pas voir là une allusion au mariage de Manuel Ier, au début de son règne, avec Berthe de Sulzbach, belle-soeur de Conrad II?

L'ensemble de ces éléments renvoie à la réalité byzantine plus ou moins transformée. Mais quoi de commun entre *Cligès* et les romans byzantins? Quelques thèmes, exploités de manière différente. Celui de la fausse mort de l'héroïne, due à l'origine non pas à un agent extérieur mais à une décision prise par elle et murement réfléchie, censée l'aider à commettre un adultère avec Cligès (vers 5340-6196). C'est sa nourrice Thessalca qui compose dans ce dessein un breuvage magique (vers 5386-5402 et 5698-5742). La même nourrice, grâce à des onguents miraculeux, la guérit à deux reprises des blessures, des brûlures infligées sous la torture par les médecins de l'empereur (vers 5980-83 et 6227-47). On pense évidemment, dans le roman de Prodrome, à l'épisode où l'héroïne tombe inanimée après avoir absorbé un breuvage offert par Myrilla, la soeur de Cratandre, puis reprend connaissance grâce à une herbe magique (VII, 434-509). Mais à la ja-

[18] *Cf.* A. Ducellier, "Une mythologie urbaine: Constantinople vue d'Occident au Moyen Age", *Mélanges de l'École Française de Rome*, t.96, 1984, I, pp. 409-418.

[19] Nous utilisons pour *Cligès* l'édition Champion, Genève, 1982. Le texte en est établi par A. Micha d'après le manuscrit de Guiot, Bibl. Nat., fr. 794.

lousie, ressort fondamental de cet épisode chez Prodrome, Chrétien de Troyes a donc substitué le désir de Fénice de concrétiser son amour pour Cligès. De surcroît la fausse mort de Fénice sans le secours de Thessala se serait transformée en véritable agonie sous l'effet des tortures des médecins, et les onguents de Thessala, préparations médicales, ne sont pas comparables à l'herbe trouvée dans la nature et utilisée telle quelle, sans transformation par Dosiclès pour sauver Rhodanthé. Dans ce contexte d'adultère projeté, par Fénice, l'éloge de la chasteté qu'elle prononce en présence de Cligès (vers 5173-5220) n'a pas le même résonance que la volonté ferme des héroïnes de Prodrome, Eugenianos et surtout Makrembolitès de rester vierges jusqu'à leur mariage par respect des conventions et conviction religieuse. Certes, Fénice, bien que mariée à Alis, veut se conserver vierge pour celui qu'elle aime vraiment. Mais elle entend bien user de subterfuges pour se donner à lui tout en échappant à la vengeance de son époux. Et la sauvegarde de sa virginité avait aussi été présentée par elle dans un premier temps comme un enjeu politique, le seul moyen d'empêcher Alis, son époux, d'avoir un héritier, et de permettre à Cligès, le cas échéant, de remonter sur le trone usurpé par son oncle (vers 3097-3155). Enfin l'ἔκφρασις (la description) du début de Cligès (vers 762-849), présentant par le regard d'Alexandre Soredamor (tous deux sont les futurs parents de Cligès) est fondée au départ sur une métaphore, procédé sans équivalent pour ce type d'ἔκφρασις dans les romans byzantins: toute la personne de la jeune fille est désignée par une flèche et ses pennes.

Ceci dit, on y retrouve les poncifs d'une description de bien-aimée mettant l'accent sur la luminosité du teint, à la fois blanc et rose, le brillant du regard, le nez bien fait, la bouche souriante et les dents bien rangées, l'ensemble restant vague et ne dégageant pas les traits de la beauté individuelle de la jeune fille, hormis la blondeur extremêment pâle de la chevelure (vers 833). Cette ἔκφρασις est doublée par deux autres ἐφράσεις dont la première, celle de Fénice, n'est en fait que dénégation du narrateur qui se juge incapable de décrire une jeune fille si belle, "modelée par Dieu même" (vers 2675-2711). La seconde (vers 2712 a 2752), de Cligès, à comparer a celle de Chariclès, moins précise, chez Eugenianos (IV, 80-85), reste encore plus vague que celle de sa soeur Soredamor et ne retient, comme caractéristique individuelle, que la chevelure d'or (vers 2736).

Ainsi même *Cligès*, le plus orientalisé des romans arthuriens, n'a visiblement pas exercé d'influence sur les romans byzantins. Reste cependant un certain nombre d'œuvres où apparaît aussi la fascination d'un Orient mythique et stéréotypé. Nous n'en retiendrons que trois, les plus susceptibles d'être a priori rapprochées des romans byzantins. Le *Conte de Floire et Blanchefleur;* composé sans doute aux alentours de 1150, sous l'in-

fluence de la seconde Croisade,[20] offre un schéma identique à celui des romans byzantins et grecs unique dans les romans français de cette époque: deux jeunes gens qui s'aiment sont séparés par leurs parents, et tout le roman est consacré a la recherche menée ici par l'un d'entre eux qui se résout par des retrouvailles finales. Si l'on peut dire que ce roman subit l'influence d'un conte arabe, *Neema et Noam,* dans une forme ancienne,[21] il nous paraît surtout ponctuellement en relation étroite du point de vue thématique avec les romans grecs de Chariton et de Xénophon d'Ephèse. Même épisode du cénotaphe dressé en l'honneur du héros ou de l'héroïne pour faire croire qu'il (elle) est mort(e) (*Chairéas et Callirhoé,* II, 9, 6 a IV, 1, 6; *Floire et Blanchefleur,* vers 551-666) -beaucoup plus développé cependant dans Floire par une ἔκφρασις du tombeau, même vente de l'héroïne par des marchands égyptiens (*Floire,* vers 413-524; *Ephésiaques,* II, 11, 1-3) à un rajah chez Xénophon, un émir dans le roman français, les caractérisent à l'exclusion des autres romans grecs ou byzantins. Une ἔκφρασις de coupe rapproche en revanche *Floire* d'un roman byzantin, *Rhodanthé et Dosiclès* (*Floire,* vers 447-502; *Rhodanthé,* IV, 329-411), mais à la fois elle en diffère dans le détail et s'en écarte par la contexte qui la fait naître. La scène mythologique représentée n'est pas la même: Dionysos et son cortège de Bacchantes chez Prodrome, le jugement de Paris et quelques scènes de la guerre de Troie dans *Floire.* La coupe dans ce dernier roman constitue une monnnaie d'échange parmi d'autres pour l'achat de Blanchefleur, mais dans *Rhodanthé et Dosiclès* elle est décrite à la fin du festin offert par Mistylos à Artaxanès, au moment précis où Artaxanès assoupi sous l'effet du vin, la laisse choir et se casser sous le regard navré de Gobryas. Rien de commun donc entre les deux ἐφράσεις sinon leur thème. Quant à la longue ἔκφρασις de jardin de *Floire* (vers 1979-2049), elle peut être comparée par la luxuriance de la végétation, la présence de peintures qui en ornent le mur de clôture et d'un oiseau artificiel qui chante à la description du jardin de Sosthénès d'*Hysminè et Hysminias* (1, 4, 1 à 6, 2). On ne peut aller plus loin dans cette comparaison: les peintures de *Floire* ne sont sans doute pas figuratives, qualifiées simplement "d'or et d'azur"; c'est le vent qui fait chanter l'oiseau d'airain, et non pas l'eau qu'il recrache par le bec. Coïncidence intéressante aussi, dans le jardin de *Floire* se trouve une rivière –épreuve de virginité pour les jeunes filles, dont l'eau boui-

[20] *Cf.* Le *Conte de Floire et Blancheflor,* éd. Champion, introduction et traduction par J. Leclanche, Introd. p. 11.

[21] *Cf. Floire et Blancheflor,* Intr., p. 12. Notons que R. KHAWAM, dans son introduction à l'édition en quatre volumes des *Mille et une Nuits,* Paris, 1986-87, ne retient pas ce conte comme faisant partie de l'ensemble des *Mille et une Nuits.*

llonne pour désigner celles qui l'ont perdue, exactement comme la source d'Artémis au livre VII (7, 2-6) d'*Hysminè et Hysminias*. Mais d'une part chez Makrembolitès l'épreuve est en même temps fondée sur la réaction de la statue d'Artémis, dont l'arc se tend en cas de faute d'une jeune fille, d'autre part une épreuve –mais de vérité– dans le roman grec de Tatius est présentée selon les mêmes modalités que dans *Floire,* c'est-à-dire à partir du seul bouillonnement de l'eau (*Leucippé et Clitophon,* VII, 12, 9). Donc ces recoupements possibles et qui restent tout de même superficiels ne témoignent pas de manière sûre d'une influence de Floire sur *Hysminè et Hysminias:* rien ne la prouve.

Quant aux deux romans de *Parthonopeu de Blois* et d'*Eracle,* plus tardifs que *Floire* (aux alentours de 1185 pour le premier, entre 1176 et 1181 pour le second), leur atmosphère, leur thématique ni leurs objectifs ne correspondent à ceux des romans byzantins. Byzance par sa richesse dans *Parthonopeu* devient une sorte de royaume des fées dont la princesse, Mélior, la fille de l'empereur byzantin, se trouve justement être une fée. Son mariage avec le héros, fils de Clovis, symbolise bien la fascination de l'Occident par l'Orient où se déroulent, motif typiquement breton, les aventures du chevalier aimé par la fée. *Eracle* se veut roman historique, biographie d'Héraclius, empereur de la première moitié du VIIème siècle dont la geste chrétienne l'amène à reprendre Jérusalem aux Perses et à y ramener la Sainte-Croix (630) dérobée par ces ennemis du Christ une quinzaine d'années plus tôt (614) lors de la mise à sac de la ville. Quoi de plus différent des textes byzantins que ce roman imprégné de christianisme, enfoncé dans la réalité de l'histoire?

Ce qui nous paraît à retenir, en fait, de la relation entre romans français de la seconde moitié du XIIème siècle et romans byzantins contemporains ne concerne que les romans "antiques" et la perspective d'écriture nouvelle qu'ils laissent apparaître. La résurgence de l'Antiquité dans la littérature occidentale du XIIème siècle, caractérisée par l'anachronisme constant des romanciers qui font revivre cette période éloignée à partir de leur propre réalité (ce qui n'est qu'en partie vrai pour les romans byzantins, dans lesquels les *realia* se trouvent finalement en petit nombre, émergeant sporadiquement) sans chercher à être fidèles à la réalité historique (qu'ignorent aussi les Byzantins), correspond à une projection de l'imaginaire des romanciers non dans le passé mais dans l'avenir.[22] Il s'agit pour eux de présenter un modèle de société régi par l'amour en corrélation avec la

[22] *Cf.* E. BAUMGARTNER, "Benoît de Sainte Maure et le modèle troyen" *Recherches et rencontres,* Genève, 1990, nº 1, pp. 101-111.

prouesse guerrière. Même si celle-ci disparaît in facto des romans byzantins (le héros de Prodrome surtout a reçu une éducation toute militaire), tous ces textes nous paraissent converger vers le même objectif d'ensemble: imaginer et offrir en référence une société idéale à travers la métamorphose de la société antique (identifiable dans les romans byzantins par la représentation des dieux de l'Olympe et de leur culte), sa modernisation, son inscription dans le présent et le futur du romancier -et de ses lecteurs.[23]

Florence MEUNIER

9, route de la Reine
92100 Boulogne (France)

[23] Nous pensons que les relations entre les romans byzantins et l'ensemble des roman français s'arrêtent là et ne partageons pas l'analyse d'A. Alexizdé (*L'univers du roman grec de chevalerie aux XIIIème et XIVème siècles,* Tbilissi, 1979). Il considère comme important "une chair, une âme", dans la conception de l'amour des romans français, le mariage final qui le concrétise. C'est oublier le rôle dévolu, y compris chez Chrétien de Troyes, à l'adultère dont nous parlions plus haut. Quant à l'évolution de la littérature française médiévale qui, selon Alexizdé, la conduit vers un idéal d'amour cultivé par le roman grec, elle nous paraît différente. L'amour dans les romans français est en permanence lié à la prouesse guerrière et ne peut se réaliser que par elle. C'est en opposition fondamentale avec la conception de l'amour, plus gratuite en quelque sorte, des romans byzantins du XIIème siècle.

SOBRE UN CURIOSO PASTICHE MEDIEVAL: EL 'DÓRICO' DEL *GRAECUS VENETUS* *

INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XVIII el descubrimiento en la biblioteca de San Marcos de Venecia de una versión griega desconocida del AT, conservada en un ms. que fue del cardenal Besarión (Ms. Gr. nº VII) pareció revolucionar el horizonte de los estudios escriturísticos. Aunque incompleta –sólo contiene el *Pentateuco*, los *Proverbios*, el *Libro de Ruth*, el *Cantar de los Cantares*, el *Eclesiastés*, las *Lamentaciones de Jeremías y Daniel*– las novedades que ofrecía eran muchas y, al parecer, prometedoras. En primer lugar, el ms. que data de finales del siglo XIV o principios del XV, y en el que se podían distinguir dos manos –una de ellas del propio traductor– empezaba a la manera hebraica por lo que pudiéramos llamar la última página del volumen. En segundo lugar, la lengua no era la *koiné* habitual en el AT griego, sino el dialecto ático. Nada semejante podían ofrecer las recensiones conocidas hasta la fecha, ni la de los LXX, ni la de Teodoción, ni la de Áquila, ni la de Símmaco. Pero había aún algo más: en un prurito de literalidad el autor anónimo de esta desconocida versión había traducido en dialecto dórico los pasajes en arameo del *Libro de Daniel*, para dar con ello al lector la sensación del cambio de lengua.

* Es éste el entonces llamado trabajo de firma que presenté a las Oposiciones a las Cátedras de 'Filología griega' de las Universidades de Barcelona y Valladolid en 1958. Si, tras haber dormido el sueño de los justos en un cajón de mi escritorio durante cuarenta años, me decido ahora a publicarlo, tal cual sin retoque alguno, es por un doble motivo: primero, la inexistencia de una monografía semejante sobre el tema; segundo, el deseo de que quede un testimonio de cómo se trabajaba en el Seminario 'Cardenal Cisneros' de la Biblia Políglota del C.S.I.C. que dirigía mi maestro D. Manuel Fernández-Galiano.

Los múltiples problemas que todo esto planteaba al mundo de los estudiosos eran grandes, y se esperaba con expectación una edición del códice. Ésta tardó bastante en llegar: Villoison, el primer erudito que editó el *Graecus Venetus* (Estrasburgo, 1784), lo hizo sólo de un modo parcial –en su edición no figura el *Pentateuco* más que fragmentariamente– y sin rigor científico, dejando también bastante que desear la edición del Pentateuco por Chr. F. Ammon (Erlangen, 1790-1) con la que se pretendía completar la obra del erudito francés. Estos defectos fueron subsanados por la espléndida obra de O. Gebhardt (*Graecus Venetus. Pentateuchi Proverbiorum Ruth Cantici Ecclesiastae Threnorum Danielis versio Graeca. Ex unico Bibliothecae S. Marci Venetae codice nunc primum uno volumine comprehensam atque apparatu critico et philologico instructam edidit Oscar Gebhardt.* Lipsiae, 1875) que con su docta pluma prologó F. Delitzsch. En ella no sólo se daba una espléndida edición del texto, sino también se ofrecía al lector en una excelente introducción un estudio relativo a los principales problemas suscitados por la *versio Veneta* (descubrimiento del códice, su descripción, características de la versión, autor, etc.), complementado al final del volumen por dos índices, uno de *hapax legomena*, y otro de vocablos raros y poéticos. El benemérito trabajo de Gebhardt produjo, sin embargo, el efecto contrario al que su autor había pensado. En lugar de servir de acicate a la curiosidad de los eruditos, en lugar de impulsar a nuevos y más profundos estudios sobre la *Veneta,* hizo cundir el desaliento y el desinterés. Una vez visto que el códice no aportaba nada interesante para la crítica textual bíblica, el reducido mundo de los septuagintistas le dió la espalda, y aceptó en general como buenas las conclusiones de Gebhardt, sin más preocuparse por un tema que parecía agotado por la laboriosidad y competencia del filólogo germano. Que nosotros conozcamos, tan sólo Frankl y Mercati se volvieron a ocupar sobre problemas de reducido alcance –el del posible autor de la versión– dentro del cúmulo de cuestiones litigiosas que ésta plantea, y el desinterés creciente ha tomado en los momentos actuales casi las proporciones de un total olvido. Es sintomático que en el diccionario bíblico de Vigouroux, publicado en 1912, se pueda encontrar un artículo bajo el epígrafe de *Graecus Venetus*; que en el suplemento a este diccionario hecho por Pirot no aparezca mencionado; que, si *The Jewish Encyclopedia* le presta a esta versión la suficiente atención, Vogt en la *Enciclopedia Cattolica* (art. *Grecia* VII, *Versioni greche*, 1941) la despacha con dos palabras remitiendo a un artículo de Mercati, y subrayando su falta de interés. Con todo, los interrogantes que en su día planteó el códice de San Marcos de Venecia siguen todavía pidiendo una respuesta. Ésta es probable que, mientras sigan las cosas tal como están y queden los medios de trabajo del estudioso reducidos a la evidencia interna, no pueda en-

contrarse nunca. Pero no es justo desfallecer y dejar en el abandono una cuestión que puede ser aún una fecunda cantera de trabajo y una fértil palestra para el ejercicio del ingenio filológico.

Pero incluso dentro de los problemas hay cierta graduación. La patria del autor, la finalidad que persiguió al realizar esta nueva versión del AT, y no en la lengua popular, sino en dialecto ático o dórico, son preguntas que tal vez no puedan contestarse jamás de una manera satisfactoria. Pero hay otras cuestiones que parecen susceptibles de resolverse definitivamente: una de ellas es el enjuiciamiento a darse a la lengua empleada por el traductor, y otra la del texto que sirvió de base a su versión. Sobre ambas, a nuestro modo de ver, no se ha llegado todavía a adoptar una posición decidida. Hablemos primero un poco de la última. O. Gebhardt, haciendo acopio de los muchos lugares en los que la *versio Veneta* sigue claramente el texto masorético apartándose de los LXX, emitió terminantemente el fallo de que su anónimo traductor realizó su trabajo sobre el texto hebreo. No obstante, no se le escapa el que en otros pasajes el autor sigue en contra de la traducción hebrea la *Septuaginta*, y el que no le fueron desconocidas, al menos parcialmente, las otras versiones griegas de Áquila, Símmaco, y especialmente Teodoción, como lo indica el término ἀνδρίς que nuestro autor emplea. De ahí su teoría de una traducción directa sobre el hebreo, revisada sobre las restantes recensiones griegas.

Tal opinión, apoyada en un valioso aparato filológico, parece prevalecer actualmente sobre la de Pfannkuche, para quien el anónimo autor de la *Veneta* tuvo como base de su trabajo el texto de los LXX, separándose de él unicamente para conformarlo con el texto masorético, o por puro deseo de innovación, siguiendo en los lugares en que fallaba la *Septuaginta* a Teodoción. Según este enjuiciamiento, tan poco favorable para el autor de la *Veneta*, lo más que éste habría realizado sería un "remaniement" de la antigua versión, prestándole las falsas galas de un lenguaje arcaico.

Y aquí hemos venido a parar al otro punto litigioso, el de la lengua, que se implica íntimamente con el anterior, por ser precisamente el arsenal de donde Gebhardt cree sacar sus mejores armas para impugnar el parecer de Pfannkuche. Su argumentación es especiosa: ¿Qué necesidad –viene a decir– tendría un hombre que muestra tan consumado dominio del idioma y maneja un léxico tan rico, de 'camuflar' una antigua versión con unos cuantos retoques, en lugar de decidirse a hacer directamente la traducción del texto hebreo, tal como si careciera de los suficientes conocimientos del griego?

Pues bien, esta opinión de que el anónimo traductor del *Graecus Venetus* es –para emplear el calificativo de Gebhardt– un *princeps artis dicendi,* compartida por Delitzsch y generalmente admitida en la actualidad,

es la que queremos compulsar en este trabajo. En efecto, un estudio sistemático tanto del 'ático' como del 'dórico' de esta versión, aparte del interés no pequeño, lingüístico y filológico, que pueda encerrar en sí, se impone a nuestro juicio como una premisa previa para resolver otras cuestiones tales como la patria del traductor, y la que acabamos de mencionar. Pues un conocimiento exacto de las posibilidades del traductor como helenista nos puede hacer ver *a priori* hasta que punto se está autorizado para considerarle independiente o subsidiario de las restantes versiones griegas. Y no es, como cree Gebhardt, el léxico lo que ha de servir de piedra de toque, sino muy especialmente la morfología y la sintaxis, para la comprobación del dominio del idioma. Porque cualquier mediocre conocedor de una lengua puede dar la sensación de escribirla hasta con elegancia, si emplea buenos léxicos, ya que no son las palabras en sí, sino la construcción de la frase y el uso correcto de los términos lo que da el índice de la competencia en una lengua.

En el presente trabajo, dejando de lado el 'ático' del traductor, nos hemos consagrado a hacer el análisis de los pasajes 'dóricos' de Daniel, libro que, aparte del mayor interés lingüístico, tiene también un valor especial desde el punto de vista de la crítica del texto del AT griego, como en su lugar diremos. Y como colofón de este estudio, fundamentalmente lingüístico, y esbozadas las conclusiones a que dé lugar, haremos unas cuantas sugerencias sobre el método a seguirse para lograr desentrañar el problema del texto base de esta recensión.

I. Fenómenos fonéticos

1.- Uno de los rasgos más característicos del 'dórico' de la *Veneta* es la crasis, tan poco frecuente en la *koiné* habitual del AT griego. Aquí mejor que en ninguna otra parte se pone de relieve la arbitrariedad del traductor al escoger las formas dialectales. Para un mismo grupo de fonemas, incluso para idénticas palabras, los tratamientos varían según las ocasiones. Así, para el grupo ᾰ(ι)+ᾰ del que proporcionan el mayor número de ejemplos la conjunción καί unida a las formas preteritales con aumento, se tiene la ᾱ típica del jónico-ático*: κᾰφασκον II,7,10; III,9; VI,13,14; καξήτησε II,16; κᾰγειρε II,21; κᾰφλασε II,34; κᾰτέλεσαν, κᾰπλησε II,35; κᾰλέπτυνε II,45; κᾰφασαν III,16; κᾰγήγερται III,24; καξείρετο III,28; κᾰδεδίξατο IV,I; κᾰκκό-

* A fin de facilitar la lectura empleamos numeración en romanos para los capítulos y en arábigos para los parágrafos.

ψατε IV,11; κἀκρατύνθη IV,7; χἀπτά IV,29; κἄπινον IV,3; κἄγραφον V,3; κἀτελείωσεν V,26; κἀκήρυξαν, κἀπί IV,14; κἄμεινεν IV,19; κἄκλεισε VI,23; κἀνώπιον VII,13; κἀν IV,9,12,18; V,11; VI,20,28, κἀπαί II,41; III,17; IV,22,30; V,19,21 y κἄφα II,7. No obstante, se encuentra también el tratamiento η propio del dórico, incluso en las mismas palabras: κῆφα II,12,15,20 y κηγών II,30.

Para ᾰ(ι)+ο, ᾰ(ι)+ωι, ᾰ(ι)+ᾱ los tratamientos son los del ático: ω, ῳ, ᾱ, χώ, χῷτινι IV,22,29 y χά V,2; VII,27. Típicamente áticos también son οὐμός V,13; VI,23, τοὐμόν VII,15 y χἀτέρου VII,20, frente a los que se puede observar un tratamiento dórico en τῶστρακον II,35,45.

2.- Las restantes particularidades fonéticas, como la ᾱ panhelénica en lugar de la η del jónico-ático, ω en vez de ου, la conservación del hiato, así como ciertos aticismos tales como la geminada –ττ– o dorismos, como el tránsito de –λθ– a –νθ– en el aoristo de ἔχομαι (cf. Lejeune, *Phonétique,* p. 131) se mencionarán en lo que sigue dentro de la morfología.

II.- Temas en -ᾱ.

1.- Como es de esperar, este tipo de flexión presenta un gran número de formas dialectales, debido al cómodo expediente de la substitución de la η del jónico-ático y de la koiné en los casos de *alpha impurum* y *mixtum* por la ᾱ panhelénica: τιμάν II,6; ὀργᾷ III,13; βουλάν II,14; III,10,12; γνώμαν II,14,21; κεφαλά II,32,38; κεφαλᾶς II,25; πάσας (gen.) II,48; ἀρχά III,33; IV,19; VII,11, δικαιοσύνᾳ IV,24, ῥώμα II,20; ἀλκάν II,23; χλόᾳ IV,12, 20, φωνᾶς VII,11, φωνάν III,5; κοίτας (gen.) II,28; ὅλας (id.) IV,8 λάθᾳ IV, 24, ἐπιλασμονά VI,5; ἀφορμάν VI,5; παλλακά V,3; πύλᾳ II,49; χολᾷ III,31; δίκα IV,34; VII,26; μεγάλαν VII,1.

2.- La substitución no se lleva con rigor en todos los casos, dándose las naturales incoherencias y contradicciones, bien en el léxico, bien en la concordancia de formas 'dóricas' con otras de la koiné. Así en III,27 se encuentra el homérico ὀδμή y en VII,3 el ático θαλάττης; μνάμα en V,11 alternando con μνήμη en V,14, pudiéndose leer ὀργᾷ πολλῇ en II,10. Estos ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente.

3.- En lo relativo a la flexión se ha de notar la existencia del dual κνάμα II,33, la de los vocativos en -α Δαπιαυέσα VI,7 y οἰκέτα VI,21 y de los gen. plur. dóricos en -ᾶν: κεφαλᾶν III,27, ῥιζᾶν IV,11,20, 'Ιευδιδᾶν (='Ιουδαίων) III,8; ἐπιστατᾶν III,8.

4.- Mayor interés presentan los genitivos del singular de los masculinos. El traductor, aunque parezca extraño, no ha empleado nunca el gen. dórico en -ᾱ (¿por razones de claridad?), recurriendo, en cambio, a las formas eólicas en -αο Δαπιευσάο (= Δαρείου) VI,29, Κορεσάο (= Κύρου) VI,29, Παραξάο (= Πέρσου) VI,29, y a las jónicas en -εω: Παραξέω VI,9,13,16. Cuando ha querido dar la impresión de 'dorismo' ha substituido la desinencia del jónico-ático y de la koiné en -ου por la correspondiente dórica en -ω de la flexión temática: Σαδράχω (de Σαδράχας) III,28 y Μισάχω (de Μεσάχας) III,28. Que se trata de falsos dorismos y no de homerismos como χρεώ, εὐμμελίω con contracción de -εω (cf. Chantraine, *Grammaire homérique* I págs. 65, 70 y 201) lo prueba paradójicamente un falso homerismo: Δαριαυέσοιο VI,2 que pone bien de relieve el interés del autor por reemplazar la desinencia -ου por sus equivalencias inmediatas y que no dejan lugar a dudas, aún a costa de violentar la lengua.

5.- El mismo proceder mecánico de ir revistiendo, mejor diríamos disfrazando, de dóricos ropajes las formas habituales de la *koiné* le hace incurrir a nuestro buen traductor en otros yerros tan graves o mayores. Le interesa dar un colorido dialectal, pero no hasta el extremo de dificultar la clara comprensión del texto por lectores acostumbrados a la lengua del AT. Únanse a ello los errores que comete por falta de atención. Así dice ἡμερᾶν en II,28 y IV,31 frente a ἀμερᾶν en VI,7,13. La forma dórica plena sería ἀμερᾶν, con espíritu suave, ya que la aspiración de esta palabra, propia del ático, es debida a una analogía con ἑσπέρα (igualmente dice ἀμέρας VI, 21 y ἀμέραις VI,9). El prurito de salirse de lo corriente le conduce a dar con monstruos lingüísticos como περιττά II,31; V,14, cómodo substituto del ático περιττή, que tiene la ventaja de no apartarse demasiado del περισσή de la *koiné*.

6.- Formas notables son εἰρήνα III,31, que se encuentra en Píndaro, *Ol.* XIII,7 y ἐπειγωλᾷ II,25 (en la forma de la koiné ἐπειγωλή en el *Etym. M.* 356,34). Merecen especial mención μονά II,11 que en el sentido de οἴκησις es tardío, y los poéticos αἴγλα II,31; καλλονά IV,33 (-ας IV,27), εὐφρόνας VII,12 y κάραι VII,6. Un término del griego medieval, y no un neologismo del autor, como supone Gebhardt, es νοαμοσύνα V,11,12,14 dorificación de un νοημοσύνη formado sobre νοημών (término que emplea nuestro traductor en XI,33; XII,3), νόημα, νοέω, como ἐλεημοσύνη sobre ἐλεημών, ἐλεέω. La -ᾱ- ha sido determinada por el proceso de substitución mecánico señalado.

7.- Muy instructivo sobre el 'Mischsprache' del traductor resulta la comparación de los distintos vocablos que emplea para el concepto "tierra". Aparte del jónico-ático y koiné γῆ, así como del poético χθών, emplea el dórico γᾶν VII,23 y el poético (también dórico) γαίᾳ III,12,32 (-ας VII,4), el épico αἴᾳ III,31; IV,20; VI,26 (-ας IV,19,32) y ἔρας IV,7 (-αν IV,17). Este último término sólo nos es conocido por los lexicógrafos y gramáticos de época tardía. Su misma forma es dudosa: Hesiquio dice ἔρας· γῆς, y según Schwyzer, *Gr. Gramm.* I,625, posiblemente es la forma que sea preciso ver en los adverbios ἔραζε (épico y ático) y ἔρασδε dórico (Teócrito). Fonéticamente no hay ninguna dificultad para suponer un *ἔρανσδε, pero no se explicaría cómodamente el plural en esta formación. Con todo, es bastante probable que el género primitivo de esta palabra sea femenino como otros tantos nombres de la tierra, a la que las primitivas creencias ides. suponían de género animado. Y que la palabra es de origen ide. parecen comprobarlo las correspondencias del germánico: gót. *aivr* , a.a.a. *ero*, al. *Erde* 'tierra'. A la misma familia pertenecen πολύηρος· πολυάρουρος, ἐρεσιμέτρην· γεωμετρίαν Hsch. (cf. Boisacq 270 y Hoffmann EWG, 90) y tal vez ἔνεροι (cf. Bezzenberger, BB, XXVII, 154 = οἱ ἐν ἔρᾳ). La elección de este vocablo por parte del traductor es un indicio evidente de que no era un iletrado.

III.- TEMAS EN -O.

1.- El gen. sing. presenta la misma mezcolanza de formas dialectales que el de los temas en -ᾱ. La desinencia homérica -οιο está atestiguada en II,32 (χρυσοῖο, χρηστοῖο ἀργυροῖο, χαλκοῖο), en II,38 (ἀγροῖο), IV,13 (ζώοιο), VII, 6 (ὀρνέοιο) y VII,7 (σιδάροιο frente a σιδάρω en II,33,35,41). Más frecuente es la dórica en -ω: θεῶ II,20; ὀστράκω II,33; βροτῶ II,38; αὐλῶ III,5; προσώπω III,19; δρόσω IV,22,30; V,21; μεγάρω IV,26; V,5; ἀνθρώπω V,5; τιτάνω V,5; τοίχω V,5; δόμω V,23; ἀετῶ VII,4 ; θηρίω VII,7; κολεῶ VII,15; συμμόρω VII,20; ὑψίστω III,26; IV,21.

2.- Son interesantes las formas siguientes: el dat. reciente ἄρκῳ VII,5 por ἄρκτῳ, el asimismo reciente vocativo θεέ II,23 (cf. Jacob Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax* I,297) y el dual ὀφθαλμώ IV,3.

3.- Al gen. de plural se ha extendido analógicamente la desinencia -ᾶν de la primera declinación, tanto en los masculinos σοφᾶν II,18,48 etc.; βροτᾶν IV,14,21,22,28,29 etc.; ἀετᾶν IV,30; υἱᾶν V,13,21; IV,14, como en los neutros μουσικᾶν III,5. A propósito de esta últimas palabra señalemos una diferencia entre *doris mitior* y *doris severior* en μωσικῶ III,10 y μουσικῶ

III,9,15 (gen. de sing.) que se observa también entre οὐρανᾶν II,18,19,37,43 etc. y ὠρανᾶν IV,28,32,34.

4.- La desinencia -οισι de dat. plur., habitual en gran parte del ámbito dórico, aparece en Κασδαίοισιν II,5 (= Χαλδαίοις), πόλοισι II,28; VI,28 y πτόρθοισι IV,9,18, aunque predomina con mucho -οις.

5.- En el ac.plur. son abundantes las formas con la desinencia dórica -ως: σοφώς II,12,14,24, ξυντρόφως II,13, χρόνως II,2, δακτύλως II,41, ὑπάτως III,2, ἀρχαγώς III,2, στρατηγώς III,2, ἐπάρχως III,2, τάγως III,2, πόλως IV,8,17,19, κλάδως IV,11, ὠρανώς IV,31, θεώς IV,4, ξυλίνως V,4, λιθίνως V,4, ἀστρονόμως V,7, ὀνείρως V,12, δεσμώς V,6, ἁγίως VII,25.

6.- A este conjunto de formas dóricas se suman unos cuantos ejemplos del más puro aticismo, como son νεώ V,2,3, λεών II,44 y λεῷ VII,27, pertenecientes a la llamada declinación ática. Conscientemente el autor rehuye las formas dóricas ναός y λαός, que son las panhelénicas también y las habituales en la koiné (λεώς es empleado con mucha frecuencia a lo largo de todo el *Graecus Venetus:* cf. Gn XXIII,12, Ex XV,13 etc.). Es de notar el ac. ἅλω II,35, forma reciente que aparece en inscripciones a partir del s. IV y deriva de la contaminación entre esta flexión y la de los femeninos en -ως, del tipo de αἰδώς, ac. αἰδῶ, ἕως, ac. ἕω.

7.- Los temas contractos aparecen sin contraer (cf. la flexión verbal), lo cual es un fácil expediente para procurar formas dialectales: χρύσεον V,7; ὀστέα VI,25; σιδάρεοι VII,19, χάλκεοι VII,19; χρυσέως V,4; χαλκέως V,4; σιδαρέως V,4.

8.- Frente a formas como ἀρχαγοί III,27; VI,8, -ώς III,2 con el correcto vocalismo dórico, o como ὄσδοι IV,8 con la correcta ortografía dórica, se encuentran formas híbridas como στρατηγώς III,2 e hiperdorismos como μαροί II,32 por μηροί (<**mems-ro*, o *mes-ro-* cf. latín *membrum*). A este batiburrillo, aparte de los mencionados, se suman aticismos como περιττόν V,2; VI,4, falsas resoluciones de supuestas formas contractas como δεεινός VII,19, δεεινόν VII,7 por δεινός (<*δϝειν-ος) y formas épicas como βραβεῖα V,17 (léase βραβήϊα) defectuosamente escritas. Ἅπαξ λεγόμενα son βεβατός VI,27 y καταπληκτράον VII,7, debidamente registrados por Gebhardt. Perteneciente a la poesía es el término πόλος (propiamente 'eje de la esfera celeste' en el sentido de οὐρανός, así en Esquilo y en Eurípides). Es interesante la forma Δανιέλος que en vez de Δανιήλ emplea el *Graecus Venetus*: la ε por la η demuestra un deseo de acercar la transcripción griega del

nombre a la pronunciación hebrea, en una época en la que η ya no tenía timbre *e*, sino *i*.

IV.- Flexión atemática

1.- Los principales fenómenos que se registran son los siguientes: a) conservación de las formas no contractas en los temas en silbante, b) extensión analógica de la desinencia -ᾶν del gen. plur. de los temas en -ᾱ a los temas consonánticos, c) el empleo de formas poéticas, especialmente homéricas, como son los dat. del plural en -εσσι y -εσι. Aquí y allá se descubren faltas, aunque a veces se pueden encontrar formas notables que parecen ser un indicio de las amplias lecturas del traductor.

2.- *Temas en oclusiva.* Es digno de mención el poético μέροψ II,10; μερόπων II,43; IV,13, que como βροτός pertenece al caudal épico; nótese, sin embargo, que su empleo se conforma al uso reciente, es decir, como substantivo y no epíteto de ἄνθρωπος. Más interesante es ὦπες VII,8 (=ὀφθαλμοί) que presenta un gen. en -ᾶν en VII,20. Este nom. no está atestiguado en ningún autor, presentándose la palabra desde las fases más antiguas de la lengua (Homero, Hesíodo) únicamente en el ac. ὦπα. La reconstrucción de la flexión es obra de gramáticos, conociéndose un ac. de plur. ὦπας (Aristófanes de Bizancio, Teócrito), un neutro τὰ ὦπα en Platón y un dat. de plur. ὤπεσι (para las referencias *cf.* LSJ, s.v.). Arcaísmos notables ostentan los temas en dental, entre los que se encuentran el voc. ἄνα II,4,29, 31; V,10 y el dat. κρατί (*cf.* κάραι en VII,6). El nombre del pie aparece en dual en varias ocasiones (πόδε II,33,34,41) y en la forma ποδᾶν de gen. plur. en II,42 (notemos que fuera de *Daniel* se tiene πόδεσσι en *Prov.* XIX, 2). La desinencia homérica -εσσι ocurre en II, 38 (πάντεσσιν) y con la simple en lugar de la geminada en ἐθάδεσιν III,24. Desde el punto de vista fonético y no morfológico se han de destacar διαχώραμα II,25 y ἀλιτάματα, por διαχώρημα y ἀλιτήματα respectivamente. Son curiosos βασιλίς V,10 y Μαδάϊδι V,28, -δος VI,9,13,15 'meda'.

3.- *Temas en nasal.* Aparte del poético χθόνα II,35 y κάρυγμα III,4 de interés únicamente fonético, se ha de señalar el hiperdórico φράν IV,31,33, que puede haber sido determinado por el pindárico φρασί (*Nem.* III,62), y el asimismo falso dorismo μεγιστάνως VI,2 (con la des. de ac. plur. de los temas en -ο), nombre que presenta el dat. épico μεγιστάνεσσιν en V,1.

4.- *Temas en* -ρ. El nombre de la mano se ofrece en las formas χερός V,5,24; VI,28s, χερί II,38; χερᾶν III,15, χερσί II,45. El del varón con el vo-

calismo de la epopeya: ἀνέρες III,22; ἀνέρας III,22,24,25 (aunque también ἄνδρας III,27). El gen. en -ᾶν reaparece en θηρᾶν VII,19.

5.- *Temas en silbante.* El gen. sing. de los neutros en *-os/es* aparece normalmente sin contraer: ψεύδεος II,9; θέρεος II,35; μέρεος II,43; ὄρεος II, 45; κράτεος, εἴδεος, III,10. La contracción se deja ver en εἴδως III,5 donde el traductor ha sustituido mecánicamente la ου del ático por la ω dórica. Es este un intento fracasado, como el μεγιστάνως de arriba, para conferir un colorido dórico a una flexión como la atemática, que se prestaba mal a ello. En los restantes casos ocurren también formas no contractas: φάος II,22; ἄγγεα V,2,23; σκεύεα V,3; ἔθνεα VII,14. El gen. de plural pseudodórico en -ᾶν está atestiguado en III,5 (εἰδᾶν). Los neutros en -ας están representados por el nombre del cuerno κέρας, que muestra en el gen. la forma contracta κέρως III,5 y no contracta κέραος VII,20, juntamente con la provista de alargamiento en dental κέρατος III,15. El resto de la flexión mantiene las formas en hiato: κεραϊ VII,8; κέραα VII,7,8,24; κεράων VII,8,20. Dentro de los adjetivos en -ης destaca por su vocalismo dórico ἀλαθής VI,13 (*cf.* ἀλάθεια II,45; III,14).

6.- *Temas en semivocal.* Son dignos de mención ζήτασις IV,14 y ἐκθαμβάσει (dat. sing.) *hapax legomena* de estos lugares y ambos hiperdorismos. En la flexión destacan el nom. plur. ὁράσεες IV,7; VII,15 y el gen. sing. ἀνακλίσεος IV,7; VII,1. Dentro de los temas en *-u* el dual γονάτοιν VI,11 con el alargamiento en nasal ordinario en ático.

7.- *Temas en diptongo.* Se han de señalar el nombre del rey y el del hijo. El primero muestra una curiosa retrotracción del acento a lo largo de toda la flexión: βασίλευς II,10,12,27,37 etc.; βασίλεος II,10,11,14,15 etc.; βασίλει II,16,24; voc. βασίλευ III,9; βασίλεες VII,17,24. Salvo en la lengua de nuestro traductor la antedicha retrotracción no está atestiguada en ninguna parte. Únicamente el voc. muestra un retroceso del acento (βασιλεῦ, pero nunca βασίλευ que atenta contra la ley de la limitación). La forma en -εος del gen. sing. es jónica (abreviación de la vocal en hiato), encontrándose ejemplos de la misma en la tragedia ática. El dat. sing. parece contracto al no escribirse nunca la diéresis. El nom. de plur. en -εες, aunque aparece en inscripciones, debe considerarse como el ὁράσεες del parágrafo anterior como el resultado de la resolución mecánica del falso diptongo -ει por su inmediata equivalencia de la forma no contracta. El ac. de plur. -εας puede interpretarse como perteneciente al ático antiguo (-εᾶς<-ηας), o bien como un dialectalismo dórico -εᾶς.

El nombre del hijo prefiere al tema en *-o* normal en la *koiné* el tema en *-u* (que nuestro traductor ha interpretado como un tema en diptongo), salvo en el gen. plur. donde predomina el pseudodórico υἱᾶν (V,13,21; VI, 14) sobre υἱέων II,38. Las formas atestiguadas son el dat. ático υἱεῖ II,25, el nom. plur. homérico y ático υἱεῖς II,28, el gen. plur. ático arriba mencionado y el ac. plur. homérico υἱέας. De todas estas formas el autor de la *Veneta* ha extraído un falso nom. sing. υἱεύς VII,13 (la forma primitiva del nombre es el cret. (*h*)υιυς, ático (*h*)υυς contracto *hῦς*). Dicho nom. no aparece en ningún texto, pero es muy fácil que el traductor lo tomara de algún gramático, ya que formas en -ηυ aparecen en los poemas alejandrinos: υἱῆες (Apolonio Rodio), υἱῆι (Antología Palatina), υἱῆα (Nicandro).

8.- Como heteróclito únicamente aparece ὄναρ II,45, altamente poético. Por lo demás el traductor prefiere para el 'ensueño' el término ὄνειρος a ἐνύπνιον que es el habitual en la *koiné* del AT.

V.- Pronombres personales y posesivos

1.- Es en la flexión pronominal, especialmente en los pronombres personales, donde mayor riqueza se encuentra de dialectalismos. Las formas épicas se combinan con las jónicas y las propiamente dóricas, procurando un cuadro artificioso que se aviene perfectamente con las intenciones del traductor. En la primera persona encontramos un nom. ἐγών II,8,23; III,25; IV,1,4,6,15 común al epos, al lésbico y al dórico. En el gen. correspondiente hay tres formas: ἐμεῦ tónica (II,8: IV,1; VII,28), μευ enclítica (II,5,9; IV,5,6, 23,31 etc.) y μεῦ tónica analógica de μοῦ (III,32; IV,2,27; V,15). Las dos primeras pertenecen a la epopeya y al jónico. En el dat., sin embargo, aparece el dórico ἐμίν tónico (II,23,30; III,32; IV,15), frente al enclítico μοι con valor genitival en IV,1, que también es dórico. En la 1ª de plural son de notar el nom. ἄμμες III,16,17 lésbico, homérico y también pindárico, y el gen. ἁμέων III,17, netamente dórico (Alcman fr. 66 Bergk). El ac. ἄμμες III,17 es un defectuoso eolismo por ἄμμε (Homero, Safo, Teócrito).

2.- Mayor variedad de formas hay en la segunda persona. En el nom. sing. se encuentra el homérico τύνη (probablemente también dórico de atenernos al τούνη que da como lacónico Hesiquio) en V,3,18 y el dórico τύ (Píndaro, Epicarmo, Teócrito) en II,26,29,31,37 etc. En el gen. junto al jón. y hom. σεῦ (tónico: II,23,39; III,12 etc.) aparecen los dóricos τεῦ II,31; IV, 28,29 y τευ IV,19; V,11,16 etc., las formas habituales en Teócrito. El dat. está representado por el dór. τίν II,23,29; IV,6,15; V,14, atestiguado en Alcmán,

Píndaro y Teócrito, por el homérico τεΐν IV,23,28 (dór. también según los gramáticos: en Alcmán fr. 53 Bergk aparece τεί), por el átono σοι (con valor genitival) II,38 y por el extraño τυί (II,31; VII,2), que no se encuentra en ninguna otra parte. Probablemente se trata de una creación personal de nuestro autor sobre el dór. τυ según el modelo de τεί (proporción: τεί es a τε, lo que τυί a τυ). El ac. cuenta con dos formas genuinamente dóricas, las dos átonas: τυ IV,22; VI,17 (Teócrito) y τε IV,16,29; VI,21. La última como tónica está atestiguada en Alcmán, Píndaro y Teócrito. En el plur. es de notar el nom. ὑμμέες, con espíritu áspero y resolución de ει, un falso eolismo, ya que la forma correcta (Homero, Safo) es ὔμμες, debido al cruce entre esta última forma y el jónico-ático y koiné ὑμεῖς. El mismo cruce ha determinado el dat. ὔμμιν II,9 (eólico, épico y pindárico ὔμμιν). El gen. es ὑμέων II,5; III,31; VI,20, dórico (Sofrón fr. 16 Kock), homérico y jónico (Heródoto).

3.- En la tercera persona se hace gran uso de ἕ en sus dos series, tónica y átona, aunque no se distinguen claramente en sus empleos el reflexivo directo del indirecto y del anafórico. Limitándonos aquí a considerar los hechos desde el punto de vista morfológico, señalaremos la existencia de ἕο II,6; IV,4; V,12, εὗ IV,11,18,20,23 etc. y εὑ IV,31 en el gen.; la del dat. οἱ, nomalmente con valor genitival (III,19,23; IV,9,30 etc.), aunque con valor de dativo propiamente dicho en V,17; y la de los acusativos ἕ IV,16 y ἑ V,6,11. Todas estas formas pertenecen al caudal del epos. En el plur. se encuentran el gen. σφέων III,29 y el ac. σφέας VI,25, comunes a la epopeya y al jónico.

4.- Falsas formas dialectales son los reflexivos σαυτῶ (gen 'dórico') con la forma contracta reciente, ἑαυτοῖο VI,23 con la desinencia homérica unida a la forma ática (en Hom. siempre separado ἕ αὐτόν) y el gen. 'dórico' de plural ἑαυτᾶν, que agrega la desinencia en -ᾶν a una forma del ático moderno (atestiguada a partir de Tucídides), que sustituye al antiguo σφῶν αὐτῶν.

5.- En los pronombres-adjetivos posesivos son de notar para la 1ª p. de sing. los gen. dóricos ἐμᾶς VI,2,27 y ἐμᾶν III,15, formados sobre las formas correspondientes del ático, ya que dicho dialecto emplea ἀμός. En la 2ª se encuentra, por un lado, el épico y el dórico τεός II,28; V,11; VI,17; gen. τεῶ VI,2; dat. τεῷ III,2,18; nom. plur. τεοί V,10; fem. gen. τεᾶς IV,24; dat. τεᾷ IV,24; nom. plur. τεαί II,29; V,17 y ac. plur. τεάς IV,24. Por otro, el hom. y át. σός en las falsas formas dóricas σά IV,23; σᾶς II,28 y σᾶν (gen.

plur.) III,17. Junto a esto crasis típicamente áticas como οὑμός V,13; VI,23 y τουμοῦ III,15.

VI.- ARTÍCULO, DEMOSTRATIVOS, RELATIVOS Y CORRELATIVOS

1.- El tema del artículo ofrece un gen. dórico τῶ II,10,14,15,20 etc., un nom plur. τοί II,32; IV,33; V,8, asimismo dórico, un gen. de plur. τᾶν analógico (II,18,19,42 etc.), un dat. τοῖσι IV,18; V,1 (antiguo ático y jónico) y un ac. dórico τώς II,12,13,14, etc. El femenino muestra la ᾱ panhelénica sin alterarse en todo el sing.: ἁ II,11,20,31,38, gen. τᾶς II,19,24,41,42, dat. τᾷ II,8,29 (obsérvese la concordancia τᾷ οὔσῃ), 32, 39, τάν III,2,3,5 etc. En el plur. el gen es el dór. τᾶν II,28; III,17; IV,11. Son de notar las formas de dual τώ II,33,34,41, τά II,33 (creación reciente del ático) y τοῖν II,33.

2.- En el demostrativo de 1ª. persona plur. destacan el ac. dór. τώσδε III,22 y los aticismos frecuentes en la comedia ὁδί II,28, τοδί II,47,56, τουδί VII,3, τῳδί II,43, οἱδί III,12,23 y el falso dorismo ἁδί IV,21; V,25. En el de 2ª plur. existe igualmente el ático οὑτοσί VI,20. Muestran la ᾱ de rigor ταύτας (gen.) II,32,42, ταύτᾳ II,32 y ταύταν III,1; IV,19,29 etc. En cuanto al de 3ª pers. plur. el traductor ha tenido buen cuidado de no emplear el jónico κεῖνος, por el que muestra gran predilección en los restantes libros del *Graecus Venetus,* aunque no ha podido conseguir que se le haya escapado en V,21 (κείνου). En su lugar procura emplear las formas correspondientes del dór. τῆνος (Teócrito etc.): τῆνος II,21, τήνα II,44, gen. τήνω II,20,45; III, 49; IV,17 etc., dat. τήνῳ II,16,22,48, τήνᾳ V,30, gen. plur. τήνων II,44; IV,4, ac. τήνως VI,25. En la flexión de αὐτός se ha de notar el homerismo αὐτοῖο II,36; IV,13,20 frente al dórico αὐτῶ II,26; III,24,28. Por dorismos pueden tenerse αὐτᾶς II,31; III,1, αὐτάν V,26, el gen. plur. αὐτᾶν (masculino en II,42; III,21,37 etc., neutro en VII,1,8 y únicamente fem. en III,27), el dat. αὐτοῖσι III,25 y el ac. αὐτώς III,27.

3.- En el pronombre relativo la faceta más relevante es el uso en tal función del tema del artículo τάν III,2,3,5 etc ; τώς III,12,22; VII,11; τοί III, 28; τόν IV,6; τό IV,17; VI,16. Este uso frecuente en Homero, lésbico y parcialmente en dórico (Epicarmo) tiene como consecuencia la sustitución analógica de los casos oblicuos de ὅσπερ por un tema en τ-. Formas como τόπερ II,28,27; IV,21; dat. τῷπερ III,5,15; V,2; ac. τόνπερ II,25; nom. plur. masc. τοίπερ III,22; V,23; neutro τάπερ III,32; V,2 son frecuentes en el jónico de Heródoto, en los poetas jónicos y en la tragedia ática. De la cosecha de nuestro traductor, empero, son el gen. dórico τῶπερ II,26 y el fem.

τάπερ II,39. Del relativo generalizador ὁστισοῦν, propio del ático, son notables el fem. 'dórico' ἀτισοῦν VI,5; el gen. masc. ὡτινοσ- οῦν VI,8 y el ac. fem. ἀντιναοῦν VI,5.

4.- Del correlativo τοιόσδε se debe apuntar el gen. dórico τοιῶδε en VII,20.

VII.- Flexión verbal

1.- El colorido dialectal se confiere normalmente por los procedimientos fonéticos señalados: sustitución de η por ᾱ y conservación de las formas no contractas, cometiéndose algunos errores.

a) ᾱ *en lugar de* η. Del verbo ἵστημι y sus compuestos se pueden citar κατέστασεν II,49, ἔστασε III,5, κατέστασας III,12; de φημί las crasis κἄφα II,7 y κἦφα II,12,15,20 etc., ἔφα II,24,25,26 etc.; de βαίνω, ἀνέβασαν II,29, διέβα III,27; de δύναμαι, δυνάσεται II,10; de βοάω, ἐβόασεν III,4; VI,21; de φθάνω, ἔφθα IV,21. Hiperdorismos son ἄσθη III,27 (ἥδομαι), καδόμεθα III,15 (κήδομαι), προσκυνάσετε III,5, προσκυνάσαιτε III,15, προσκυνάσῃ III,10 (προσκυνέομαι), ἔδασαν III,21 (δέω), εὑράσομεν VI,6 (εὑρίσκω), καταμανύσει VI,25 (καταμηνύω) y ἐτμάθη II,34,35 (τέμνω). Es curiosa la forma ζατεῖ II,11, sobre la que es difícil emitir un juicio definitivo. Un dórico ζατεύω está atestiguado en Alcmán, y en Teócrito I,85 se encuentra un participio atemático ζατεῖσα que corresponde a un eólico ζάτημι (un eolismo, por consiguiente, y no una forma dórica como se dice en LSJ). Por otra parte, nos son conocidas las glosas ζατήσασθαι · αἰθέσθαι Hes., ζατόω · φράζω *Et.Magn.* Pero por el sentido, con ninguna de ellas coincide nuestro ζατεῖ ('preguntar', correlativo a la lección de Teodoción ἐπερωτᾷ y a la de los LX ζητεῖς, y en correspondencia con ζάτασις IV,14 'pregunta').

b) *Formas no contractas. Presentes en* -άω: ὁράων II,31,34 etc., ὁράω III,25. *Presentes en* -έω: son de notar los poéticos κυρέεις V,13, ἐκύρεον VII, 4, κυρέοι II,10, κυρέει II,11,28; III,25 y τελέειν VI,27, τελέεις II,38, τελέει IV,27 como verbos copulativos. Hay que añadir: βωστρέεσθαι V,12, ἐθελοκακέειν V,20, ὁμολογέων VI,11, ζητέοντα VI,12, ζητέει VI,14 (frente al ζατεῖ mencionado en el parágrafo anterior), ἐξαιρέεται VI,28, ποιέει VI,28, ἐλάλεεν VII,11, λαλέοντος VII,20, οἰκέει II,22, οἰκέοντι (3ª plur.) II,38, προσεκύνεον III,7, προσκυνέετε III,14. *Presentes en* -όω: κυρόεται IV,23, ταπεινόειν IV,34, ταπεινόων V,19, βίοε II,4; III,9 etc., φανερόει II,21, φανερόων II,28,29, βιόουσι (dat. plur.) II,30. *Futuros en* -έω: λεπτυνέει VII,23, ἐγε-

ρέονται VII,24, ἐγερέεται II,39; VII,24, ἐγερέει II,44; IV,14, ἀγγελέομες II,7, ἀγγελέω II,24, ἐρέομεν II,36, πεσέεσθε III,5,15, πεσέεται III,6. *Futuros en* -άω: ἐλάοντι (3ª pers. plur.) V,23.

2.- A la ambientación dialectal contribuyen ciertas variantes combinatorias. Tal es el caso en el aoristo de ἔρχομαι de la asimilación típicamente dórica de la vibrante apical ante oclusiva dental aspirada: ἦνθον III,13, ἦνθε II,24; IV,15; VI,11, ἐνθεῖν III,2, ἀπῆνθε II,8,17,24; VI,20 (pero ἀπῆλθεν en III,8) y ἐξῆνθον V,5. Nuestro traductor no vacila incluso en aceptar las geminadas áticas -ττ- y -ρρ- en ἐταράττετο V,9 y τεθαρράκασιν III,28, y para el preverbio συν- prefiere la forma con ξ- (ξυνάγονται III,3). A una haplología gráfica se debe κατέθη VI,18 por κατετέθη.

3.- Sobre este material, considerablemente alterado por las substituciones mencionadas, se ejercen nuevas acciones desfiguradoras mediante procedimientos morfológicos. Uno de ellos es la omisión del aumento, tanto temporal (ἐγγυάλιξε II,27, ἀγεμόνευσε II,38, ἄκουον III,7, ἀνάγαγον III,22, ἀπόρησεν IV,16, ἄειρα IV,31, ἀγάθυνεν VI,2), como silábico (φλάσε II,35, κύρησεν II,35, δῶκεν II,38, πέμψε III,2, πέμφθη V,24, πέσε IV,28, πνέον VII,2). Obsérvese φάτο II,5 con la flexión medial típicamente homérica.

4.- En la elección de las desinencias el traductor se muestra cuidadoso, y a fuer de buen gramático no olvida las genuinamente dóricas que conoce. Así, emplea -μες para la 1ª pers. de plur.: ἀγγέλομες II,4, ἀγγελέομες II,7, λατρεύομες III,17, προσκυνάσομες III,18. En la 3ª de plur. emplea -ντι en la flexión temática: οἰκέοντι II,38, κυρήσοντι II,43, προσκυνέοντι III,12, λατρεύοντι III,12, ἰσχύοντι IV,15; V,15, ἐλάοντι IV,22,29, σιτίσοντι IV,22,29, βάπτοντι IV,22, λέγοντι IV,28, ὁράοντι V,23, ἀκούοντι V,23, γινώσκοντι (obsérvese la asimilación reciente de la segunda -γ-) V,23, λατρευσείοντι VII,14 y λατρεύοντι VII,27. En la flexión atemática únicamente aparece -ντι en el verbo 'ser': ἐντι VII,17. Erróneamente ésta es la forma que se usa para la 3ª pers. de sing. en III,17,29; IV,21,27,32; V,11; VI,27. Aparte de éstas, en la 3ª plur. activa aparece el homerismo ἔασι III,12 'son' y en los perfectos medios la desinencia jónica -αται. La falsedad de su uso se delata en el tipo de perfectos recientes a los que dicha desinencia se aplica: ξυναγηόχαται VI,7, βεβουλεύκαται VI,8, ξυνηθροίκαται VI,16, τετίλκαται VII,4, ἐρρίφαται VII,4. En el impf. atemático de φημί aparece como en Homero (Γ 161) la desinencia secundaria -*ντ en lugar de la jónico-ática -σαν, que es la regular en la koiné: ἔφαν IV,5. Otra forma homérica es ἔην (V,19; VI,5,11; VII,7,13), 3ª pers. de sing del impf. de εἰμι (*cf.* Schwyzer, *Gr. Gramm.* I,677 y Chantraine, *Gramm. hom* I,189). Y dada la coincidencia en la koiné en-

tre la 1ª y la 3ª de sing. en el impf. de dicho verbo, se emplea también erróneamente para la 1ª pers. sing. en IV,7,10; VI,4; VII,9. Es de notar la desinencia secundaria de dual -την en una forma de sabor homérico: ἐδουπεέτην V,6.

5.1.- En los temas temporales destacan por su riqueza los futuros y perfectos, las dos formaciones que, por haber desaparecido en la época en que escribía el traductor, exigían de él mayor atención. Ya hemos hablado anteriormente de los futuros sin contraer (IV,1 b), aquí nos limitaremos a señalar unas cuantas innovaciones curiosas. En primer lugar, ἐξελέεται III,15,17 fut. de ἐξαιρέω y καθεδέεται VII,26 de καθέζομαι, ambos resoluciones de ἐξελεῖται y καθεδεῖται, dos futuros recientes. El primero de ellos se ha formado sobre el aor. εἷλον y es una creación de la koiné (como φάγομαι sobre ἔφαγον), encontrándose en la forma simple ἑλοῦμαι en Dionisio de Halicarnaso, en composición en el mismo autor (δι-), Timóstrato (ἀφ-), y en Alcifrón (ἐξ-). El segundo es típicamente ático, estando atestiguado a partir de Aristófanes. Provoca la sonrisa la ingenuidad del traductor al reconstruir la forma no contracta de dichos futuros. El tipo de flexión contracta, por otra parte, se ha extendido a verbos en labial, encontrándose un ξυντριβεῖ en II,40, formado sobre el aor. συνετρίβην, frecuente en la koiné. Ático es γνωριεῖ II,24 de γνωρίζω, y de difícil interpretación son ἀγγέλομες II,4 con valor futural (*cf.*, sin embargo, ἀγγελέομες II,7), ἐγηρέονται VIII,17 de ἐγείρω (¿formado sobre el perfecto ἐγήγερμαι, o una falsa grafía, muy improbable dada la pronunciación itacística de -η-, de ἐγερέονται VII,24 ?) y ἐγέρεται (también de ἐγείρω), debidos tal vez a defectos de escritura.

5.2.- Los futuros dóricos en -σέω están bastante bien representados: ἡγεμονευσεῖ (nótese la ἡ-) II,39, κυρησεῖ II,29,41,42 (de κυρέω, pero κυρήσει en IV,22), τελεσεῖ II,42, ὀλεσεῖ II,44, προσκυνασεῖ III,15, προσκυνησεῖτε III,15 (obsérvese la oscilación en el uso de -ᾱ- y -η-), βρωσεῖτε de βιβρώσκω VII,25, ἁλοησεῖ VII,23 de ἁλοάω (en dórico está atestiguado ἁλοιησέω en Tirteo, *vide* LSJ), ταπεινωσεῖ VII,24, παλαιωσεῖ (de παλαιόω) VII,25, δαλωσῶ (de δηλόω) V,17, un hiperdorismo, y ῥιφησεῖται VI,13 de ῥίπτω), construido sobre ῥιφήσομαι (*cf.* ῥιφήσεται III,6,11, ῥιφήσεσθε III,15), pertenecientes a la koiné de los LXX. Ninguna de estas formaciones está atestiguada en ninguna parte.

5.3.- Los desiderativos en -σείω, considerados por los gramáticos de época tardía como futuros (*cf.* Schwyzer, *Gr. Gramm.* I,789), deparan los siguientes ejemplos de simple valor futural: λατρευσείοντι (3ª pers. plur.)

VII,14, οἰχησείεται VII,14, παρελευσείεται VII,14, ὑπακουσείονται VII,24. La primera y la última de estas formas se han construido directamente sobre los temas de presente λατρεύω y ὑπακούω, en tanto que las otras dos, lo han sido sobre los futuros οἰχήσομαι y el jónico y koiné παρελεύσομαι. Como en el caso anterior estas formas de futuro son exclusivas de la lengua de nuestro traductor. Por último, deben señalarse los futuros perfectos τεθήσονται II,5 (atestiguado en Eurípides), τεθήσεται II,29 y πεπράξασθε (Sófocles y Aristófanes).

6.1.- La originalidad en los restantes temas verbales es menor. En el perfecto abundan las formaciones recientes como ἑώρακα IV,2, δεδύνασαι II,47, βεβούλημαι VII,19, διείλεκται VI,22, πέφθακε VII,22, τέθεικας III,10 y τέθειται V,21 de uso en la koiné. Únicamente se ha de notar el participio ἐφθορότα en II,9, un notable arcaísmo extraído de la cantera del epos que substituye al διεφθαρμένον que se esperaría en la koiné. Como falsos dorismos se deben señalar τεθαρράκασιν III,28, con tratamiento típicamente ático del grupo -ρσ-, ἡστήκει II,31, con ἡ- sustituyendo a εἰ-, pero -η- en lugar de -ᾱ- en el radical. En cambio aparece en εἱστάκησαν una -α- de la que no se puede afirmar con seguridad si es breve o larga. Falsas formas dialectales son también βεβουλεύκαται VI,8, ξυνηθροίκαται VI,16, τετίλκαται VII,4, que han agregado la desinencia jónica -αται a los perfectos recientes βεβούλευκα, ἤθροικα y τέτιλκα. Muy interesante, en cambio, es τέτρομε III,24 de τρέμω, único ejemplo de perfecto de dicho verbo, si se exceptúa el τετρέμεκα del *Etym.M.* Tal vez sea una genuina forma antigua (un primitivo perfecto con valor de presente como γέγηθα), y no una invención de nuestro traductor.

6.2.- En el tema de presente sólo merecen mencionarse el iterativo κἄφασκον (siempre en crasis con καί) con valor de imperfecto: II,7,10; III,9; VI,13, típicamente jónico, y κἀξείρετο III,28, otro jonismo por ἐξέρομαι. Un aticismo representa ἐταράττετο V,9. Neologismo de nuestro autor es κατατενίζω VII,8 (*cf.* κατάτονος); son curiosos γυνοκλιτῶν VI,11 y ὡραιῶ (por δοξάζω) IV,34, uno de los causativos en -όω que tanto abundan en el *Graecus Venetus*. Entre los aoristos se deben señalar κἀδεδίξατο IV,1 del causativo δεδίσσομαι (δεδίξασθαι se encuentra en Hesiquio), el imperativo ἄξον de ἄγω, perteneciente a un aoristo sigmático raro, pero atestiguado ya desde Antifonte, y por último ἐδειμάμην IV,27 de δειμαίνω, un denominativo que, salvo en este lugar, sólo aparece en indicativo presente e imperfecto.

7.- Dentro de los modos los ejemplos interesantes son escasos. Debe mencionarse γνωρίσατε II,5, un subjuntivo que presenta -ᾱ- en lugar de -η- por un error mecánico de substitución de toda η por el *alpha doricum*, y ἀγαγέην III,13 con la terminación dórica de infinitivo defectuosamente añadida a la vocal temática. En el optativo de aoristo las formas llamadas eólicas (προσκυνάσειε III,11) alternan con las más recientes -αις, -αι (ἀγγείλαι II,16). En los presentes contractos las formas temáticas (κυρέοι II,10) coexisten con las analógicas del tipo atemático (τελοίη II,20). Aunque esta observación corresponde más bien a la flexión nominal que a la verbal, señalemos aquí los acusativos de plur. dóricos δεδεμένως III,24 y λελυμένως de los participios de perfecto medios de δέω y λύω.

VIII. Numerales

1.- Frente a la forma helenística δυσίν VI,1 en lugar de δυοῖν, la crasis χἀπτά VI,29 y el genitivo dórico τετάρτω, son notables los homerismos πίσσυρες VII,6,17, πίσσυρα VII,2,3, πίσσυρας III,25 con -σσ- (por analogía con τέσσαρες) y la forma reciente δυοκαίδεκα IV,26.

IX. Formas invariables

1.- *Preposiciones.* Hay una gran mezcolanza de formas. Frente a preposiciones del antiguo ático como ξύν II,11,18,22; V,21 y ἐς II,44; III,27; IV,17 etc., se emplea con gran frecuencia el dórico ποτί II,16,17,23,24,32,33 etc. y el épico ἐνί IV,24,28,29; V,11,14. El homérico προτί tan sólo aparece en VII,20. Curioso es el grandísimo uso que hace el traductor de ἀπαί, formada sobre ἀπό de acuerdo con el modelo de ὑπό: ὑπαί, (*cf.* Schwyzer, *Gr. Gramm.* I, 444), tanto en su forma pura (II,41; III,17; IV,22,30; V,19), como en crasis con καί (κἀπαί en II,41; III,17; IV,22,30; V,19). Esta preposición sólo aparece en el fr. 134 D.-K. de Empédocles y en Dionisio Periegeta. De todas estas formas únicamente ξύν actua de preverbio: ξυναγηόχαται VI,7, ξυνηθροίκαται VI,16, y entra en composición en formas nominales: ξυντρόφως (ac.plur.) II,13,17; ἐς procura en composición exclusivamente formas adverbiales como ἐσταμέσον III,11,23 y ἐσμέσον III,15,24.

2.1.- *Partículas.* La *versio Veneta* emplea un mayor número de partículas que la koiné de los LXX, tomadas por lo general del ático. En los pasajes dialectales de que nos ocupamos, dejando aparte aquellas que como γοῦν II,31 o μῶν III,14,24 pertenecen a dicho dialecto, hay que destacar la

existencia de dos dorismos: πλάν (aunque usado en el sentido de ἀλλά propio de la koiné) II,30; III,28; IV,11,20; V,17; VI,6,13 y μάν II,43; V,8,15. Interesante por lo que ilustra sobre las dotes creadoras del anónimo autor de nuestro texto es θεῶ, que a primera vista puede resultar desconcertante. Siempre aparece en cabeza de frase. Así, p.e. en III,17 θεῶ ἐντὶ θεός (Θ΄: ἔστι γὰρ θεός) y en III,25 θεῶ ἐγὼν ὁράω (Θ΄: ὅδε ἐγὼ ὁρῶ). La comparación con el texto de Teodoción (=Θ΄) de los otros dos lugares en que está atestiguada nos da la clave para la interpretación correcta: VII,5 θεῶ δὲ ζῶον ἕτερον (Θ΄: καὶ ἰδοὺ θηρίον δεύτερον), VII,8 θεῶ δ' ὦπες ὡς ὦπες βροτῶ (Θ΄: καὶ ἰδοὺ ὀφθαλμοὶ ὡσεὶ ὀφθαλμοὶ ἀνθρώπου). En estos dos últimos pasajes nuestro traductor no se ha separado del texto original más que en una cuidadosa selección de sinónimos; de la misma manera que ζῶον equivale a θηρίον y ὦπες a ὀφθαλμοί, θεῶ δὲ equivale a καὶ ἰδού. La partícula en cuestión no es más que la 2ª pers. del imperativo de θεάομαι que substituye a ἰδού, en su origen un imperativo medio del aor. de ὁράω (*cf.* el homérico ἴδωμαι), con un cambio de acento al petrificarse como partícula (ἰδού en lugar de *ἴδοῦ) que no se ha reproducido. Este caso nos muestra que el autor del *Graecus Venetus* era un buen gramático.

2.2.- Otro caso interesante lo ofrece el empleo del relativo petrificado ἅ en el sentido de ὡς, ὡσεί: IV,30 χόρτον θ' ἃ βόες ἐσθίοι (Θ΄: καὶ χόρτον ὡς βοῦς ἤσθιε), VII,9 ἃ χιὼν λευκόν (Θ΄: ὡσεὶ χιὼν λευκόν). Asimismo emplea ἅπερ equivaliendo a ὥσπερ en VII,6 : ἕτερον ἅπερ πάρδαλις (Θ΄: ἕτερον θηρίον ὡσεὶ πάρδαλις). Este empleo de ἅ se encuentra en ático, aunque siempre con el participio del verbo εἰμί (expreso o sobreentendido, *cf.* Soph. *Ai.* 1043: ἃ δὲ κακοῦργος y Schwyzer, *Gr. Gramm.* II,404).

2.3.- Por último, debe mencionarse ἠνί, atestiguado en dos lugares: IV,24 ἠνὶ τελέσει ἰατρεία τᾷ τεᾷ λάθᾳ (Θ΄: ἴσως ἔσται μακρόθυμος τοῖς παραπτώμασί σου ὁ θεός) y VII,8 ἠνί τε κέρας ἕτερον μικρὸν ἀναταμέσον αὐτᾶν (Θ΄: καὶ ἰδοὺ κέρας ἕτερον μικρὸν ἀνέβη ἐν μέσῳ αὐτῶν). De la comparación de estos lugares se desprende que ἠνί τε es lo mismo que καὶ ἰδού. La partícula en cuestión es el posthomérico ἤν 'he aquí, ea', que se encuentra en casos como ἤν, μεθίεμεν (Aristoph. *Plut.* 75), y puede usarse como postposición (así en argivo ταδεν= ático ταδί) y unido a otras partículas (ἦν ἰδού Aristoph. *Ran.* 1390, ἠνίδε Plat. *Epigr.* 16,2, *cf.* Schwyzer, *Gr. Gramm.* II,566). La forma que ofrece el *Graecus Venetus* es el refuerzo de dicha partícula con la postposición díctica -ί. Nos hallamos, pues, muy probablemente ante una forma genuina que nos ha sido conservada únicamente por el autor de esta traducción. Y como parece indicarlo dicha

postposición, tal vez se trate de un aticismo que aparecía en un texto (¿comedia?) actualmente perdido.

3.- *Adverbios.* Aparte de la conservación de formas antiguas como οἴκοι IV,1, οἴκαδε II,17, ἀρτίως VI,9, merecen señalarse el aticismo περιττῶς VII,7, los dorismos τανίκα IV,15, τᾷδε VII,5 y δαρόν VI,15, juntamente con el hiperdorismo ἄκιστα II,11,27; VI,16. Nótese asimismo πρόσθε II,11 por πρόσθεν. Al lado de esto existe todo un arsenal de creaciones personales de nuestro traductor. La más notable es ἐνωπιόθεν (formado sobre el tardío ἐνώπιον) II,6; V,24; VI,27, que funciona como preposición unido a un genitivo (sobre todo de pronombres personales o demostrativos) y sirve de equivalente al hebraísmo ἐκ προσώπου (V,24 ἐνωπιόθεν τήνω = Θ΄: ἐκ προσώπου αὐτοῦ), aunque pomposamente ostente la terminación adverbial épica y eólica -θεν. De la misma índole es ἐπίπροσθεν II,10; V.15; VII.8, igualmente construido con un genitivo (por lo general nombre de persona), que es un substituto de ἐνώπιον (I,10 ἐπίπροσθεν βασιλέως = Θ΄: ἐνώπιον τοῦ βασιλέως. Ambos adverbios pertenecen al lenguaje general del *Graecus Venetus*. Igualmente una serie de formaciones compuestas de preposición + artículo + adjetivo neutro o adverbio, o bien de preposición + adjetivo neutro, como ἐντῳτότε II,46; III,6,13,19,21; V,3,12,24 etc., ἐσταμέσον III,11,23, ἀναταμέσον VI,8 y ἐσμέσον III,15,24.

4.1.- *Conjunciones.* Hay que destacar en primer lugar dos formas de la predilección de nuestro autor, ἄχρις (y ἄχρι), μέχρις (y μέχρι), que pueden actuar lo mismo de preposiciones que de conjunciones cuando se unen a un relativo, con un riguroso reparto entre las formas con -ς para los casos en que la palabra siguiente empieza por vocal y viceversa. Como preposición ἀχρις funciona en VII,18 en la fórmula ἄχρις αἰῶνος αἰώνων (= Θ΄: ἕως αἰῶνος τῶν αἰώνων), y ἄχρι en fórmulas similares como ἄχρι χρόνω καὶ καιρῶ (VII,12) en IV,14 y en VII,26. Con el gen del relativo formando un giro conjuncional aparece en II,34 ἄχρις οὗπερ ἐτμάθη y en VII,11 ἄχρις ὧπερ ἀνῄρηται a lo que responde el texto de Teodoción con ἕως οὗ ἀπεσχίσθη y ἕως ἀνῃρήθη. Unida a la partícula modal ἄν se muestra en II,9 ἄχρις ἂν ... ἀμειφθείη (= Θ΄: ἕως οὗ). Como preposición μέχρις se encuentra en giros similares a los citados: μέχρις αἰῶνος II,20 (= Θ΄: ἕως τοῦ αἰῶνος), μέχρις ἀμερῶν τριάκοντα VI,8,13 (= Θ΄: ἕως). Como conjunción aparece en IV,5 μέχρις ἔσχατον ἦνθεν (= Θ΄: ἕως οὗ ἦλθε) y unida a ἄν, siempre con el optativo, en IV,20,22,29, salvo en IV,30 en que aparece con un indicativo (μέχρις ἂν ... ἐμεγέθυνε). En todos estos casos el texto de Teodoción responde con con ἕως οὗ + subjuntivo, salvo en el último lugar donde emplea un indicativo. En VI,15 μέχρι se une

al infinitivo articular (con el artículo en genitivo) y funciona como preposición en VII,13,25. En VII,28 aparece con un curioso compuesto del gen. plur. del artículo y del adverbio ὧδε: μέχρι τωνῶδε (= Θ´: ἕως ὧδε). Salvo en lo que respecta al empleo abusivo del optativo y del indicativo con la partícula modal (téngase presente que el traductor pronunciaba igual πέμπει, πέμπῃ y πέμποι), el uso de estas conjunciones corresponde al que de ellas hacía la prosa ática y la jónica (*cf.* Schwyzer-Debrunner, *Gr. Gramm.* II,549 y 658).

4.2.- A más de estas formas, comunes al ático, al jónico y al dórico, se encuentra la partícula condicional αἰ (eólica y dórica), unida a la partícula modal κε(ν): αἴ κεν II,5, αἴ κε II,6; II,9, III,15, una combinación que pertenece a la lengua épica (en dórico sería de esperar κα). El modo correspondiente es el subjuntivo, aunque como en el caso anterior el optativo lo substituye con frecuencia abusivamente. Por último, se ha de notar la aparición en IV,15,20 de ὁτιή = ὅτι, una forma perteneciente a la comedia ática (*cf.* ἠνί).

4.3.- Hasta aquí los elementos lingüísticos tomados de la tradición. Nos queda ahora por hablar de unos giros conjuncionales, muy del gusto de nuestro autor y difícilmente explicables desde el punto de vista del griego. Se trata de la unión de πᾶν πρόσθεν (a la que Θ´ responde por τότε en II,12) a una serie de formas pronominales o conjunciones. Los casos que se dan son: πᾶν πρόσθεν τοδί II,24 (Θ´: καί); VI,10; πᾶν πρόσθεν τοδὶ ἀφοῦπερ III,22, que corresponde en Teodoción a un ἐπεί, y en los LXX (= O´) a ἐπειδή; πᾶν πρόσθεν τοῦτο III,7; πᾶν πρόσθεν τόδε III,8; πᾶν πρόσθεν ἐπεί (Θ´: ὃν τρόπον, O´: καθάπερ) II,45; πᾶν πρόσθεν ὡς III,29 (Θ´: καθότι); y la más complicada πᾶν πρόσθεν ὅτι πᾶν τόπερ V,22.

X. Sintaxis

1.- Nos limitaremos en este capítulo a señalar unos cuantos rasgos notables de la sintaxis del *Libro de Daniel,* ya que en general los pasajes 'dóricos' comparten las características sintácticas de todo el *Graecus Venetus.* La finalidad, pues, que perseguimos sólo es el dar una somera idea de las estructuras que enmarcan el material morfológico anteriormente estudiado.

2.- En lo que respeta a las formas nominales y pronominales se ha de notar el uso incorrecto del dativo sustituyendo al acus. de dirección; VI,13 ῥιφήσεται τῷ βόθρῳ τῶν λεόντων (Θ´: ἐμβληθήσεται εἰς τὸν λάκκον

κ.τ.λ.), el de las formas de dativo de los pronombres personales con valor genitival, ya señalado anteriormente, y la confusión entre los empleos del reflexivo directo, indirecto y anafórico de ἑ igualmente apuntada.

3.1.- En la sintaxis verbal destaca en primerísimo plano el uso del optativo y del perfecto, que vamos a considerar con cierto detenimiento. El traductor siente el optativo como un arcaísmo y por ello le gusta utilizarlo a troche y moche en la ignorancia de las normas que regulan su uso. Frente a casos en los que el optativo oblicuo se emplea correctamente, como en V,15: ἄρτι τε ἤχθησαν ἐπίπροσθεν μεῦ σοφοί ... ὡς τὸ γράμμα τοδὶ ἀναγνοῖεν, en la mayoría de las ocasiones nuestro autor lo utiliza a ojo de buen cubero. Así, p. e., es frecuente verlo en oraciones principales coordinadas cuando en una de ellas (especialmente la primera: κῆφα μοι, τάν θ' ἑρμηνείαν τῶν λόγων γνωρίσειέ μοι VII,16) hay un tiempo histórico: ἐντῳτότε ὁ βασιλεὺς ἐν ὄρθρῳ ἐγερθείη ἐν τᾷ φαύσει, κὰν ἐπειγωλᾷ τῷ βόθρῳ τῶν λεόντων ἀπῆνθε VI,20 (nótese también el uso defectuoso del dativo), pero donde tiene una especial predilección por aparecer es allí donde se esperaría un subjuntivo eventual con ἄν, recurriéndose en ocasiones, por el deseo de que se capte bien el valor futural, al optativo de futuro como en IV, 16: εἴπερ δυνάσοιο τὸ γράμμα ἀναγνῶναι ... πορφύραν περιβαλέῃ. El párrafo que transcribimos en su totalidad puede dar una buena idea de este abusivo empleo: ἑπτά τε καιροὶ ἀμειφθήσονται ἐπὶ σεῦ, μέχρις ἂν γνοίης ὡς ἄρχοι ὁ ὕψιστος ἐν τᾷ βασιλείᾳ τᾶν βροτᾶν, χῷτινι ἂν θελήσειε δώσει ταύτην.

3.2.- No menos arbitrario es el empleo de este modo en las oraciones independientes. En V,2, según se desprende del texto de la colación con el texto de Teodoción, substituye a un imperativo: βελτεσασάρος ἔφα ... ἐνεγκεῖν ἄγγεα τὰ χρυσέα ... καὶ πίνοιεν ἐν αὐτοῖς ὁ βασιλεὺς οἵ τ' αὐτῶ μεγιστᾶνες (Θ´: Βαλτασαρ εἶπεν ... ἐνεγκεῖν τὰ σκεύη τὰ χρυσᾶ... καὶ πιέτωσαν ἐν αὐτοῖς ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ μεγιστᾶνες). La substitución se ve aún con mayor claridad en III,18: εἰ δ' οὐκ, ἐγνωσμένον εἴη σοι, ὡς ... (Θ´: καὶ ἐὰν μή, γνωστὸν ἔστω σοι, ὅτι). Todo ello nos indica claramente que el autor de la *Veneta* no tenía más que una vaga idea de los valores de este modo: parece conocer que el optativo de subordinación puede substituir tanto al indicativo como al subjuntivo, pero desconoce la casuística de la substitución. Asimismo parece intuir el uso desiderativo, pero lo confunde lamentablemente con el imperativo.

4.- El perfecto nada conserva de su primitivo aspecto, no siendo más que un substituto expresivo del ind. de aor. Por consiguiente, determinan su empleo lo que pudiéramos llamar razones estilísticas, apareciendo p. e. en medio de una larga serie de indicativos de aoristo con el único cometido de evitar la monotonía del párrafo. No de otra manera se explica la fórmula ἀποκέκριται ... κῆφα (II,26,27; IV,10), mera variante de ἀπεκρίνατο ... κῆφα (III,19,26). La comparación con el texto de Teodoción es en éste, como en todos los aspectos, instructiva: en V,20 dice nuestro autor: ὅτε δ' ὕψωται ἁ καρδία οἱ τό τε πνεῦμά οἱ ἐκρατύνθη ὥστ' ἐθελοκακέειν, κατενήνεκται ... Y para no multiplicar los ejemplos, apuntemos el fenómeno inverso que comprueba lo dicho, a saber, la sustitución del ind. de perf. por el ind. de aor. en casos como II,25, donde el texto de Teodoción dice εἶπεν αὐτῷ · εὕρηκα ἄνδρα y la *Veneta* : ἔφα οἱ · ὅτι εὗρον ἄνδρα. A esto añádese que el ind. de perf. alterna con el imperf. denotando una acción pasada como en VII,19: βέβρωκεν ἐλέπτυνέ τε. Los modos y las formas nominales se emplean también sin atención al aspecto, sustituyendo bien a los correspondientes del tema de presente, bien a los del aoristo: III,26 ἔξιτε καὶ ἄφιχθε (Q´: ἐξέλθετε καὶ δεῦτε), VI,21 κἀν τῷ ἠγγικέναι ἐ τῷ βόθρῳ (Θ´: καὶ ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν τῷ λάκκῳ).

5.- *Perífrasis de participio.* Como recurso estilístico muy del gusto del autor de la *versio Veneta*, se ha de señalar precisamente el empleo de la perífrasis del verbo 'ser' (εἰμί o sus equivalentes τυγχάνω, κυρέω, τελέω) con el participio de presente en lugar de las formas simples del verbo correspondiente. Así en III,14 τυγχάνετε λατρεύοντες (Θ´: λατρεύετε), III,18 ἐσμὲν λατρεύοντες (Θ´: λατρεύομεν). Otras veces la perífrasis con uno de los citados verbos corresponde a otra similar en Teodoción con el verbo εἰμί: V,19 ἐτύγχανον τρέμοντες (Θ´: ἦσαν τρέμοντες). Casos similares son εἴη ἐπηρεαζόμενος VI,3, ἐτύγχανον ζητοῦντες VI,5, ὁρῶν ἔτυχον VII,11, δερκόμενος ἐκύρησα VII,7,11, ὁρῶν ἐκύρησα (Θ´: ἐθεώρουν) V,7; VII,21. En ocasiones dichas perífrasis parecen emplearse de forma redundante para poner de relieve la acción durativa o iterativa, *cf.* V,19 τὼς ἐτύγχανε βουλόμενος ἔην κτείνων, τώς τ' ἔην θέλων ἔην παίων, τώς τ' ἔην θέλων ἐτύγχανεν ὑψόων, τώς τ' ἐτύγχανε θέλων ἐτύγχανε ταπεινόων.

6.- *Negaciones y adverbios.* Se ha denotar el uso incorrecto de las negaciones οὐ y μή alternando indebidamente como en III,18 εἰ δ' οὐκ, ἐγνωσμένον εἴη (Θ´: καὶ ἐὰν μή, γνωστὸν ἔστω), y el que determinados adverbios, formados sobre sustantivos puedan construirse con un gen. po-

sesivo como IV,1 οἴκοι μοι (Θ΄: ἐν τῷ οἴκῳ μου) y οἴκαδε τῶ πότω (Θ΄: εἰς τὸν οἶκον τοῦ πότου). La preposición προτί se usa en el sentido del adverbio πρόσθεν en VII,20: ἔπεσον δὲ προτὶ τῶν προτὶ αὐτῶ τρία.

7.- *Preposiciones.* Nótese la anástrofe (!) de ἐνώπιον en IV,4 τήνων ἐνώπιον, el uso incorrecto de ἐπί en VI,19: ἀπέστη ἐπὶ τήνω (Θ΄: ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ), y el abuso de ποτί, convertida, por decirlo así, en una preposición universal capaz de expresar cualquier relación. Y puesto que dicha forma pertenece al 'dórico' de Daniel, hablemos de sus valores sintácticos con cierto detenimiento. En el sentido de ἀπό se emplea en IV,20 κατιόντα ποτὶ τᾶν οὐρανᾶν (Θ΄: καταβαίνοντα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ) y en V,13,21; en el de ἐκ, o mejor dicho del hebraísmo ἐκ στόματος en VI,21: ποτὶ τῶν λεόντων (Θ΄: ἐκ στόματος λεόντων). Substituye a παρά en VI,13: ποτὶ τῶ θεῶ (Θ΄: παρὰ παντὸς θεοῦ), y en VII,16 (ποτ' αὐτῶ, Θ΄: παρ' αὐτοῦ). Con valor locativo aparece en VII,17 como equivalente de ἐπί más genitivo en la koiné (ποτὶ τᾶς χθονός, Θ΄: ἐπὶ τῆς γῆς). Vale para expresar la materia de que está hecho un objeto: ποτὶ σιδάρων (Θ΄: σιδαροῦν) II,33, o bien el partitivo: ἕνα ποτὶ τῶν ἐγγγερμένων (Θ΄: ἑνὶ τῶν ἑστηκότων). Forma expresiones equivalentes a adverbios como ποτὶ τῶν πρόσθεν (Θ΄: ἔμπροσθεν) VI,11, VII,10 y se construye con verbos: παραλλαγήσεται ποτὶ τῶν προλαβόντων (Θ΄: ὑπεροίσει πάντας τοὺς ἔμπροσθεν) VII,24.

XI. Léxico

1.- Es éste el capítulo más interesante de la lengua de la *versio Veneta* y su estudio, aún por hacer, ya que Gebhardt se limitó a ofrecer una simple colección de los *hapax eiremena* y de los vocablos raros y poéticos, excede de los límites de este trabajo. En este apartado nos limitaremos a considerar los términos comprendidos en los pasajes 'dóricos' del *Libro de Daniel,* completando con unas cuantas observaciones las listas escuetas de palabras que reunió Gebhardt.

2. *Términos comunes con las restantes versiones griegas del AT.* Muchos de los vocablos que registraba el filólogo germano como 'raros' y 'poéticos' sin especificar su procedencia, hemos podido comprobar –lo que no era una tarea difícil existiendo las excelentes concordancias de Hatch y Redpath– que pertenecían también a la lengua de los LXX o a la de otras versiones griegas conocidas del AT. Su empleo por parte de un autor versado en las Sagradas Escrituras no tiene, por consiguiente, nada de particular.

3.1.- *Comunes con los LXX.*

ἀλκά (dór.) II,3 'fuerza',
cinco ejemplos en los LXX (ἀλκή).

βροτός (eól. y épico) II,38, III,10 'mortal', 'hombre',
17 ejemplos en el libro de Job.

ἐπιλασμονά (dór.) VI,5, -η en *Num.* XV,20 'olvido',
hapax de *Sir.* XI,27.

θήρ VII,17,XIX,23 'fiera',
aunque la forma predominante en los LXX es θηρίον, se encuentra en I *Reg.*, *Job, Sap.* y en los libros I, III y IV de *Macc.* En total, seis ejemplos.

κραταιότης II,41, *Deut.* III,24 'fuerza',
hapax de *Psalm.* 45 (46),3.

μετοικία II,25, VI,14 'destierro',
4 ejemplos en los LXX.

μέτοικος IV,32 y también en *Gen.* XXIII,4 'habitante',
pertenece como κατοικητήριον, κατοίκησις, κατοικησία a la *koiné* de los LXX (6 ej.).

ξύντροφος II,13,17, *Cant.* VIII,13, 'compañero',
pertenece a la lengua de III *Reg.* y de I y II *Macc.*

πυθμήν VI,25 'raíz',
5 ejemplos en los LXX.

χορηγέω VII,22, *Deut.* XXVIII,52, XXXII,49 'subvenir los gastos',
18 ejemplos en los LXX.

2.2.- *Comunes con los LXX y otras versiones.*

ἄγγος V,2,23 (ἄγγεα) 'vasija',
LXX 6 ej., Áquila 1.

ἄρκος VII,5, *Lam.* III,10, *Prov.* XVII,12, femenino, forma reciente de ἄρκτος 'oso',
LXX 16 ej., Símmaco 1, Teodoción 2.

γαῖα IV,12,32, VII,4,23 (*Gen.* X 5,20; XXXI,26), forma poética de γῆ "tierra",
LXX 9 ejs., Áquila 7, Símmaco 5.

ἐγκαινισμός III,2 (*Num.* VII,10) 'renovación',
LXX 12 ejs., Teodoción 3, Símmaco 11.

ἐκριζόω VII,2 (*Eccl.* III,2) 'arrancar de raíz'
LXX 10 ejs., Áquila 1, Símmaco 4, Teodoción 1 (precisamente en *Dan.* VII,2).

θαμβέω V,6, XI,44 'quedarse estupefacto',
LXX 6 ejs., Teodoción 3, Áquila 4, Símmaco 1.

λεπτύνω II,34 (*Ex.* XXX,36) 'tenuem reddo, contundo',
LXX 11 ejs., Teodoción 9, Símmaco 11.

μεγαλεῖον IV,10 'majestad',
LXX 26 ejs., Áquila 1, Símmaco 2.
μεγαλοσύνα (dór.) IV,33, V,18, VII,27 'grandeza',
LXX 26 ej., Teodoción 7, Áquila 2.
μεγιστάν VI,12 'jefe, noble',
LXX 39 ejs., Teodoción 9, Áquila 2.
παραλλάσσω (part. παρηλλαγμένος "diversus") VII,3,19
LXX 5 ejs., Teodoción 2.
φαῦσις VI,20 'iluminación'
LXX 3 ejs., Símmaco 1.
φράν (dór.) IV,31,33 'mente',
LXX (φρήν) 10 ejs., Teodoción 2.
χθών II,35,39, IV,8, VI,28 'tierra',
hapax de III *Reg.* 14,15 en los LXX, Áquila 7 ejs., Símmaco 1.
ὡραιόω VI,34 (-ομαι *Cant.* I,10) 'glorificar',
LXX 4 ejs., Áquila 3, Símmaco 1, Quinta 1.

2.3.- *Comunes con Áquila y Símmaco.*
ἔκπληξις V,9, VIII,17 (*Deut.* XXXVIII,28) 'sobresalto, estupefacción',
Áquila 1 ej., Símmaco 5.

2.4.- *Comunes con Símmaco.*
ἀνάκτορον IV,1 (plur.) VI,19 'palacio',
Psalm. 25 (26),8.
ἀναξυρίδες III,21 (*Ex.* XXVIII,42, XXXIX,28, *Lev.* VI,3, XVI,4) 'feminalia, bracae',
1 ej. en Símmaco, precisamente en *Dan.* III,21.
παλάμη V,5 (*Gen.* XXXI,42, *Num.* V,18) 'palma, mano',
3 ejs. en Símmaco, uno de ellos en *Num.* VI,19.

3.- *Términos raros y poéticos.*

En el cajón de sastre que es este apartado, vamos a procurar discernir las diversas procedencias.

3.1.- *Épicos.*

Gran parte del vocabulario 'dórico' de Daniel procede de Homero, y en general de la poesía dependiente de la epopeya. Algunos de los términos incluidos en este apartado, como en su lugar oportuno se dirá, no tienen el mismo sentido que en Homero, bien porque el traductor los haya recibido en la acepción en que los emplearon los autores de quienes los

tomó, bien porque les atribuya una significación que no se encuentra en ninguna otra parte. Mencionamos los siguientes:

αἶα III,31, IV,19,32, VI,26 'tierra',
Il. III,243, Empédocles fr. 27, trágicos, Apolonio Rodio.

αἴγλα (dór.) II,31 'resplandor',
el traductor pudo tomarla de Homero (αἴγλη), de Píndaro (*Nem.* I,35, *Ol.* XIII,36) o los trágicos.

ἄκοιτις V,2,23 'esposa', épico y trágico.

ἀλγεινός VI,21, tiene el sentido pasivo reciente con que aparece, p.e., en Soph. *Oed. Col.* 1664. En los LXX se encuentran los términos parientes ἀλγεῖν, ἀλγηδών, ἄλγημα y ἀλγηρός.

ἄμπυξ III,21,27 (*Ex.* XXVIII,4, *Ruth* III,15) 'diadema', épico y frecuente en la tragedia.

ἄναξ II,4,29,31, V,10, VI,23 'príncipe, soberano', épico y frecuentísimo en la tragedia.

ἀνθέριξ II,35 'punta de espiga',
Il. XX,227.

βουγάϊος II,31, es muy curioso el sentido de 'grande, enorme' en que lo emplea el traductor.
En Homero tan sólo aparece en vocativo como insulto ('tragón').

βραβεῖον V,17, II,6 'premio'. En los LXX βραβεύειν es un *hapax* de *Sap.* X,12.

βωστρέω V,12 'llamar a alguien', acepción de los poetas bucólicos (Mosch. I,1).
En Homero 'llamar en ayuda' (*Od.* XII,124).

δεεινός II,31, VII,7, falsa grafía por δεινός 'terrible',
común al epos y a la tragedia.

δέρκομαι IV,20, VII,7 'ver',
común al epos, Píndaro y la tragedia.

δουπέω V,6 (*Gen.* XLI,8, *Num.* X,3, *Prov.* VI,1, XI,15) 'resonar',
épico y trágico.

δωτίνη II,6, V,17 (*Gen.* XXV,6) 'don',
Il. IX,155, *Od.* IX,268.

ἐγγυαλίζω II,37, 'otorgar', Homero, Apolonio Rodio.

ἔθειρα VII,9, 'cabello'.
En Homero sólo aparece en la Ilíada y siempre en plural. En singular se encuentra en Píndaro, Esquilo y Teócrito.

κάρα VII,6 'cabeza',
épico, jónico y trágico.

κλύω V,14,16 'oír',
muy frecuente en el epos y en toda la poesía.

λείβω II,46 'hacer libaciones',
corriente tanto en poesía como en prosa. En los LXX no aparece por el sentido religioso que tenía en el paganismo.
μέγαρον V,5 'palacio',
típicamente homérica.
μέροψ II,10,43; IV,13 'hombre',
empleado como substantivo según el uso reciente y no como epíteto de hombre según el homérico.
πτόρθος IV,9,18 (*Gen.* XL,10,12, *Cant.* VII,9) 'ramo',
Od. VI,128.
φάος II,22 'luz',
homérico, pindárico, trágico.
φόρμιγξ III,15 (en otros lugares αὐλός),
pindárico y muy frecuente en toda la poesía.

3.2.- *Áticos.*
ἁρμοστής III,2 'gobernador';
aunque de origen dórico, el traductor lo ha debido tomar de los historiadores áticos (*cf.* Thuc. VIII,5, Xen. *Hell.* II,4,28, *An.* V,5,19.
σπατίλη III,29 'estiércol',
Aristoph. *Pax* 48.
σύμμορος VII,20 'aliado',
término de origen tebano, transmitido también por la historiografía ática (Thuc. IV,93).
ὑπεροψία IV,34 'soberbia',
frecuente en Tucídides, Isócrates y la prosa ática en general. En los LXX ὑπέροψις es un *hapax* de *Lev.* XX,4.
φροῦδος VIII,13 'desierto',
frecuente en la prosa ática en el sentido de 'ausente'.

3.3.- *Dóricos.*
Aparte de las formas 'dorificadas' y de las estudiadas en la morfología, si se exceptúan aquellos términos como εὐφρόνα que son generales en toda la poesía, únicamente se ha de señalar ὄσδος IV,8,17 'rama', si es que no es una refección de ὕσδος (Sapph. fr. 93 Bergk) sobre el ático ὄζος.

3.4.- *Poéticos.*
εὐφρόνα (dór.) VIII, 13 'noche',
tomado probablemente de Pind. *Nem.* VII,3.
κυρέω II,11,28,35, V,13 etc. 'soy, existo',
muy frecuente en la tragedia.

πόλος II,28, IV,8,17, VI,28 'cielo',
muy poético, *cf.* Aesch. *Prom.* 429.
τάγος III, 2 'jefe',
perteneciente como el anterior a la tragedia.
φαιδρότης V,6,10, literalmente 'brillo';
para comprender bien su sentido es necesario transcribir el párrafo donde aparece: V,6 ταὶ τήνω φαιδρότητες ἠλλοίωσαν (Θ´: ἡ μορφὴ αὐτοῦ ἠλλοιώθη, O´: ἡ ὅρασις αὐτοῦ ἠλλοιώθη). Se ha de notar: a) el plural poético, b) la imagen φαιδρότητες para denotar los colores de un rostro radiante. En V,9 el autor de la *Veneta* emplea una expresión similar: τόθ' ὁ βασίλευς βελσασάρης ἄγαν ἐταράττετο, αἱ λαμπρότητες τήνω ἠλλοιοῦντο ἐπ' αὐτοῦ. El rebuscamiento de la expresión huele a recetario para malos escritores; *cf.* Pollux VI,199: γέλως ἐρεῖς φαιδρότης ὀφθαλμῶν.

3.5.- *Recientes y de procedencia diversa.*

ἀσιτία VI,19 'ayuno' (κἄμεινεν ἀσιτία),
adaptación al sentido que tiene ἀσιτεῖν en los LXX de un término que aparece en Heródoto III,52 con el significado de 'falta de comida' y en la prosa médica con la acepción técnica de 'falta de apetito'.
γενεθλιαλόγος II,10,27 (*Gen.* XLI,8, *Ex.* VII,11) 'astrólogo',
(literalmente 'el que dice los horóscopos'), es un término procedente de la literatura astrológica.
γονυκλιτέω VI,11 'arrodillarse',
Gebhardt vacila entre aceptar la lección del ms. o corregir en γονυκλινέω. Pero la corrección no es necesaria, porque γονυκλιτέω aparece en Simplicio, *In Epictetum commentaria*, p. 107 D.
δεξίωσις II,48 "don" (propiamente 'acción de dar la diestra').
El término está atestiguado en el sentido de 'saludar estrechando la mano', pero no en el que emplea el traductor. No obstante, δεξίωμα tiene un sentido semejante en Eur. fr. 324,1: ὦ χρυσέ, δεξίωμα κάλλιστον βροτοῖς, que a nuestro ver aquí significa 'regalo' (no 'acceptable thing' como dice el LSJ).
διαχώραμα (dór.) II,5: 'excremento',
es un vocablo, a diferencia de σπατίλη, propio de la prosa científica (medicina e historia natural).
ἐθάδες III,24,27, VI,8 'amigos, compañeros',
reciente en esta acepción (Plutarco, Filóstrato).
ἐθελοκακέω V,20 'hacer mal deliberadamente',
reciente en este sentido. En la prosa antigua tiene el de 'comportarse como un cobarde deliberadamente'.

ἐπειγωλή II,25, VI,20 (-ά dór.) 'prisa',
solo atestiguado en el *Etym. M.* 356,34.
ἐπηρεάζω VI,3 'dañar',
probablemente lo ha tomado el traductor de la versión de Símmaco donde aparecen ἐπηρεαστής y ἐπήρεια.
ἔρα IV,7,17 'tierra',
sólo glosográfico: Erot. *s.v.* ἔρπει, *Etym. M.* 369,24.
ζήτασις (dór.) IV,14 (*Prov.* XXVIII,5) 'pregunta',
acomodación de ζήτησις a este sentido exigido por el contexto.
κάδομαι (dór.) III,16 'curo, necesse habeo',
palabras emparentadas se pueden encontrar en los libros de origen griego del AT como κηδεία, κηδεμονία y κηδεμών.
καταμάνυσις (dór.) VI,24 'calumnia',
perteneciente a la prosa jurídica tardía (*vide* referencias en LSJ). En los LXX καταμηνύειν es un *hapax* de IV *Macc.* 4,4.
κυρβασία III,21 'tiara',
la presencia de este término en la *Veneta* asombraría (aparece en Heródoto V,49, VII,64 y en Aristoph. *Vesp.* 487), si no se encontrara en el *Onomasticon* de Pollux (donde, por cierto, también figura ἀναξυρίς) en VI,58 y X,162.
κύρωμα VI,16 'edicto',
formada sobre el verbo κυροῦν propio de la lengua de los LXX, Áquila, Símmaco y Teodoción.
ξυνέχεια VI,21 'asiduidad',
tardío y perteneciente a la prosa científica y filosófica.
πρῆσις III,1 'incendio',
en el sentido de inflamación se encuentra en la prosa médica.
σκιάζομαι IV,9 'ponerse a la sombra',
en los LXX sólo se emplea la activa de este verbo, pero en Aristóteles se encuentra la media en la acepción indicada.
φλάω II,34 'golpear',
tal vez proceda de Teócrito.
ψαλτήρ III,7 es un empleo equivocado del nombre de agente por el de instrumento ψαλτήριον.
ὦπες VII,8,20 'ojos',
refección artificial de los gramáticos, como se ha advertido anteriormente.

4.- *Hapax eiremena.*

De la lista ofrecida por Gebhardt han de quitarse νοαμοσύνα y γονυκλιτέω, de los que ya nos hemos ocupado. Conviene, por otra parte, dis-

tinguir las creaciones del traductor pertenecientes a la lengua general del *Graecus Venetus,* de las exclusivas del 'dórico' de Daniel, ya que en este libro los neologismos pretenden tener cierto aire dialectal.

4.1.- *Comunes al resto de la* versio Veneta.

ἀρχοντόω II,48, XI,39 (*Num.* XVI,13) 'hago jefe',

pertenece a una larga serie de causativos en -όω muy del gusto del traductor (*cf.* γογγυσμόω *Num.* XIV,36 'hago murmurar', δυσοδιόω *Gen.* XXXI V,30 'hago oler mal', ἰχθυόω *Gen.* XLVIII,16 'piscium instar multiplico', καλυκόω *Cant.* IX,11 'hago germinar', κλιβανόω *Ex.* XII,39 'aso en un horno', κουφόω *Prov.* XIV,6 =κουφίζω 'aligero', κρηδεμνόω *Lev.* XVI,4 'corono con una tiara', λιμόω *Deut.* VIII,3 'hago pasar hambre', νοσόω 'hago enfermar', ὀζόω 'hago oler a vinagre', πορνόω 'prostituyo', ταλαιπορόω 'hago a alguien miserable'). Un sinónimo es el también denominativo δεσποτόω 'hago a alguien señor', 'doy potestad', en *Ecc.* V,18. Como puede observarse estos presentes se forman sobre cualquier clase de temas nominales: en -ᾱ (δεσποτόω), en -ο (νοσόω, κουφόω etc.), en oclusiva (καλυκόω), en -ντ (ἀρχοντόω), en semivocal (ἰχθυόω).

ἐνωπιόθεν II,6, V,24, VI,27, VII,8 'de frente',

pertenece a una serie de formas adverbiales construidas con la postposición eólica -θεν, ampliamente representada en toda la *versio Veneta* (*cf.* δεξιόθεν 'a la derecha', *Ex.* XIV,22, εὐωνυμόθεν 'a la izquierda', *ibid.*, μεταξύθεν 'en medio', *Lev.* XVII,4, χθιζῆθεν 'pridie', Ex. IV,10, προτριτρόθεν 'triduo ante', *Ex.* IV,10).

4.2.- *Exclusivos del 'dórico' de Daniel.*

ἀποτελεσταῖος V,11 'augur',

error mecánico de escritura, *cf.* Gebhardt *ibid.* en nota: *Librarius videtur deceptus* κασδαίων, *ut pro* ἀποτελεστῶν *scriberet* -σταίων. El término ἀποτελεστής (II,27, IV,4 y también *Ex.* VIII,3,14, IX,15) se ha formado, sobre ἀποτελέω, sobre el modelo de τελεστής 'iniciador', sobre τελέω.

ἀραμιστί II,4 'en arameo',

sustituto del συριστί de los LXX y Teodoción.

ἀρχικρεωνόμος II,14 'jefe de los carniceros',

corresponde al ἀρχιμάγειρος de los LXX y Teodoción y es un compuesto banal perteneciente a la amplia serie de los en -νομος.

*βέβατος VI,27 'firme, estable',

equivalente al participio μένων de los LXX y Teodoción (ὃς ἔστι θεὸς ζῶν βέβατός τ' εἰς αἰῶνας). Morfológicamente la forma es inexplica-

ble y tiene razón Gebhardt al suponerla un error gráfico (tal vez por βέβαιος).

ἐκθάμβασις ('dórico') 'sobresalto',

cf. θαμβέω V,6 y ἔκπληξις V,9. Hay cierta divergencia de sentido con los LXX (ἀνέστη σπεύσας) y Teodoción (ἐξανέστη ἐν σπουδῇ), que no dan el mismo matiz que nuestro traductor (κἀγήγερται ἐν ἐκθαμβάσει).

*ἐξακόν VI,10,

lección corrupta. En nota a este pasaje Gebhardt dice: *legendum procul dubio* δεσμόν *cf. Prol. I, 3 a, ubi confussionem syllabarum* δε *et* εξ *exemplis illustravimus.* Pero la lectura de la fotografía del ms. deja fuera de dudas que la inicial de la palabra es ἐξα-, como lo indica el espíritu suave y la comparación con el ἐχάραξε que precede. La terminación, empero, no puede leerse.

καταπληκτράος VII,7 'pavoroso, sobrecogedor',

equivalente de καταπληκτικόν, según indica la comparación del texto de la *Veneta* ([ζῶν] καταπληκτράον τε κραταιὸν περιττῶς) con el de Teodoción ([θηρίον] ἔκθαμβον καὶ ἰσχυρὸν περισσῶς) y el de los LXX ([θηρίον] φοβερόν), *cf.* además ἔκπληξις.

κατατενίζω VII,8 'mirar intensamente, tener fija la mirada',

κατατενίζων ἐκύρησα ἐς τὰ κέραα frente a Θ´: προσενόουν τοῖς κέρασιν.

μελεοκόπημα II,5, III,29 'amputación de miembros', 'descuartizamiento'.

Para comprender el sentido de este neologismo es preciso comparar los lugares donde aparece con el texto de Θ´y O´: II,5 αἴκεν οὐ γνωρίσατέ μοι τὸν ὄνειρον ... μελεοκοπήματα πεπράξεσθε (Θ´: εἰς ἀπώλειαν ἔσεσθε, O´: παραδειγματισθήσεσθε), III,29 μελεοκοπήματα ποιηθήσεται (Θ´: εἰς ἀπώλειαν ἔσονται, O´: διαμελισθήσεται). No obstante, en los compuestos cuyo primer miembro es μέλος, -εος siempre aparece un tema en -ο. La forma μελεο- que ofrece μελεοκόπημα se debe a un cruce con otra familia semántica, la de los compuestos del tipo μελεοπαθής, μελεοπόνος, μελεόφρων.

οἴκτισις IV,24 'conmiseración',

corresponde a οἰκτιρμοῖς en Θ´ y a ἐλεημοσύναις en O´, *nomen actionis* secundario en -σις de la familia de οἴκτισμα, οἰκτισμός, οἴκτιστος.

φαιδρόπες VII,28, *cf.* φαιδρότητες en V,6,10.

El sentido aquí es similar: φαιδρόπες τ' ἐμαὶ παραλλάττοιντο ἐπ' ἐμεῦ, cuyo correlato en Θ´ es καὶ ἡ μορφή μου ἠλλοιώθη y en O´ καὶ ἡ ἕξις μου διήνεγκεν ἐν ἐμοί.

φρούδωσις VII,26 'devastación',
nombre de acción en -σις derivado de φρουδόω ("devastar") XI,31, denominativo de φροῦδος (VIII,17) con valor factitivo.

XII. Recapitulación

1. *Carácter dialectal*

Según se desprende del estudio sistemático anteriormente realizado, la lengua con la que el *Graecus Venetus* reproduce los pasajes arameos del Libro de Daniel es un artificioso 'Mischsprache' formado por elementos dispares de procedencia diversa. Dentro de ellos predominan los componentes dóricos (o más bien pseudodóricos) y los homéricos, viniendo después por orden de frecuencia los aticismos, eolismos y jonismos. Muchos fenómenos hay que son comunes a varios dialectos (p.e., la ᾱ panhelénica que de un modo convencional hemos calificado de *alpha doricum*) y que, por más que sean ajenos a la prosa ática y helenística, son habituales en la lengua poética (elegía, yambógrafos, lírica coral, poesía bucólica). Este material de difícil clasificación, superpuesto al anterior, se completa con un conjunto de creaciones personales morfologicas y léxicas del traductor.

Una estadística de la frecuencia de aparición de las respectivas formas dialectales, aunque manifestara la proporción en que se han combinado artificial y artificiosamente en la *versio Veneta*, sin embargo, no reflejaría los conocimientos lingüísticos del traductor, ni daría tampoco una imagen fiel de los diversos estratos idiomáticos del 'dórico' que crea. Nos hallamos ante un caso parecido al de la lengua homérica, o al del griego medieval de la *Crónica de Morea* para emplear un parangón más ajustado a la cronología, es decir, ante un verdadero jardín botánico lingüístico, cuya variedad de plantas, aunque desorienta en principio, no logra engañar en el fondo. De ahí que no haya otra manera de caracterizar la extraña lengua del *Libro de Daniel* que la de resumir sus rasgos más importantes, como vamos a hacer en lo que sigue.

a) *Dorismos.* En la fonética se han de señalar las crasis del tipo κἦφα y τὥστρακον, el uso de ᾱ en lugar de η, la asimilación de líquida ante dental sorda aspirada en el aoristo de ἔρχομαι (ἦνθε) y la grafía -σδ- (también eólica) por -ζ-. En la flexión nominal los gen. de plur. en -ᾶν- en la primera declinación y el ac. plur. en -ως en la segunda. En la flexión pronominal, los personales ἐμίν, ἀμέων, τύ, τεῦ, τευ, τίν, τύ, τε, el posesivo τεῶ, y el demostrativo τῆνος. En la verbal, las desinencas -μες y -ντι y los futuros en

-σέω. Y por último, entre las formas invariables se deben mencionar ποτί, τανίκα, τᾷδε y δαρόν (usado como adverbio).

b) *Homerismos.* Gen. en -οιο, dativos de plural en -εσσι, -εσι y vocalismo *e* en la flexión del nombre del varón (ἀνέρες) son los rasgos más notables en la flexión nominal. Añádanse las formas pronominales ἐμεῦ, μευ, τύνη, σεῦ, ἕο, εὗ. Por último, en la flexión verbal es digno de notarse la ausencia del aumento silábico y temporal, juntamente con formaciones como ἔην, φάτο, ἔφαν, y la preposición ἐνί.

c) *Aticismos.* Son las crasis τοὐμόν y θατέρου, aparte de otras compartidas con el jónico. En cuanto al fonetismo, predominan con mucho los tratamientos áticos y jónicos. Se ha de notar además la geminada –ττ–, algunos ejemplos de declinación ática, el empleo de los demostrativos con la partícula díctica -ί (ὁδί, οὐτοσί), y las partículas γοῦν, μῶν, ἅπερ, ὁτιή.

d) *Jonismos.* Los más relevantes son: el gen. en -εω de los temas en –ᾱ–, el pronombre κεῖνος, la desinencia -αται en los perfectos medios y el iterativo κἄφασκον.

e) *Eolismos.* La baritonesis de βασίλευς, el gen. en -ᾱο en la primera declinación y el pronombre ἄμμες (también pindárico).

f) *Fenómenos comunes a varios dialectos.* Los más notables son: el dat. de plur. en -οισι, las formas sin contraer, tanto en la flexión nominal como en la verbal, y gran parte del léxico (voc. ἄνα, dat. κρατί, gen. χερός, μέροψ, βροτός etc.).

g) *Koiné* Las formaciones de la koiné afectan especialmente al léxico, como se habrá podido observar en lo anterior. Desde el punto de vista histórico-morfológico tienen interés θεέ, ἅλω, υἱεύς, δυσίν, δυοκαίδεκα, y desde el punto de vista fonético ἄρκος. Por último, se han de mencionar dos formas curiosas, ἀπαί y ἠνί que tienen grandes probabilidades de ser antiguas.

h) *Innovaciones.* El autor de la *Veneta* demuestra cierto sentido lingüístico para crear neologismos siguiendo los procedimientos propios de la lengua tardía, como es el caso de los causativos en -όω y los nombres de acción en -σις. En la morfología es de notar el pronombre τυί de la segunda persona (dat. sing), la partícula θεῶ y las preposiciones y adverbios

ἐνωπιόθεν, ἐπίπροσθεν, ἐσταμέσον, ἀναταμέσον, ἐσμέσον, juntamente con los giros preposicionales πᾶν πρόσθεν y μέχρι τωνῶδε.

2.- *Procedencia del léxico*

A diferencia de la morfología, el léxico permite ofrecer fácilmente una estadística con sólo resumir los cuadros anteriormente trazados, habida cuenta de que el total de vocablos acopiados por Gebhardt (la lista podría aumentarse si se recogieran términos como ἅλω, βασίλευς etc.) asciende en los pasajes que nos interesan a noventa y nueve. De ahí que las cifras que damos a continuación equivalgan prácticamente a porcentajes.

Terminos procedentes del griego bíblico	Septuaginta	10
	LXX y otras versiones	15
	Áquila y Símmaco	1
	Símmaco	3
	TOTAL	29
Raros y poéticos	épicos	24
	áticos	5
	dóricos	1
	poéticos	5
	recientes y de diversa procedencia	21
	TOTAL	56
Hapax eiremena	comunes a todo el *Graecus Venetus*	2
	exclusivos del 'dórico de Daniel'	12
	TOTAL	14
	NÚMERO GLOBAL	99

De la comparación de este apartado con el anterior se deduce que el elemento genuinamente dórico en el vocabulario es considerablemente menor que en la morfología. Abstracción hecha de los pronombres personales y de formas con fonetismo dórico, se puede decir que no hay palabras que pertenezcan exclusivamente a este dialecto, siendo las que rigurosamente se pueden clasificar de 'dóricas' comunes a toda la poesía. Esto nos indica de un modo palmario que las fuentes del autor de la *Veneta* han sido los léxicos y los textos literarios.

3.- *Errores*

Por si alguna duda sobre la artificiosidad del dialecto del *Libro de Daniel* pudiera quedar, los numerosos errores se encargan de revelarnos al autor como un falsario, no demasiado ducho en su oficio. Algunos de ellos denotan su imperfecto conocimiento de la dialectología griega, y otros, mucho más graves, la deficiencia de su dominio, no ya de la prosa ática, sino de la lengua común.

a) *Hiperdorismos.* Deben señalarse: el gen. en -ω en los masculinos de la primera declinación; el gen. plur. en -ᾶν extendido analógicamente a los temas en -ο y a los temas en consonante; el acus. plur. en -ως extendido también a los temas en nasal; la contracción del gen. de los temas en silbante (εἴδως); la 'dorificación' de las formas áticas σαυτῶ (gen.), ἑαυτᾶν (gen.), σά, ἀτισοῦν; el empleo equivocado de ἔντι para la 3ª pers. sing. debido también a una analogía con el ático y la *koiné;* el defectuoso infinitivo ἀγαγέην, y la confusión de los desiderativos en -σείω con los futuros dóricos en -σέω.

Aparte de esto, hemos mencionado al ocuparnos del léxico y en los capítulos de la morfología una serie de formas recientes con vocalismo dórico como ἐπειγωλά, μονά, νοαμοσύνη y otras formas defectuosas como φράν, ἡμερᾶν, στρατηγώς, οὐρανᾶν, περιττά, etc.

b) *Hiperhomerismos.* Son el gen. en -οιο para los masculinos de la primera declinación y el uso de ἔην para la 3ª pers. plur. debido a una analogía similar al uso de ἔντι para la 3ª pers. de sing.

c) *Falsos eolismos.* Son ἄμμες (ac.), ὑμμέες, ὔμμιν y el numeral πίσσυρες.

d) *Fallos de sintaxis.* Los más graves son el empleo del dativo por el acusativo de dirección, los usos incorrectos del optativo y del perfecto, y el abuso de προτί, lo que indica que el autor de la *Veneta* se expresaba en un griego que carecía de dichos casos, modo y tema temporal. Añádase a esto el vocablo νοαμοσύνα, existente en el griego moderno (*scil.* νοημοσύνη), y se tendrá el convencimiento de que nuestro autor hablaba el griego bizantino.

XIII. Conclusiones

Después de lo visto, estamos en condiciones de emitir nuestro fallo sobre el objetivo que nos habíamos propuesto, a saber, la valoración de los

conocimientos lingüísticos del autor de la *Veneta*. Y a este respecto debemos decir lo siguiente:

1.- El traductor tiene, sin duda, un nivel aceptable de conocimientos dialectales, que no ha adquirido con la lectura de los textos, sino con la de los gramáticos, como lo prueba su relativamente extenso dominio de la morfología y la fonética y su ignorancia del vocabulario propiamente dórico.

2.- Según lo indican sus graves errores, en especial sintácticos, el traductor carecía de la necesaria competencia lingüística para traducir directamente en prosa ática o dialectal el AT (en el caso muy dudoso de que dominara el hebreo) con independencia de las restantes versiones griegas. No se le puede considerar con Gebhardt un *princeps artis dicendi* del griego antiguo, sino a lo sumo un principiante medianamente aventajado en su estudio. Su erudición no llega a la altura de la de un Focio, un Psellos u otro cualquiera de los grandes filólogos bizantinos.

3.- Sus lecturas, no obstante, parecen a primera vista haber sido amplias. Conoce a Homero y a Píndaro, según lo prueban las concordancias en la flexión pronominal y el término ἄωτον que emplea en *Deut.* XXXIII,13. También, a Teócrito, de quien habría tomado formas como ἦνθε. Está familiarizado con la tragedia ática (*cf.* el poético πόλοι) y da la impresión de haber leído a Tucídides (*cf.* σύμμορος) y estar al tanto de la prosa científica tardía, según lo indican las concordancias de léxico. Los términos glosográficos que emplea, como ἔρα y ὦπες, el extraño ἀπαί y la partícula ἠνί permiten suponer que hubiera podido manejar textos hoy día perdidos.

4.- No obstante, esto muy probablemente no es más que un espejismo, siendo lo más seguro que todo el caudal idiomático de su versión lo haya extraído de fuentes de segunda mano, como son los gramáticos y los lexicógrafos. A este respecto puede ser instructivo que ἔρα y ὦπες aparezcan en el *Etym. M.* y que en el *Onomasticon* de Pollux se encuentren veintidós de los términos señalados como raros y poéticos. Si se tiene en cuenta además que el 30 % del vocabulario estudiado pertenece al griego bíblico, los méritos de nuestro autor como erudito y estilista quedan considerablemente mermados.

XIV. El texto base de la versio Veneta

Por las razones expuestas, parece, como ya hemos insinuado, que el autor de la *Veneta* no hizo propiamente una traducción del AT, sino una re-

censión a la manera de Símmaco del *textus receptus* griego. Y aunque no hemos estudiado a fondo la cuestión, nuestra impresión personal es que la versión griega que le sirvió de base no fue otra que la de los LXX, cuyo texto iría revisando teniendo a la vista las variantes conocidas de las demás versiones griegas y quizá el original hebreo. Si esto es así, sería de esperar que en el *Libro de Daniel*, cuyo texto más difundido es el de Teodoción, nuestro traductor hubiera empleado dicho texto y no el de la *Septuaginta*, lo que procuraría la contraprueba definitiva de nuestra hipótesis. De ahí que anteriormente aludiéramos a la importancia que tenía este libro para dilucidar el problema del 'Vorlage' de la *versio Veneta*. Y efectivamente, aun sin realizar una colación exhaustiva (lo que caía fuera de nuestro propósito) de los pasajes 'dóricos', hemos podido comprobar que en ellos son mucho más numerosas las concordancias con Teodoción que con los LXX.

Ahora bien, si se admite que la respuesta definitiva al problema del texto base de la *versio Veneta* sólo puede darla su cotejo sistemático con los LXX (y también con Teodoción en el caso de *Daniel*), sin perder de vista, claro está, el texto masorético, debe reconocerse que es un método equivocado partir de la colación con el original hebreo, consultando subsidiariamente las demás versiones griegas. De esta manera, sin duda alguna, cabe encontrar gran número de concordancias entre el texto masorético y el nuestro, se pueden explicar bien los puntos en los que se separa de áquel para seguir a los LXX, pero –y esto es lo más interesante– no pueden justificarse las diferencias de la *versio Veneta* tanto con el texto hebreo como con el de la *Septuaginta*. Éstas, empero, se pueden explicar si se comparan atentamente ambas versiones.

Ilustremos lo dicho con un ejemplo. Gebhardt no hallaba una explicación satisfactoria a los lugares en los que a un plural en el texto hebreo y en los LXX respondía la *Veneta* con un singular o viceversa. Sólo quien ha estudiado detenidamente la lengua de nuestro autor y ha descubierto que la razón de ser de formas como θεῶ = ἰδού o de la aparición de genitivos en -οιο y en -ω en la 1ª declinación obedece al deseo consciente de apartarse de las formas propias de la *koiné* bíblica, sólo quien se ha percatado de esto, repito, está en situación de captar la norma que rige la economía de nuestra versión. Formulada de una manera general podríamos decir que es la substitución mecánica de lo habitual por lo insólito, la permuta de lo conocido por sus equivalencias inmediatas o mediatas más rebuscadas, aun a riesgo de incurrir en el error.

Ahora bien, semejante tendencia sólo es comprensible si se trata de disfrazar un texto archiconocido para que no se descubra a simple vista la falsificación y el plagio. Y dicha intención da lugar a los procedimientos que hemos ido detectanto: p. e., un καί de los LXX se substituirá por un τε, un

καὶ ἰδού por θεῶ δέ, un ind. de aor. por un ind. de perfecto y a la inversa, un βασιλεύς por un ἄναξ, etc., etc. ¿No se ha de considerar que también se acomoda a esa forma de proceder la substitución de un plural por un singular o viceversa allí donde el sentido lo permite? Y para que no parezca que hablamos sin el apoyo de los hechos, vamos a colacionar unos pasajes del *Libro de Daniel* (V,1-2) tomados al azar en el *Graecus Venetus*, Teodoción y los LXX.

GV

V Βελτεσασάρος ὁ βασίλευς ἐποίησεν ἑστίασιν μεγάλαν τοῖσι μεγιστάνεσσιν εὖ χιλίοις, ἐνώπιόν τε τῶν χιλίων ἄκρατον ἔπινε· 2 Βελτεσασάρος ἔφα ἐν γεύσει τῶ ἀκράτω ἐνεγκεῖν ἄγγεα τὰ χρύσεα τά τ' ἀργύρεα, τάπερ ἐξήνεγκε Νεβουχαδνεσάρος ὁ τήνω πατὴρ ποτὶ τῶ νεὼ τῶ ἐν Ἰηρουσαλάμα, καὶ πίνοιεν ἐν αὐτοῖς ὁ βασίλευς οἵ τ' αὐτῶ μεγιστᾶνες, ἁ ἄκοιτίς οἱ χὰ παλλακά οἱ.

Θ´

V. Βαλτάσαρ ὁ βασιλεὺς ἐποίησε δεῖπνον μέγα τοῖς μεγιστᾶσι αὐτοῦ χιλίοις, καὶ κατέναντι τῶν χιλίων ὁ οἶνος. 2 καὶ πίνων Βαλτάσαρ εἶπεν ἐν τῇ γεύσει τοῦ οἴνου ἐνεγκεῖν τὰ σκεύη τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ, ἃ ἐξήνεγκε Ναβουχοδονόσορ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ναῦ τοῦ ἐν Ἱερουσαλήμ, καὶ πιέτωσαν ἐν αὐτοῖς ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ μεγιστᾶνες αὐτοῦ καὶ αἱ παλλακαὶ αὐτοῦ καὶ αἱ παράκοιτοι αὐτοῦ.

Ο´

V. Βαλτάσαρ ὁ βασιλεὺς ἐποίσεν ἑστιατορίαν μεγάλην τοῖς ἑταίροις αὐτοῦ 2 καὶ ἔπινεν οἶνον, καὶ ἀνυψώθη ἡ καρδία αὐτοῦ, καὶ εἶπεν ἐνέγκαι τὰ σκεύη τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ οἴκου τοῦ θεοῦ, ἃ ἤνεγκε Ναβουχοδονόσορ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἀπὸ Ἰηρουσαλὴμ, καὶ οἰνοχοῆσαι ἐν αὐτοῖς τοῖς ἑταίροις αὐτοῦ.

Según salta a la vista, el texto del *Graecus Venetus* coincide con el de Teodoción (tiene χιλίοις en V,1, carece de la frase καὶ ἀνυψώθη ἡ καρδία αὐτοῦ y agrega "a su esposa y concubina" en V,2). Sus divergencias, aparte de ἔπινεν en lugar del participio y de ἑστίασιν μεγάλαν, que puede haberlo sugerido el ἑστιατορίαν μεγάλην de los LXX, se limitan a una cuidadosa y sistemática selección de sinónimos, a una dialectalización de las formas de la lengua común y a pequeños cambios en la colocación de las palabras.

Se podría pensar, de proceder como Gebhardt, que las concordancias de la *versio Veneta* con Teodoción se deben a que ambas versiones siguen

al pie de la letra el texto masorético, en tanto que los LXX se apartan de él, pudiendo inducir también a esta opinión la transcripción de los nombres propios semíticos. Efectivamente, las formas Βελτεσάσαρ y Νεβουχαδνεσάρος, pese a haber recibido esta última flexión, reproducen con mayor exactitud el fonetismo de los arameos *Belša'ṣṣar* y *Nĕbuḳedneṣṣar*. Pero la hipótesis de una traducción literal cae por su base, si se tiene en cuenta que la *Veneta* responde al plural arameo *seglateh lehenateh* ("sus esposas y sus concubinas") por el singular ἀ ἄκοιτις οἱ χὰ παλλακά οἱ, en tanto que Teodoción dice correctamente αἱ παλλακαὶ αὐτοῦ καὶ αἱ παράκοιτοι αὐτοῦ, lo mismo que la *Vulgata* (*uxoresque et concubinae*). Si, por otra parte, se repara en la curiosa inversión del orden de los términos que muestra la *Veneta* y en la substitución del vocablo παράκοιτοι por ἄκοιτις, surge la lógica duda de si el cambio del plural por el singular, así como las otras divergencias mencionadas, no obedecen a otro motivo que al deseo consciente de separarse en lo formal del texto de Teodoción. No creemos necesaria una colación sistemática para darle a esta suposición la firmeza de una convicción. La versión contenida en el *Graecus Venetus*, en resumidas cuentas, no es sino un disfraz arcaizante del *textus receptus* griego del AT.

Luis GIL

Facultad de Filología A 303
Ciudad Universitaria
28040 Madrid

NUEVOS TESTIMONIOS SOBRE LA VIDA DE ELEONOR DE ARAGÓN, REINA DE CHIPRE (*circa* 1333-1416)

A Mijalis Pierís

Pocas figuras de la agitada historia chipriota presentan un mayor atractivo para el investigador que la reina Eleonor de Aragón, hija del infante don Pedro, conde de Ribagorça y de Prades, y esposa de Pedro I de Lusignan. Esta reina, como ha escrito algún historiador, debió ser una de aquellas criaturas que parecen haber estado creadas para llevar la desgracia a todos aquellos que se le acercan. Orgullosa y autoritaria, tenía la pasión de los sentidos y el alma irascible. Amaba a su marido con uno de esos amores violentos y egoístas, más perniciosos que el odio. Los trágicos acontecimientos que envolvieron el reinado de Eleonor –de los cuales ella misma fue en gran medida causante y víctima– han quedado reflejados en las páginas de los grandes cronistas chipriotas de la época así como en alguna que otra canción popular. De este modo, Leondios Majerás, en su famosa *Crónica de la dulce tierra de Chipre*[1], explica cómo Eleonor, aprovechando una ausencia de su marido, urdió una terrible venganza contra una de las amantes del rey, Juana Lalemán, embarazada de ocho meses, la Arodafnusa de la famosa canción popular del mismo nombre[2]. El odio de Eleonor no tiene límites y, a pesar de que el rey, durante su ausencia de Chipre, duerme cada noche abrazado a una camisa suya, este delicado homenaje de amor no la desarma. Juana Lalemán, ciertamente, acaba sufriendo el salvaje rencor de la reina, que le hace perder el hijo y la encie-

[1] R. M. Dawkins (ed.), *Leondios Makhairas. Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled "Chronicle"*, Oxford, 1932.

[2] Véase sobre esta canción Ch. Gidel, "La chanson d'Arodaphnousa", *Nouvelles études sur la littérature grecque moderne,* París, 1878, pp. 455-475, así como A. Nicolau, *La chanson populaire d'Arodaphnousa. Des origines franques à la tradition populaire actuelle,* Mémoire de Maîtrise, Université Paul Valéry, Montpellier III, 1981-1982.

rra por espacio de un año en las mazmorras del castillo de Cerines. Finalmente, la obliga a vestirse los hábitos en el monasterio de Santa Clara de Nicosia, hasta que al cabo de seis meses la oportuna llegada del rey la libera. Los desafueros de la reina, sin embargo, no acaban aquí. Su marido, al volver, toma venganza de todos los que acusan a Eleonor de un más que probable adulterio con un noble de la corte, Juan de Morfu, conde de Rochás. La tiranía del rey se hace insoportable y la noche del 16 de enero de 1369 Juan de Antioquía, su hermano, lo asesina, junto con otros conjurados, en su propia cama. Desde aquel momento Eleonor sólo piensa en vengar su muerte. Bajo la falsa noticia de que unos mercenarios búlgaros quieren matarlo, invita a palacio a su cuñado, Juan de Antioquía. Cuando se encuentran en la misma sala del regicidio, Eleonor levanta la tapa de la bandeja donde ha depositado la camisa ensangrentada del difunto rey Pedro, dando con ello la señal de muerte contra su cuñado, que cae asesinado bajo el puñal de Francesc Satorra, escudero de la reina. Este hecho, unido a la enemistad con su hijo, Pedro II de Chipre, y su nuera, Valentina Visconti, nieta del duque de Milán, hace que la reina abandone definitivamente Chipre en 1380. Unos meses más tarde, después de una breve estancia en la isla de Rodas, Eleonor, humillada y vencida, llega a Cataluña, donde, bajo la protección de los reyes de la Corona catalano-aragonesa, vivirá primero en un castillo de la villa de Valls para trasladarse posteriormente a una casa de la calle de Mercaders de Barcelona, donde residirá hasta el día de su muerte, ocurrida el 26 de diciembre de 1416.

Éste es a grandes rasgos el resumen de la agitada vida de Eleonor de Aragón desde su llegada a Chipre en 1353, atendiendo a la llamada del entonces rey Hugo IV que creyó encontrar en ella la esposa ideal para su primogénito, hasta su expulsión de esta isla casi treinta años más tarde. No cabe duda de que el reinado de Pedro I y Eleonor, a pesar del cúmulo de intrigas y desgracias que en él se sucedieron, marca el apogeo cultural, político y económico del reino franco de Chipre, que con la llegada al trono de su hijo, Pedro II, empieza una lenta decadencia que acabará con la caída de esta isla en manos genovesas y su posterior conquista por los turcos en 1570. No es extraño, por tanto, que Majerás, así como otros cronistas de la época como Amadi y Bustron –o Bustronio–, dediquen una atención especial a este periodo de la historia de Chipre, profundamente marcado por el temperamento apasionado y violento de Eleonor. Esta rica información, sin embargo, contrasta con la escasez de noticias referidas a los últimos años de su vida, reducidas básicamente a un par de referencias literarias y a una serie de documentos notariales que reflejan el interés constante de los reyes de la casa de Aragón por el sustento económico de Eleonor y sus nunca atendidas peticiones para que le fuera restituida la dote así como los

beneficios de las rentas que la infortunada reina poseía aún en Chipre[3]. En el presente trabajo publicamos siete documentos inéditos hasta el momento, procedentes del Archivo de la Corona de Aragón (de ahora en adelante ACA) así como del Archivo Comarcal e Histórico de Valls (a partir de ahora ACHV), que arrojan un poco más de luz sobre los últimos años de la vida de Eleonor, al tiempo que desmienten en buena medida el mito de una reina alejada definitivamente de todo tipo de intrigas y dedicada de forma casi exclusiva a obras de caridad, al cual tanto ayudaron los encendidos panegíricos que sobre ella escribieron los cronistas franciscanos José Antonio de Hebrera y Jaime Coll[4]. Pero pasemos a comentar brevemente los documentos que publicamos en la segunda parte de nuestro artículo.

En los cinco primeros documentos encontramos nuevos ejemplos de intercesión de los monarcas catalano-aragoneses y sus esposas en favor de la desterrada soberana. Concretamente, en los dos primeros (ACA 2039, fol. 107r), datados en Barcelona el día 19 de febrero de 1382, Sibila de Aragón, cuarta esposa de Pedro III, escribe al Papa de Aviñón, Clemente VII, y al Cardenal de Aragón, Pedro de Luna, "de quondam negocio tangenti Illustrissimam Elionorem, Reginam Cipri et Iherusalem", con la velada intención de que intercedieran a su favor ante el rey de Chipre. El destinatario de la tercera carta (ACA 2039, fol. 107v), escrita en la misma ciudad y fecha que las dos anteriores, es el Gran Maestre del Hospital, a la sazón Juan Fernández de Heredia, a quien Sibila le pide que tome en consideración los

[3] En cuanto a las breves noticias que sobre Eleonor escribieron Jaume Roig y Bernat Metge véase Ll. NICOLAU D'OLWER, *L'expansió de Catalunya per la Mediterrània Oriental,* Barcelona, 1926, p. 171, así como A. E. SOLÀ, "La fin pieuse d'une reine impie", *XIIIe Colloque International des Néo-hellénistes des Universités Francophones. La langue, la littérature, l'histoire et la civilisation chypriotes (Université de Nancy II, 13-15 de mai de 1993),* Besançon, 1995, pp. 222-232. Su epitafio, escrito en latín por el notario público y jurisconsulto barcelonés Jaume Ripoll, fue publicado por P. M. CARBONELL en sus *Chroniques de Espanya,* Barcelona, 1546, fol. 214. Vid. una edición moderna del mismo, acompañada de una bella traducción catalana, en M. VILALLONGA, *Dos opuscles de Pere Miquel Carbonell,* Barcelona, 1988, pp. 99-105. Respecto a los documentos cancillerescos véase L. DE MAS LATRIE (*cf. Historie de l'île de Chypre sous le règne des princes de la Maison de Lusignan,* París, 1852, III, pp. 761-774, 778, 791-797 y 799 [de ahora en adelante: MAS LATRIE, *Histoire de l'île de Chypre*]), así como E. BAGUÉ (*cf.* "Notes sobre la reina Elionor de Xipre, des del seu retorn a Catalunya fins a la seva mort", *Estudis Universitaris Catalans* 22 (1936) 547-554).

[4] Vid. J. A. HEBRERA, *Chronica real seráfica del reyno y santa provincia de Aragón de la regular observancia de nuestro padre San Francisco,* Zaragoza, 1705, pp. 144-158, y J. COLL, *Chrónica seráfica de la santa provincia de Cataluña de la regular observancia de nuestro padre San Francisco,* Barcelona, 1738, pp. 52-56 y 115-126.

asuntos de Eleonor, lo cual, señala la reina catalana, "sera cosa a nos muy agradable".

En esta misma línea debemos leer el cuarto documento (ACA 2058, fols. 8v-9v), redactado en Perpiñán el 13 de mayo de 1390. En él Violant de Bar, en nombre de su esposo, el rey Juan I, previo informe favorable del Doctor en Leyes y Consejero Real, Pedro Sacalm, renueva la concesión anual de 2.000 florines de oro a Eleonor, mandando a Francisco Mallol, Colector de las Décimas, que satisfaga a su tía, la reina, dicha cantidad sobre los derechos y las rentas que ésta poseía en la villa de Valls ("de duobus mille florenis annuis percipiendis super decimis que colliguntur et levantur in civitate et Campo Terrachonense")[5]. Esta asignación aparece ratificada nuevamente en el quinto documento (ACA 2061, fol. 80v), fechado en Valencia el día 3 de abril de 1394, en el cual el encargado de satisfacer a Eleonor los 2.000 florines es el nuevo Colector de las Décimas, Guillermo Ferrer, canónigo de Tarragona.

Aparte de estos documentos, más o menos formales, el sexto (ACA 2050, fol. 182v) presenta un interés especial, en la medida en que se hace eco de un hecho realmente trágico que debió producirse a finales del año 1394 y que sin duda alguna determinó la huida de la anciana reina de Valls y su retorno a Barcelona, donde residió hasta el final de sus días en medio de un duelo riguroso y obsesivo[6]. En efecto, el motivo de este documento es el asalto al castillo de Eleonor en Valls perpetrado por unos maleantes, quienes, además de apoderarse de dinero, joyas y otros efectos de Eleonor, asesinaron a Bonanat de les Guarres, escribano de porción de la casa de la reina ("scriptorem porcionis domus dicte Regine"). Al enterarse de este lamentable incidente, los reyes Juan I y Violant de Bar encargaron a Guillem Ferrer, Procurador Real de la Ciudad y Campo de Tarragona, que pasase por Valls para examinar los hechos y, una vez redactado el correspondiente informe, lo pusiera en manos del Promotor de la Regia Curia y Licenciado en Decretos, Emerico Sallent, para que éste se encargase de incoar el de-

[5] Según indica un interesante documento conservado también en el Archivo de la Corona de Aragón (ACA 939, fols. 23v-26r), en 1381, recién llegada Eleonor a Cataluña, su primo el rey Pedro III el Ceremonioso, padre de Juan I, le hizo donación de la villa de Valls, en el campo de Tarragona, con todos sus edificios, fortalezas, términos, feudos, hombres y mujeres, sobre los cuales le concedía "omnimoda jurediccione, alta et baxia, civili et criminali". Este documento, redactado en el castillo real de Tortosa el día 22 de diciembre de 1381, fue publicado por MAS LATRIE en su *Histoire de l'île de Chypre,* III, pp. 767-769.

[6] Sobre los últimos años de Eleonor en Barcelona después de su huida de Valls a finales de 1394 o principios de 1395, vid. A. DURÁN SANPERE, *Barcelona i la seva història,* Documents de cultura 4, Barcelona, 1973, II, pp. 588-595.

bido proceso, descubriendo a los autores del delito y castigándolos de manera ejemplar ("ceteris similia attentare volentibus in exemplum"). Sin embargo, a la luz de diversas noticias, este trágico episodio parece estar lejos de ser un hecho aislado, fruto de la fechoría de unos maleantes, como se deduce del documento anterior. Veamos la historia con cierto detenimiento.

La villa de Valls, famosa por la calidad de sus vinos, tenía el privilegio de poder establecer el pago de impuestos sobre el vino y otros alimentos que se importasen[7]. Como recoge un acta de remisión de delitos con fecha de 26 de marzo de 1384 –es decir, dos años escasos después de que Eleonor se estableciera en Valls–, la reina, en virtud de su elevada categoría, se negó desde un principio a pagar dicho impuesto para el vino que importaba de Prades y Gratallops, donde su hermano tenía un señorío. La Universidad, de manera infructuosa, hizo varias reclamaciones sobre el particular, hasta que un día el pueblo de Valls, capitaneado por Guillem Esquiu y Pere Ripoll, indujo a la Universidad a reunirse en consejo y a deliberar sobre la negativa de la reina. La Universidad resolvió impedir, por medio de las armas si fuera necesario, la infracción de sus privilegios. De este modo, requirió a los bailes que hicieran pregonar por los lugares acostumbrados, y de manera muy especial ante el castillo donde residía la reina –el antiguo palacio del Arzobispo–, la declaración de que nadie estaba exento del pago del impuesto sobre el vino por razón de clase ni de categoría. Mientras tenía lugar el pregón, las turbas fueron a la cárcel, donde rompieron las puertas y maltrataron al carcelero, al tiempo que comunicaban a dos hombres que allí estaban presos por orden del lugarteniente de la reina que pronto los liberarían y que la Universidad les compensaría por todos los daños sufridos. En esto algunos familiares del conde de Prades, hermano de la reina, salieron del castillo para hacer frente a aquel alboroto y en la refriega murieron Esquiu y Ripoll, ante lo cual el pueblo se enardeció más aún y obligó a los parciales de la reina a retirarse al castillo al grito de "muyran los corials de la Senyora Reyna é metam foch al Castell"[8]. A pesar de que, como indica el acta de remisión anteriormente citada, este episodio quedó zanjado con la aceptación por parte de la reina del impuesto sobre el vino, las relaciones entre ésta y la villa de Valls quedaron rotas para siempre y de nada sirvieron las concesiones y los donativos que la reina

[7] En el Archivo de Valls se conserva un documento, fechado en Barcelona el día 20 de marzo de 1388, en el cual se contiene la prórroga que el rey Juan I hace del privilegio concedido a esta ciudad por Pedro III el Ceremonioso, que le permitía establecer impuestos sobre el vino, la carne y demás alimentos procedentes de otras poblaciones (*cf.* ACHV, Pergamino 175).

[8] Cito a partir de F. PUIGJANER, *Historia de la villa de Valls,* Valls, 1881, pp. 95-96.

hizo a la ciudad, entre los cuales se cuentan la reliquia de Santa Ágata y una "espina santa", es decir, una de las espinas insertas en la corona de ludibrio de Jesucristo. A partir de aquel momento la Universidad de Valls se negó a satisfacer a Eleonor su pensión anual y no pocas veces sus disensiones acabaron en los tribunales. Un buen ejemplo de ello es el último de los documentos publicados (ACHV, Pergamino nº 177), el único procedente del Archivo Comarcal e Histórico de Valls y fechado en esta ciudad el día 7 de abril de 1388, seis años después de la llegada de Eleonor a Valls y siete antes del asalto a su palacio. En este pergamino se contiene la sentencia dictada por la corte de Valls en favor de Joan del Bosch, doméstico de la reina de Chipre, contra la Universidad de esta villa tarraconense, representada en el juicio por el síndico Francisco Castlar. El contenido de la sentencia es claro: se obliga a la Universidad de Valls a pagar un censal de 2.000 sueldos ("sous") de pensión a Eleonor ("duos mille solidos censuales, annuales et rendales"), cantidad que aquélla se había negado a satisfacer en un principio. Este documento, al cual debemos añadir dos más de las mismas características bastante deteriorados de los cuales se deduce la celebración de juicios parecidos en los años 1387 y 1388[9], demuestra que las relaciones entre la reina chipriota y la ciudad de Valls, lejos de serenarse, siguieron deteriorándose con el paso del tiempo.

Finalmente, en esta carrera de despropósitos, el pueblo de Valls encontró la ocasión de vengarse de tantas humillaciones el 29 de noviembre de 1394, cuando, bajo el pretexto de varias vejaciones hechas a los habitantes de Valls por los servidores de la reina, se amotinó y, capitaneado esta vez por Jaime Bertrán, invadió el castillo, asesinando, en la misma cámara de la reina y ante su presencia, a Bonanato de les Guarres, su hombre de confianza, responsable a ojos del pueblo de la muerte de Esquiu y Ripoll. El recuerdo de esta venganza es precisamente el que encontramos en el documento nº 6 anteriormente citado (ACA 2050, fol. 182v) y que, como esperamos haber demostrado, constituye el punto culminante de una situación de creciente enemistad entre Eleonor y la ciudad que la acogió en su destierro. Sobre el final de la historia nos informa una nueva acta de remisión de delitos datada el 22 de setiembre de 1397 –cuando la reina residía ya en Barcelona–, según la cual Jaume Bertrán fue detenido e interrogado, por medio de tormento, ante los jurados y síndicos de Valls[10]. Ignoramos, sin embargo, la condena final impuesta al asesino de Bonanato de les Gua-

[9] Nos referimos concretamente a los pergaminos nº 171-172, que originalmente debían formar parte del mismo documento, redactado en Valls el día 15 de noviembre de 1387, y al nº 174, datado en esta misma ciudad el día 12 de marzo de 1388.

[10] Véase la transcripción parcial de esta acta, *ibídem*, p. 102.

rres, "el doméstico más amado de Eleonor", según reza una de las lápidas del Castillo del Arzobispo, que desde 1382 hasta 1394 acogió entre sus muros a esta singular reina[11].

DOCUMENTOS

1. Intervención de la reina de Aragón, doña Sibila, esposa de Pedro III, ante el Papa Urbano VI en favor de Eleonor, reina de Chipre.

Barcelona, 19 de febrero de 1382

Beatissime pater, de quondam negocio tangenti Illustrissimam Elionorem, Reginam Cipri et Iherusalem, serenissimus dominus Rex vir et dominus nostre carissimus beate vestra scribit cui humiliter supplicamus quatenus ipsius domini Regis suplicacioni condescendendo benigne dignetur eamdem missericorditer exaudire hoc prefecto beatissime pater nostris, affectibus occurret gratissimum ipsique b(eate), quam in longenum conservet altissimus graciarum: refferremus uberes acciones. Datum Barchinone sub nostro sigillo secreto XIXª die februarii anno a nativitate Domini MºCCCºLXXXºIIº. La Reyna.

(Domina Regina Bernardo Medici)
P(robata)

ACA Reg. Canc. 2039, fol. 107r.

2. Intervención de la reina de Aragón, doña Sibila, esposa de Pedro III, ante el Cardenal de Aragón en favor de Eleonor, reina de Chipre.

Barcelona, 19 de febrero de 1382

[11] Vid. el texto íntegro de esta lápida, *ibidem*, p. 103. La turbulenta historia de Eleonor de Aragón en Valls ha inspirado también varios poemas, como "Eleonor Maria d'Aragó", de R. Roca i Sans (*cf. Almanaque de Valls*, Valls, 1908, pp. 54-55) y "Na Elionor", de J. Grau Serra (*cf. Salms del meu poble*, Valls, 1964, pp. 205-209).

Venerabili pater et amice carissime: Serenissimus dominus Rex, vir et dominus precarus, et nos scribimus domino summi pontifici in favorem illustrissime Elionoris, Regine Cipri et Iherusalem, prout in dictis litteris Regiis atque nostris videbitis diffusius contineri. Paternitatem vestram igitur precamur attente quatenus negotia dicte Regine recommendata habendo apud dictum dominum summum pontificem super eis sic partes vestre solicitudinis opportere libeat ut ea que petimus consequantur obtatum. Et regraciabimur vobis multum. Datum Barchinone sub nostro sigillo secreto XIXª die ffebruarii anno a nativitate Domini MºCCCºLXXXXºIIº. La Reyna.

P(robata)

Dirigitur Cardinali Aragonie.

ACA Reg. Canc. 2039, fol. 107r.

3. Intervención de la reina de Aragón, doña Sibila, ante el Gran Maestre del Hospital en favor de Eleonor, reina de Chipre.

Barcelona, 19 de febrero de 1382

La Reyna d'Aragon. Maestro muy caro amigo, el senyor Rey, marido e senyior nuestro muy caro, e nos scrivimos al padre Sancto sobre algunos afferes toquantes a la Reyna de Xipre, muy cara sobrina nuestra, porque vos rogamos affectuosamente que los afferes de la dita Reyna hayades, recomendados por honra nuestra e sera cosa a nos muy agradable a la qual vos agradesceremos muyto. E sea la Santa Trinidat vuestra guarda. Dada en Barcelona con nuestro saello secreto a XIX dias de ffebrero en el anyo M CCC LXXX II. La Reyna.

A Nuestro muy caro amigo el maestro del orden del Espital

ACA Reg. Canc. 2039, fol. 107v.

4. La reina de Aragón, doña Violant de Bar, esposa de Juan I, renueva la asignación de 2.000 florines de oro anuales a Eleonor, reina de Chipre.

Perpiñán, 13 de mayo de 1390

Pro Regina Cipri

Nos Violans, etc. Remminiscentes pridem per illustrissimum dominum Regem, virum et dominum nostrum carissimum, donacionem, concessionem et assignacionem fuisse factas de duobus mille florenis annuis percipiendis super decimis que colliguntur et levantur in civitate et Campo Terrachonense illustri Alionore Regine Cipri et Iherusalem, causis et racionibus in carta dicte concessionis per dictum dominum Regem, virum et dominum nostrum carissimum, eidem facta contentis, prout in eis lacius continetur, que datum fuit Barchinone XVIIIª die marcii, anno a nativitate Domini millesimo CCCºLXXXº septimo. Et quare ex post per dictum dominum Regem nobis facta extitit vendicio et concessio de omnibus decimis ipsius donacionis sue cum ab aliquibus familiaribus et domesticis ac officialibus nostris fuisset in dubium revocatum ac, virtute dicte generalis vendicionis nobis facte, perjudicatum fuisset concessioni prius facte dicte illustri Elionori, Regine Cipri, nos tamen ad removendum omne dubium in promissis de certa sciencia et expresse certis causis et racionibus nostrum animum ad hoc inducentibus dictam concessionem de dictis duobus mille florenis annuis super dictis decimis Civitatis et Campi Terrachone per dictum dominum Regem eidem illustri Regine factam, laudavimus, approbavimus et confirmavimus et nichilominus ad superhabundantem cautelam eidem de novo concessimus, prout in littera per nos ei concessa hac et alia lacius explicitur. Que data fuit in villa Montissoni XVIIIª die octobris anno a nativitate Domini MºCCCºLXXXº nono. Cumque expost ideo quare tempore dicte nostre concessionis immemores eramus quandam ordinacionem per nos facta super decimis antedictis et aliis de quibus concessionem obtinemus mediantibus sacramentis per nostros officiales et domesticos factam, predictas concessionem, confirmacionem et executoriam nostrum inde emanatam revocaverimus, cessaverimus et anullaverimus cum littera nostra, data Barchinone XIIIIª die ianuarii anno a nativitate Domini millessimo CCCº nonagesimo, prout in ea lacius contineri videtur. Quia tamen expost pro parte illustris Elionore predicte, consanguinee mee carissime, fuit nobis humiliter supplicatum ut predictam literam revocatoriam tamquam contra justiciam emanatam, causis et racionibus pro parte ipsius coram nobis allegatis, revocare ex justicie debito dignaremur, volentes quod, ut tenemur, eidem illustri Regine ministrare justicie complementum, predictam revocatoriam literam et omnia et singula in ea contenta, dictasque concessiones per dictum dominum Regem et per nos factas recognosci fecimus per fidelem nostrum Petrum ça Calm, legum doctorem dicti domini nostri Regis consiliarum

et vice cancellarium, et ea diligentissime ruminati cui predicta comisimus per justiciam ministranda. Ex cuius veridica relacione de predictis, habitoque consilio et deliberacione cum eo et aliis in premissis attendentes, donacionem et concessionem de dictis duobus mille florenis annuatim recipiendis super decimis antedictis, primo fuisse factam per illustrissimum dominum Regem, virum et dominum nostrum carissimum, illustri Elionore Regine antedicte, antequam nobis per eundem dominum Regem vendicio seu concessio de decimis antedictis aliquatenus facta esset, de quibus duobus mille florenis annuis recipiendis super dictis decimis Civitatis et Campi Terracone fuerat et erat in paciffica possessione vel quasi, in qua privari non debuatur nec debebat absque cognicione et causa racionabili. Et propterea jus plenum sibi fuisse quesitum cui non poterat nec debebat per dictam vendicionem seu concessionem postmodum nobis factam perjudicium aliquod genarari. Idcirco predictis et aliis que ad hoc nostrum animum juste movetur et movere debent, attentis et consideratis delliberacioneque prehabita, ut est dictum consulte et de nostri certa sciencia ac expresse predictam revocatoriam literam, tamquam contra jus et justiciam ac in perjudicium juris preffate Regine quesiti obtentam, revocamus, cassamus et compellamus et sic viribus totaliter vacuamus cassamquam et irritam atque nullam per presentes pronunciamus et eciam declaramus. Mandantes de nostri certa sciencia et expresse Ffrancisco, Collectori et receptori dictarum decimarum, et ceteris officialibus et aliis quibuscumque vel eorum locumtenenti presentibus et futuris ad quos predicta permaneant et spectent quatenus dicte Regine aut cui voluerit loco sui de dictis duobus mille florenis annuis tam de tempore preterito, presenti quam futuro respondeant, solvant et satisfaciant terminis statutis. Juxta concessionum suarum seriem et tenorem, dicta revocatoria a nobis obtenta, quam locum per presentem decernimus non habere obsistentibus nullo modo. Cum nos sic de certa sciencia et per justiciam fieri providerimus et velimus. In cuius rei testimonium, presentem fieri jussimus nostro sigillo munitam. Datum Perpiniani, XVIIIª die madii, anno a nativitate Domini millesono CCCº nonagesimo. Petrus ça Calm.

Petrus de Besatam, mandato domine Regine fecit per Petrum ça Calm, doctorem, vicecancellarium Regine, cui fuit commendata per dominam Reginam, et fuit manu expedita, presente archiepiscopo Cesarauguste.

P(robata).

ACA Reg. Canc. 2058, fols. 8v-9v.

5. La reina de Aragón, doña Violant de Bar, esposa de Juan I, renueva la asignación de 2.000 florines de oro anuales a Eleonor, reina de Chipre.

Valencia, 13 de abril de 1394

Pro Regina Ciipri

Violans, etc. Dilecto nostro Guillelmo Ferrari, canonico et precentori ecclesie Terrachone sub collectori in Civitate et diocesi Terrachonense decimarum domino Regi, viro et domino nostro carissimo, per summum pontificem noviter concessarum aliisque futuris subcollectoribus dictarum decimarum in Civitate et diocesi supradictis, salutem et dilectionem. Visa quadam provisione dicti domini Regis huiusmodi seriey, Johannes, Dei gracia Rex Aragonum etc., fideli nostro Guillelmo Ferrari, canonico ecclesie Terrachone, subcollectori in Civitate et diocesi Terracone, decimarum nobis noviter per summum pontificem concessarum, salutem et gratiam. Quia per illustrem Elionoram Reginam Jherusalem et Cipri, consanguineam nostram carissimam, cui dudum nos pro sustentacione sui Reginalis status assignamus anno quolibet duos mille florenos auri de Aragonia toto tempore vite sue in et super quibuscumque decimis perpetualibus nobis concessis et concedendis ac colligendis et recipiendis in Civitate et Diocesi supradictis, ex una parte, et non nullas alias personas quibus eciam super ipsis decimis magnas assignamus pecunie quantitates, ex altera, fuit questio subsecuta coram reverendo in Christo patre Garcia, archiepiscopo Cesarauguste consiliario et cancellario nostro dilecto ac generali collectore dictarum decimarum, videlicet qui seu que ipsorum erant in predictis tempore priores et jure pociores. Et eandem prefatus archiepuscopus et generalis collector predictus auditam, partibus ipsis et earum racionibus visisque eciam et recognitis per eum concessionibus et assignacionibus eis inde factis, recepit et declaravit dictam Reginam fore in dicta eius parte prealiis tempore priorem et juris pociorem. Ideo, supplicata nobis Regina jam dicta, vobis dicimus et mandamus de certa sciencia et expresse quatenus eidem Regine vel cui voluerit eius loco respondeatur et exsolvatur amodo anno quolibet de dictis duobus mille florenis modo et forma in dicta eius concessione plenius expressatur, quibusvis inhibicionibus, mandatis, penis et emparis in contrario factis, que et quas huius serie revocamus, cancellamus, cassamus at anullamus, obsistentis nullo modo, cum nostra fuerit et sit intencio quod dicta Regina dictos habeat et recipiat duos mille florenos anno quolibet dum vixit ut prefertur super decimis antedictis, non obstantibus quibuscumque assignacionibus super eis quibusvis personis per nos factis modo aliquo seu fiendis. Datum Dertuse, XXª die decembris anno a nativitate Domini MºCCCºXCºIIIº.

Gar(cia) Cuis Nos, ex quo tercia pars dictarum decimarum nobis pertinet racione largicionis et graciose concessionis per dictum dominum Regem inde nobis facte voluntati et ordinacioni ipsius, cupientes adherere et in omnibus esse conformes, dicimus et mandamus expresse ac de certa sciencia quatenus contenta in litera preinserta omnia et singula exequamini et compleatis operis per effectum juxta ipsius seriem et tenorem. Datum Valencie, tercia die aprilis anno a nativitate Domini MºCCCºXCºIIIIº. V. de Ponte.

Cancellarius misit eam signatam expedientem et fuit visa per thesaurarium, qui suum annullum apponerit in eandem. P(robata).

ACA Reg. Canc. 2061, fol. 80v.

6. Asalto al castillo de Valls, residencia de Eleonor, reina de Chipre.

Barcelona, 2 de enero de 1395

Iohanes et Violans etc. Fideli procuratori regio in civitate et campo Terracone, Guillelmo de Ferraria, salutem et gratiam. Auribus nostris quod displicentur refferimus noviter est deductum quod non nulli maligno seducti spiritu Dei timore post posite correccionem que nostram non verentes ymno veritus spernentes more perdonis, de nocte intrarunt palacium illustris Elionoris Iherusalem et Cipri Regine, consanguinee nostre carissime, et Bonamatum de les Garres, scriptorem porcionis domus dicte Regine occiderunt et hiis non contenti seu priora malis addende pecunnias iocalia et non nulla alia bona eiusdem Regine secum asportarunt et cum talia sint perniciosa et mali exempli et quod conniventibus occulis absque punicione gravi debent minime per transire vobis dicimus et districte percipiendo mandamus quatenus accedende personaliter ad villam de Vallibus in qua prefata Regiam moram trahit et predictam forem facta comissa fuerunt de predictis omnibus et singulis sic nequitur perpetratis de et cum consilie fidelis consiliarii et negociorum Curie nostri dicti Regis promotori Emerici Sallent in decretis licenciati, quatenus ad dictum vestrum officium nostre ordinario pertineat inquiratis veritatem diligentissimo inde procurando et quos vestrem tamen ordinarie iurediccioni submissos culpabilis repereritis, capiatis seu capi faciatis bona ipsorum si necesse fuerit inventariando et alia contra ipsos absolvendo vel condepnando eosdem iuxta eorum merita vel demerita precedatis taliter quod ipsis cedat ad penam et terrorem et ceteris similia attentare volentibus in exemplum. Quoniam nos super promissis omnibus et singulis cum dependentibus incidentibus, emergentibus et eisdem connexis

ad cautelam vices nostras vobis serie presentis ducimus comittendas. Per quam districte percipiendo mandamus fideli nostro vicario Terracona et campi caterisque universis et singulis officialibus nostris et eorum locatenentis et aliis ad quos spectat sub amissione nostre gracie et mercedis quod vobis super predictis assistant opere auxilio consilio et favore quotiens per vos extiterint requisiti. Datum Barchinone secunda die Iannuari anno a nativitate Domini MºCCCº (XC) quinto. Joan de Plano, vid. sperendus.

Franciscus Pelliceri ex pro signatura per Cancellarium Regentis.

ACA Reg. 2050, fol. 182v.

7. La Curia de Tarragona obliga a la Universidad de Valls a pagar 2000 sueldos ("sous") anuales a Joan Bosch, servidor de Eleonor, reina de Chipre.

"In Christi nomine amen. Noverint universi quod die martis septima die aprilis anno a nativitate Domini millesimo trecentesimo octuagesimo octavo coram venerabili Curia vicariorum Terracone et Campi comparverunt in judicio venerabilis Johannes Bosch de domo illustrissime domine Elionore, Dei gratia Jherusalem et Cipri Regine, ex una parte, et discretus Ffranciscus Castlar, habitator ville de Vallibus juratus et tamquam sindicus, actor et procurator una cum aliis et in solidum Universitatis prefate ville de Vallibus, de quoquidem sindicatu et procuratione fidem fecit ad hec sufficiens per quoddam publicum instrumentum, actum in villa de Vallibus XV die novembris anno a nativitate Domini millesimo trecentesimo octuagesimo septimo, confectum et subsignatum per discretum Raymundum Certerii, notarium publicum regia auctoritate per totam terram et dominacionem Illustrissimi domini Regis Aragonie, et notarium eciam publicum ville de Vallibus auctoritate venerabilis Bernardi de Campis, rector dicte ville, et nomine eciam suo proprio, ex altera. Et dictus venerabilis Johannes de Boscho dixit, asservit et profuit in judicio coram dicta venerabili Curia quod dictus juratus, sindicus, actor et procurator, nominibus quibus supra, et singulares dicte Universitatis vendiderunt et titulo vendicionis concesserunt dicto venerabili Johanni Bosch et suis perpetuo pro pretrio viginti octo mille solidorum Barchinonensium de terno duos mille solidos dicte monete perpetuo censuales, annuales et rendales in nuda percepcione ad censuale mortuum ffranchos et quitios anno quolibet solvendos quintadecima die mensis novembris in primo venturo et extunc perpetuo quolibet anno in dicta die seu termino super omnibus bonis et juribus dicte Universitatis ville de Vallibus et eius singularium movilibus et immovilibus ac semoventi-

bus ubique habitis et habentis prout in instrumento dicte vendicionis inde recepto per dictum discretum Raymundum Certerii, nostra auctoritate qua supra decima quinta die novembris anno proximo preterito recepto pena tercii, hostagio, juramento et aliis quam plurimis penis et securitatibus vallato, hec et alia lacius continentur. Quare dictus Johannes Bosch peciit et requirit compelli et condempnari tam dictum sindicum et procuratorem nominibus quibus supra presentem quam singulares dicte Universitatis absentes tamquam presentes et quemlibet ipsorum ad dandum et solvendum dicto emptori et suis quolibet anno dicto termino una cum expensis et ad tenendum, complendum et observandum omnia et singula tam in presenti obligacione quam in instrumento dicte vendicionis contenta. Et dictus Franciscus Castllar dictis nominibus dixit, asseruit et confessus fuit in judicio omnia et singula superius dicta proposita et petita per dictum venerabilem Johannem del Bosch fore et esse vera, dicens nichilominus se fore peratum in se suscipere quamcumque sentenciam condepnacionis quam dicta venerabilis Curia vicariorum Terracone proferre voluerit in eundem, dictis nominibus pro complendis et attendendis omnia et singula contenta et expressata tam in presenti obligacione quam in instrumento dicte vendicionis. Et incontenti dicta venerabilis Curia petentibus et requirentibus partibus supra dictis de eorum expressa voluntate et consensu pronunciavit super predictis inscriptis ut sequitur: igitur nos Curia vicariorum Terracone et Campi predicta, visis omnibus et singulis per partes predictas coram nobis propositis, quia per confessionem dicti Ffrancisci Castllar dictis nominibus factam in judicio coram nobis constat legitime intencione dicti Johannis Bosch emptoris fore ad plenum fundatam. Et quia inconfessis in judicio nulle sunt partes judicis misi in condempnando vel exequendo, itcirco sacrosanctis quatuor Dei Evangeliis in nostra presencia positis et hostensis ut de vultu Dei nostrum prodeat judicium et oculi nostri videant equitatem, predictum Ffranciscum Castllar dictis nominibus presentem et singulares dicte Universitatis ville de Vallibus quorum sindicus, actor et procurator exsistit absentes tamquam presentes ad dandum et solvendum dicto Johanni Bosch emptori presenti et suis dictos duos mille solidos censuales, annuales et rendales solvendos dicta decima quinta die novembris in primo venturo et extunc perpetuo quolibet anno in hospicio habitacionis sue et suorum, et ad tenendum hostagium in loco deputato, et ad solvendum omnes expensas, et ad tenendum, complendum et observandum omnia et singula in dicto vendicionis instrumento et presenti obligacione judiciali contenta et expressata in hiis scriptis per hanc nostram deffinitivam sentenciam condemnamus et dicto emptori presenti et suis adjudicamus necnon dicto sindico nominibus quibus supra presenti et dicte Universitati ville de Vallibus et singularibus et eadem licet absentibus tamquam presentibus preceptum

facimus de solvendo sub pena tercii et aliis penis, clausulis et cautelis, obligacionibus et securitatibus in dicto vendicionis instrumento et presenti obligacione judiciali contentis, positis et expressatis. Quam quidem sentenciam condempnacionis in continenti cum lata fuit dominus Ffranciscus Castlar dictis nominibus laudavit et emologavit et ea omnia at singula attendere et complere promisit nominibus jam dictis sub pena tercii et aliis penis clausulis renunciacionibus et cautelis in instrumento dicte vendicionis positis et expressatis. Renuncians eius proprio foro quod habet et submisit se quantum ad hec et dictam Universitatem ville de Vallibus et singulares de eadem, foro, districtui et jurisdiccioni Curie dictorum vicariorum Terracone. Et pro hiis attendendis et complendis ac observandis ut in presenti obligacione et in dicto vendicionis instrumento continetur, dictus Ffranciscus Castllar dictis nominibus obligavit se in omnia bona sua propria et dicte Universitatis ville de Vallibus et singularium personarum eiusdem quorum sindicus, actor et procurator existit mobilia et inmobilia habita et habenda. Renuncians quantum ad hec nove constitucioni et beneficio dividende accionis et privilegium divi Adriani et omni alii juri contra hec inuanti et nichilhominus in animam suam propriam et in animas omnium illorum quorum sindicus actor et procurator existit, juravit per dominum Deum et eius sancta quatuor Evangelia corporaliter ab ipso tacta, predicta omnia et singula attendere, tenere et complere et non in aliquo contra facere vel venire aliqua racione vel causa. Et de predictis omnibus et singulis dictus emptor peciit et requisivit sibi fieri et tradi publicum instrumentum. Que fuerunt acta, firmata et jurata per dictum sindicum dictis nominibus die et anno in principio presentis obligacionis contentis. Presentibus testibus discretis Ffrancisco Cuquetes, ville de Vallibus, Jacobo Aguilonis, Laurencio Arboçar, civibus Terracone, et pluribus aliis et me notario dicte Curie.

Signum mei Nicolai Perpinya, notarii publici Curie communis venerabilium vicariorum Terracone et Campi, pro Venerabili Rotgerio de Monteolivo domicello et Petro Ezmeniiz, civibus Terracone, notarius eiusdem qui hec scrivi, feci et sigilo pendenti dicte Curie demandato eiusdem sigillavi et clausi die et anno prefixis cum raso et abtato in VIII[a] linea ubique dicitur qua.

AHCV Pergamino nº 177 (7-4-1388)

Eusebi Ayensa i Prat

Universitat de Girona
Plaça Ferrater Mora 1
17071 Girona

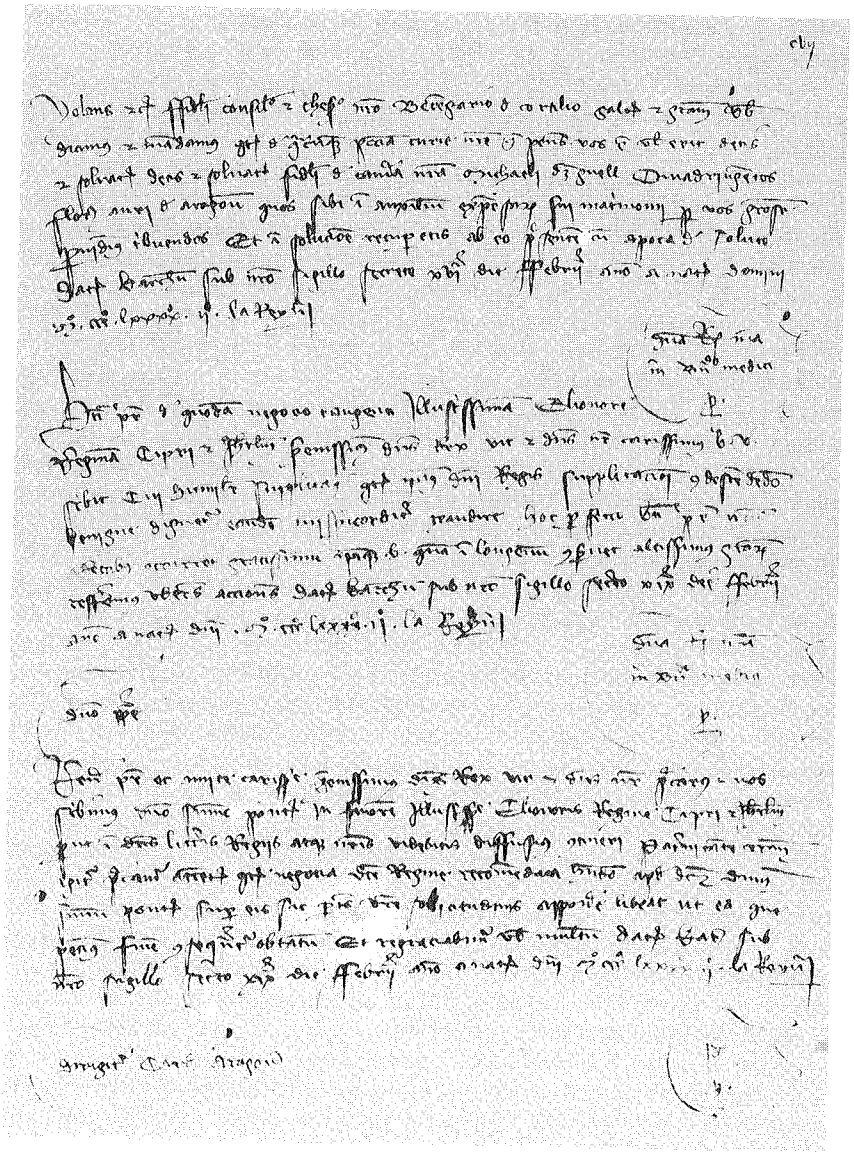


Lámina 1: *Ministerio de Educación y Cultura. Archivo de la Corona de Aragón* (A.C.A., Cancillería, Reg. 2039, fol. 107r)

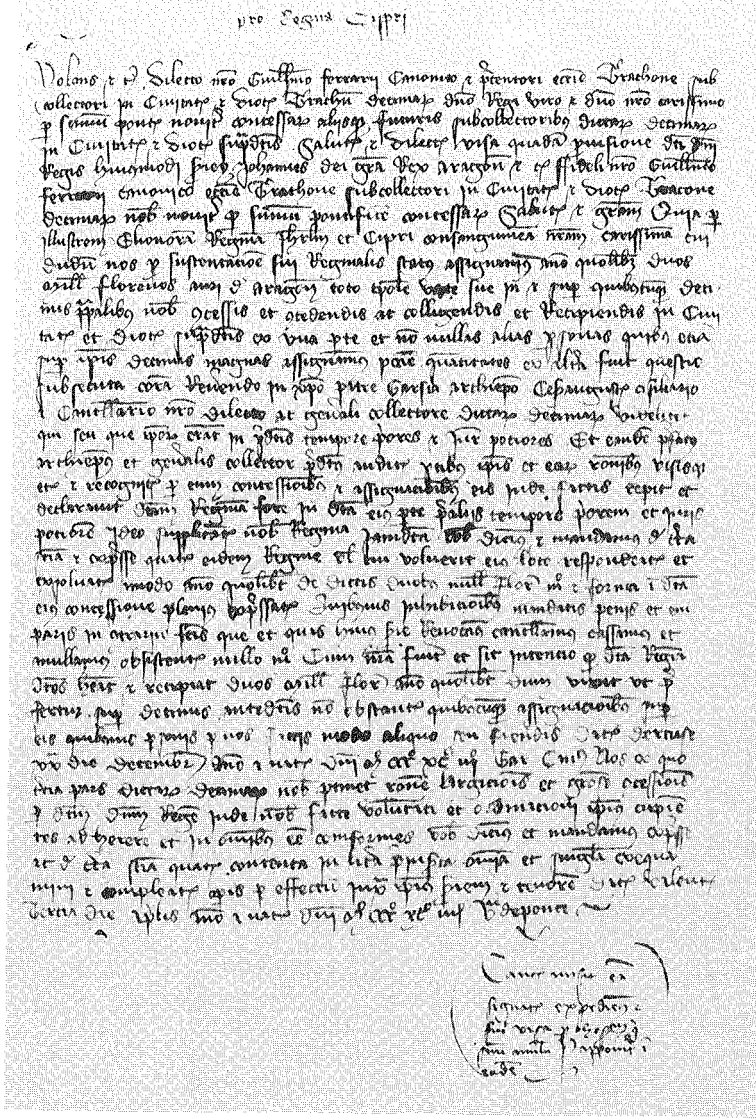


Lámina 2: *Ministerio de Educación y Cultura. Archivo de la Corona de Aragón* (A.C.A., Cancillería, Reg. 2061, fol. 80v)

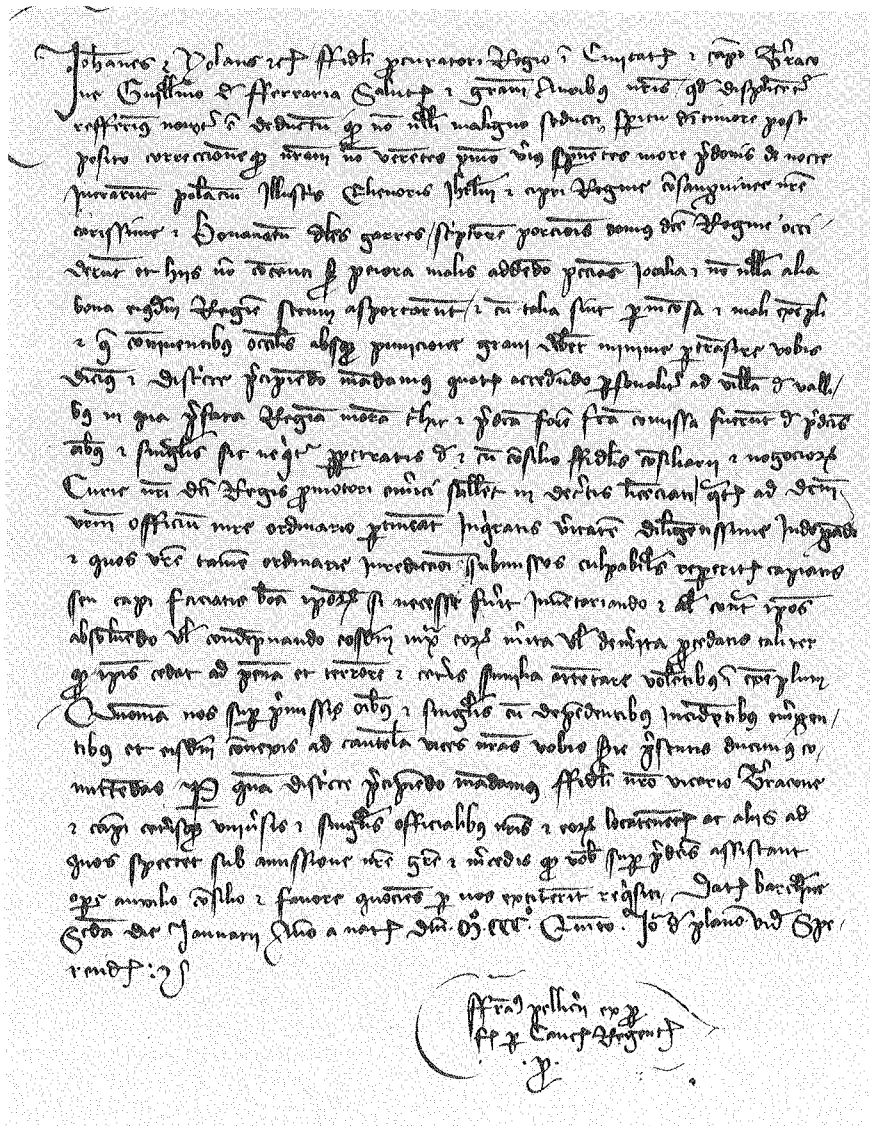


Lámina 3: *Ministerio de Educación y Cultura. Archivo de la Corona de Aragón* (A.C.A., Cancillería, Reg. 2050, fol. 182v)

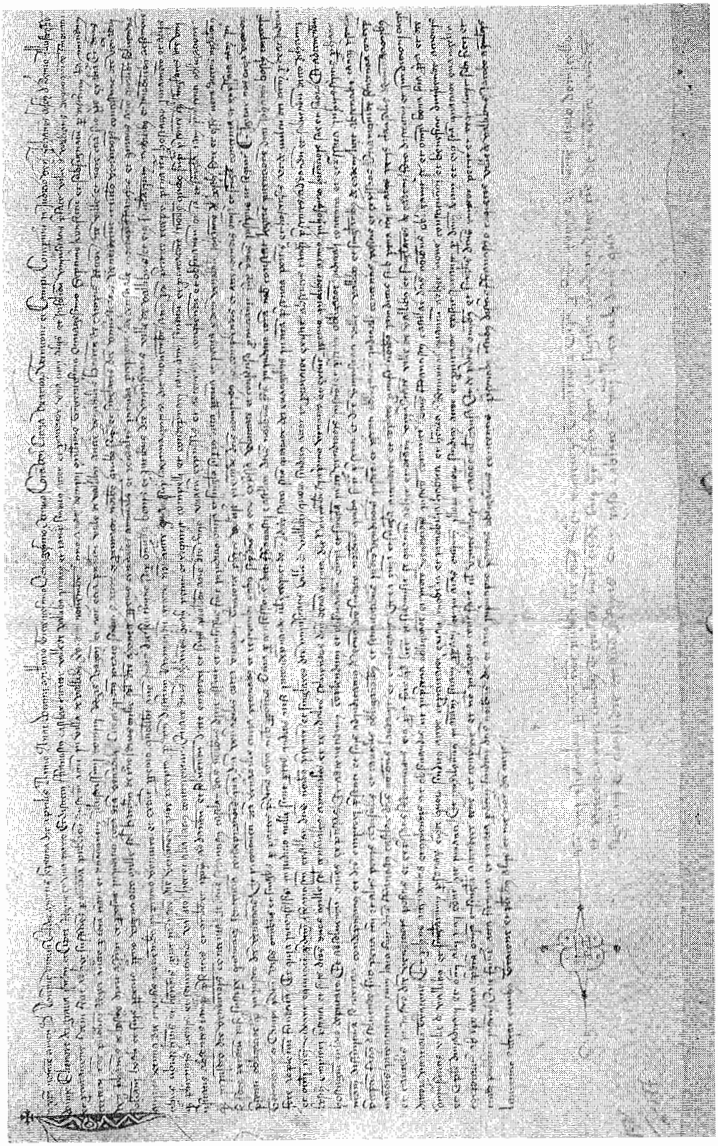


Lámina 4: *Archivo Comarcal e Histórico de Valls* (Pergamino 177)

LES PROBLÈMES DE TRADUCTION POSÉS PAR LE TEXTE DU MANUSCRIT DE VENISE DE LA *CHRONIQUE* DE CHYPRE DE LÉONTIOS MACHAIRAS

Traduire en français, au vingtième siècle, un texte du quinzième siècle comme celui de Léontios Machairas, est un véritable défit lancé à la subjectivité et à l'interprétation Il y a en effet tant de distance entre l'auteur et nous, et tant de différence entre l'environnement socioculturel dans lequel baignait Léontios Machairas, et celui dans lequel évolue un chercheur aujourd'hui en Occident, qu'il serait bien impossible de «rendre» en français le texte composé par un Chypriote.

«La» traduction de l'original grec n'existe qu'à travers son traducteur. Et chacun des deux «protagonistes», l'auteur de l'œuvre et l'auteur de la traduction, va enrichir ou altérer son texte en le coulant dans sa propre culture, le marquant de sceau de sa personnalité. Il n'y a de traduction juste qu'aux points de rencontre entre les deux êtres, abstraction faite du temps et de l'espace.

En ce qui concerne le texte intitulé au premier jour de sa création par Léontios Machairas:

ἐξύγησις τῆς γλυκίας χώρας Κύπρου· ἡ πία λέγεται χρόνηκα τοῦτέστιν χρονικό

que je traduis par :

Une Histoire du doux pays de Chypre que l'on peut aussi considérer comme une chronique je pense, au terme de quatre années passées à travailler sur le manuscrit, qu'il faudrait réellement envisager une collaboration franco-chypriote voire même occitano-chypriote pour donner, en traduction, un texte à la hauteur de son modèle.

Cependant, et considérant bien les limites qui sont les miennes et les innombrables domaines d'investigation pour lesquels j'ai dû avoir recours à des spécialistes, le sujet de ma thèse de doctorat est bien: *Une histoire du*

doux pays de Chypre que l'on peut aussi considérer ...comme une traduction du texte de Léontios Machairas...

Le travail en question repose sur la transcription préétablie du texte grec. Il ne s'agit pas d'une édition de *la Chronique de Léontios Machairas* au sens que lui ont donné mes prédécesseurs : Sathas[1], Miller[2], Strambaldi[3], Dawkins[4] et Pavlidis[5], mais, plus précisément, de l'édition et de la traduction du texte du manuscrit de Venise de la *Chronique* de Chypre de Léontios Machairas.

Les trois autres manuscrits connus du texte, les versions d'Oxford, de Strambali et de Ravenne, n'interviennent dans le texte que pour palier à certaines lacunes ou erreurs que présente la version de Venise. Les passages cités à partir de ces manuscrits-là sont signalés directement dans le texte, et n'ont pour but que de faciliter la compréhension du texte de Venise qui est le seul document dont la paternité peut être directement attribuée à Léontios Machairas.

Mais à peine le sujet est-il posé, que les difficultés surgissent. Il n'y a, dans le texte médiéval, ni majuscule ni ponctuation, et les mots sont très souvent agglutinés. Cette première particularité rend parfois la lecture de certains noms propres très ardue, et peut aller jusqu'à induire plusieurs lectures d'un même passage du texte.

Aux problèmes de repérage morphologique s'ajoutent les difficultés de reconnaissance étymologique. Pour reprendre un passage du texte de Léontios Machairas[6], je décrirai l'île de la façon suivante: ... *Fais-toi apporter*

1 ΣΑΘΑΣ (Κ. Ν.) : *Λεοντίου Μαχαιρᾶ, Χρονικὸν Κύπρου,* Τόμος Β', Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Βενετία, 1873, 51-409· ἀνατύπωση, Γρηγοριάδης. 'Αθήνα, 1972.

2 MILLER (E.) - SATHAS (C.) : *Λεοντίου Μαχαιρᾶ, Χρονικὸν Κύπρου* Chronique de Chypre, Publication de l'Ecole des langues orientales vivantes, IIième série, ii-iii, Paris, 1881-1882.

MILLER (E.) et SATHAS (C.) : Léonce MAKHAIRAS, *Chroniques de Chypre,* (Traduction en français), Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, IIème série, volume III, Paris, éd. Ernest Leroux, 1882.

3 STRAMBALDI (Diomède) : *Cronicha del Regno di Cipro,* MAS LATRIE. DE *(René), (Editeur), Chronique d'Amadi, Première partie; Chronique de Stambaldi,* Deuxième partie. Paris, 1891, 93. (Collection des documents inédits sur l'histoire de France; Première série, histoire politique).

4 DAWKINS (R. M.) *: Leontios Makhairas, Recital concerning the Sweet Land of Cyprus, entitled "Chronicle",* (Traduction en anglais) I-II, Oxford, 1932, réimprimé par les éditions l'Oiseau, Famagouste, 1969 et AMS Press, New York, 1980.

5 ΠΑΥΛΙΔΗΣ (Α.) : Λεοντίου Μαχαιρά - Εξήγησις της γλυκείας χώρας χώρας Κύπρου η ποία λέγεται Κπόνακα τουτέστιν Χρονικόν, εκδ. Φιλόκυπρος, Λευκωσία, 1982, 2ème édition, Λευκωσία, 1995.

6 Folio *288 *verso*.

la carte que l'on appelle mappe-monde et ouvre-la. Tu y verras ... comme ton île a la taille d'une pierre jetée au milieu de la mer...

Cette pierre était, au beau milieu des Croisades, au centre des conflits que se livraient au Proche-orient les communautés chrétiennes et islamiques. Elle était donc un lieu de contacts, de passages et d'échanges.

Et la langue dans laquelle l'auteur a composé son texte est lourde de toutes les connotations et de tous les emprunts faits aux langues qui se pratiquaient à Chypre à l'époque.

Une fois identifiée, chaque difficulté sera traitée en fonction de l'objectif initial : la traduction du texte à l'intention d'un public contemporain francophone. Des noms propres transposés en alphabet grec, et agglutinés pour transcrire la prononciation chypriote du moyen-âge, aux expressions franques traduites en dialecte, chaque passage sera toujours envisagé avec le soucis de respecter le texte initial tout en rendant accessible le texte final.

L'alchimie tente ici de s'appliquer au fossé creusé par le temps, d'un bout à l'autre de la Méditerranée, à près de six siècles d'intervalle, pour que les populations latines d'occident puissent faire la connaissance de leurs compatriotes des Etats francs du Levant.

Léontios Machairas nous a laissé un témoignage exceptionnel de sa culture et de son temps, à travers ce texte conçu comme un récit oral, ce qui ne va pas sans poser, encore une fois, un problème de traduction, lié cette fois, non pas au contenu du texte, mais à sa forme et à son style.

1 - Reconnaissance et Identification

a) Morphologie :

1° reconnaissance

Les personnages auxquels Léontios Machairas fait allusion dans le texte de sa *Chronique* sont pratiquement tous des latins d'origine franque ainsi que quelques Génois, des Vénitiens, quelques Arméniens et de rares Mamelouks.

La principale difficulté que pose la transcription des noms propres d'origine latine réside dans le fait qu'ils ont déjà tous été transposé une première fois en caractères grecs à partir de la prononciation du nom en chypriote.

Nous trouvons par exemple, folio 5 recto :

ἔνας δούκας ὀνόμα

τιτεπουλίου

Dans ce passage que je retranscris ici exactement tel qu'il se présente dans le manuscrit, il est question ici d'un duc nommé «tepouliou».

Heureusement, étant donné le contexte, les documents historiques permettent de reconnaître sans hésitation dans ce duc: le duc Godefroy de Bouillon.

2° identification

Par contre, folio 252 verso, lorsque Léontios Machairas évoque les tortures qu'endura un certain :

πολουμαράζ

Il est bien difficile de savoir s'il s'agit d'un Paul Oumarage, d'un Paulou Maratj ou d'un Polou Maradge.

Dans son édition du texte grec en 1882, C. Sathas transcrit[7]: Πολόυ Μαράζ et donne en note de bas de page : *ὁπγοιὸς ἐκριτήρεψεν τὸν σὶρ* Πὸλ Μαχαίρα.

Ainsi, dans sa traduction en français, à la même époque, E. Miller donne directement : Paul Machairas, sans explication supplémentaire, et R. M. Dawkins[8] donne aussi Paul Machairas.

René de Mas Latrie donne : Pol Machiera dans son édition du texte italien de Strambaldi[9], en signalant en note qu' Amadi[10] et Bustron[11], quant à eux, donnent: Poli Marag.

La lecture du texte dans sa totalité et les conclusions qu'il est possible d'en tirer sur les dates supposées de vie et de mort des membres de la famille Machairas, ne permettent pas de supposer qu'il s'agit là de Paul Machairas que Léontios cite comme son propre frère quelques paragraphes plus haut.

N'ayant trouvé aucune indication dans les documents historiques confirmant les tortures en question, ni concernant le décès de Paul Machairas,

7 MILLER (E.) et SATHAS (C.) : Léonce MAKHAIRAS, *Chroniques de Chypre*, Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, IIème série, volume III, Paris, éd. Ernest Leroux, 1882. p. 324.

8 DAWKINS (R. M.) : *Leontios Makhairas, Recital concerning the Sweet Land of Cyprus, entitled 'Chronicle'*, I-II, Oxford, 1932, p. 95, réimprimé par les éditions l'Oiseau, Famagouste, 1969 et AMS Press, New York, 1980.

9 Diomede STRAMBALDI *Cronicha del Regno di Cipro* éditée par René de MAS LATRIE, Paris, 1893, tome II, p. 242.

10 *Ibidem*, p. 484.

11 *Ibidem*, p. 344.

suite à ses blessures, ce personnage reste l'un des nombreux inconnus du texte.

3° rectification

La même question se pose aussi à propos d'un prénom qui revient deux fois à tort dans le texte.

Folio 244 recto, Léontios Machairas dit :

Εἰς τὲς ἡμέραις ἐκίνες ὕχεν ἔναν παιδίον ὀνόματι εἰπάτιον υἱὸς τοῦ σὶρ τζουὰν πλεφαρὰτζ

...A cette même époque, il y avait un jeune homme nommé Eipatios, fils du sire Jean Belpharage...

Or le fils de ce seigneur Belpharage se prénommait sans aucun doute Thibaut, comme l'auteur lui-même le signale dans toute la partie du texte qui le concerne, mis à part, à cet endroit-là. Même Strambaldi donne, dans le passage correspondant[12] :

...nominato Tibat, figliolo de ser Tomas Plefarali...

La même confusion se retrouve quatre folio plus loin, cette fois à propos d'un jeune homme qui se prénomme Badin tant dans la suite du texte de Léontios Machairas que dans les documents historiques.

Ce passage n'existe pas dans les autres manuscrits ni dans la traduction en italien de Strambaldi.

Nous avons, folio 248 recto le passage suivant:

ἔφυγεν καὶ ἡ ἀρχοντισσά του ἀπε τὴν 'αμόχουστον καὶ ἤλθαν ακτὴν 'αμόχουστον εἰς τὴν χώραν καὶ ἔφερεν μετά της τὴν κόρην της τὴν φιμίαν· καὶ τὸν εἰπατίον·

...sa noble épouse quitta Ammochostos et vint à la capitale, emmenant avec elle sa fille Euphémie et Eipatios...

Pourquoi Eipatios ?

S'agit-il d'un lapsus et, si c'est la cas, qu'est-il sensé révéler?

4° transcription

Les mêmes difficultés d'identification se retrouvent à propos des noms communs, dans la mesure où l'accentuation utilisée dans le texte médiéval est plutôt fantaisiste, et où l'orthographe n'est pas véritablement déterminée.

Lorsque l'auteur donne par exemple, folio 74 recto :

12 *Ibidem,* p. 235.

να πίσσουν εἰστὸντον

seul le contexte permet de trancher en faveur du découpage des termes agglutinés dans le sens:

εἰς τὸν τον...

ou d'opter plutôt pour la rectification de ce qui apparaît là comme une faute d'orthographe pour:

εἰς τούτον

De même, il arrive parfois que le texte présente une expression dont la construction grammaticale semble étrange. C'est la cas par exemple, folio 232 verso:

ὁ λόγος λαλὴ κρατὴ με ὁ δυνατὸς καὶ δέρνη με ὁ ἀδύνατος

La traduction littérale qui donnerait:

...Le proverbe dit : « *Le puissant me tient et le faible me bat* »...

n'a pas de sens dans le contexte.

Mais il est possible que ce soit la lecture et la transcription qui soient erronées.

Peut-être qu'un découpage différent avec le verbe dans sa forme passive avec:

κρατὴμε pour κρατιέμαι

δέρνημε pour δέρνιέμαι,

pourrait évoquer un vieux dicton populaire chypriote ?

b) Étymologie:

L'identification des noms communs d'origines diverses passe parfois par la recherche à partir de sonorités. Tous les termes empruntés à des langues non grecques sont transcrits phonétiquement à partir de leur prononciation chypriote. Cet indice est une des clefs qui permettent d'attribuer à tel ou tel courant de langue les mots rares ou inhabituels.

1° arménienne

C'est donc en procédant par élimination à travers toutes les langues qui ont influencé le chypriote du moyen-âge, qu'il a été possible de replacer par exemple γγανιάτζ dans son contexte arménien médiéval[13].

[13] Folio 26 recto.

Car lorsque Léontios Machairas évoque :
τὸν κύρην τοῦ Κουρίκου ὀνόματι σιρ Χετοῦ Γγανιάτζ
il s'agit du ... *seigneur de Korykos nommé sire Héthoum «l'Arménien»*.
Ce terme est directement issu d'un terme arménien qui signifiait : «l'Arménien», et qui se transcrit en alphabet latin: *Haikazn,* et en alphabet grec γγανιάτζ, certainement selon la prononciation chypriote de l'époque.

2° arabe

D'autres termes transposés de l'arabe comme μιαμούνης[14] ne peuvent être traduits que par la transposition du terme arabe en français : *mêêmoun.*
Ce terme qui désignait à l'époque les commerçants chrétiens de Chypre, affranchis, privilégiés, qui n'étaient pas tenus de payer de droit de douane[15], n'existe pas plus en grec qu'en français moderne. Il est donc nécessaire d'accompagner ce terme adoptif d'une note explicative, à l'intention du lecteur contemporain, tout comme Léontios Machairas l'avait fait lui-même à l'intention de ses lecteurs ou de ses auditeurs, puisqu'il s'était senti obligé d'ajouter immédiatement à la suite, dans le texte:
... ceux qui avaient été faits miamouns et qui ne payaient aucun droit, ni sur ce qu'ils achetaient, ni sur ce qu'ils vendaient[16]...

3° latine

Les langues parlées le plus communément à Chypre durant toute la période de la domination franque furent, sans conteste, les langues franques, italiennes et grecques. Ces trois substrats linguistiques sont omniprésents dans la langue de la chronique, tout comme dans le texte des Assises du royaume de Chypre.
Les termes francs et italiens ayant souvent une étymologie latine commune, il est parfois hasardeux de les différencier.
S'il serait fastidieux d'établir l'inventaire de tous les mots italiens et francs qui passèrent au chypriote tout au long de cette période, je voudrais attirer l'attention sur un point particulier des termes qui ont été adoptés et qui ont survécu dans le dialecte chypriote.
Sans que cela soit une règle générale, il semble qu'une grande partie des termes qui ont été retenus par la population hellénophone de Chypre

[14] Folio 157 recto.
[15] ΓΙΑΓΚΟΥΛΛΗΣ (Κ.) *Μικρός ερμηνευτικός και ετυμολογικός θησαυρός της κυπριακής διάλεκτου*, Nicosie, 1997, p. 187.
[16] δια ψυσκὸν να μὲν πλωρόσουν κανέναν δικαίομαν' ἀγοράζουντα οὐδὲ πουλοῦντα.

appartenaient au courant de langue occitan qui se parlait dans le sud de la France. Quand Léontios Machairas[17] raconte comment le maréchal en colère donna un coup sur la tête d'Henry qui, du coup, fit tomber son τζάμπερούνην, il s'agit du chaperon que celui-ci portait sur la tête, à la mode provençale.

Les différentes monnaies qui étaient en vigueur dans l'île attestent de l'utilisation quotidienne du latin, de l'italien et du vénitien. Le payement était généralement admis en δουκάτον[18] de l'italien *ducato*[19], en άσπρα[20], du latin *asperus*[21], en καρτζίν[22], du latin *quartum* ou de l'italien *carzia*,[23]. ou en γρόσια[24], du vénitien *grosso* puis du turc *grosi*.

Mais l'utilisation de ces fonds linguistiques est aussi confirmé par l'emploi de termes qui n'étaient utilisés qu'en occident par les croisés. C'est le cas par exemple du terme «passage» que l'on employait dans l'expression «descendre vers le passage» et qui était utilisé pour qualifier les expéditions vers la Terre Sainte, bien avant que ne soit adopté, pour la circonstance, le terme de croisade.

Ce «passage» se retrouve sous la plume de Léontios Machairas[25].:

να κατεβοῦν τὸ παζάρην

Il ne s'agit bien entendu pas ici du terme turc *pazàr* pour *bazar*, mais bien du terme d'origine vénitienne *passagio* et qui est devenu en chypriote παζάγιν, παζάντζιν, πασάντζιν, (ici dans une orthographe qui prête à confusion puisqu'un *r* s'est substitué au *g*).

4° grecque

Léontios Machairas emploie aussi des termes qui n'existent que dans le dialecte chypriote bien qu'ils aient leur équivalent en grec.

En effet, lorsque le sire *...Luc fit remblayer les oubliettes d'une couche de terre pour atteindre le niveau du sol, sur laquelle un menuisier cloua des planches...*

17 Folio 297 recto.

18 Folio 5 recto.

19 ΓΙΑΓΚΟΥΛΛΗΣ (Κ.) *Μικρός ερμηνευτικός και ετυμολογικός θησαυρός της κυπριακής διάλεκτου,* Nicosie, 1997, p. 87.

20 Folio 5 recto ὀν‹ομίσμα›τ‹α›δ'. ἄσπρα.

21 ΓΙΑΓΚΟΥΛΛΗΣ (Κ.) opus cit. p. 44.

22 Folio 33 recto.

23 ΓΙΑΓΚΟΥΛΛΗΣ (Κ.) opus cit. p. 121.

24 Folio 33 recto.

25 Folio 66 verso.

le terme employé pour menuisier est : πελεκάνος qui désigne encore de nos jours à Chypre le menuisier chargé de la construction des portes et des fenêtres.

Pourtant Léontios Machairas aurait pu parler de μαραγκός.

5° indéterminée

Enfin, la dernière difficulté d'ordre étymologique concerne les termes qui n'ont pas encore pu être ni repérés ni identifiés dans les langues répertoriées comme courantes à Chypre au Moyen-Âge.

C'est le cas par exemple pour un bateau dont Léontios Machairas nous dit qu'il s'agit d'un navire marchand nommé: περιστιρία. Peut-être s'agit-il de frégates ? Mais comment est-on passé de péristiria à frégate tandis que tous les autres navires portent en grec le même nom qu'en latin, à quelques détails de prononciation près ?

II - Transcription

a) Les noms

Une fois le texte établi, l'étape suivante de traduction peut alors commencer. Mais les difficultés posées lors de l'établissement du texte resurgissent à ce stade-là du travail et nécessitent la définition de règles établissant la façon dont chaque problème sera traité tout au long du texte.

Le principe de base de la traduction de la *Chronique* est de tenter de rester toujours le plus près possible du texte du manuscrit de Venise. Dans la mesure où le texte grec qui accompagne et soutient le texte français peut servir de référence au lecteur, une première règle s'est imposée d'elle même, concernant les noms propres.

Si le postulat de départ était de «coller» au texte médiéval, cela sous entendait la restitution des noms propres dans la forme se rapprochant le plus possible de la prononciation en dialecte chypriote.

Le nom de Léontios Machairas est orthographié Makhairas chez Dawkins, Machera chez Mas Latrie, Machiera chez Amadi et Macheras chez Miller. La difficulté principale qui réside dans la transcription en alphabet latin d'un nom grec, est doublée, dans le cas du nom du chroniqueur, de la difficulté de transcrire des sons qui n'existent pas en français.

Bertrandon de La Broquière parle dans son texte de Lyon Maschere. Le choix du groupe *sch* correspond peut-être à la nécessité de transcrire un son peu ordinaire. Il est possible aussi que plusieurs prononciations aient

été admises consécutivement par les membres des différentes communautés présentes à cette époque-là sur le territoire chypriote.

A l'heure actuelle, il n'existe pas de solution unique et satisfaisant en matière de transcription des noms. C'est donc la décision de trouver l'orthographe permettant une restitution la plus proche possible du nom grec qui a déterminé l'adoption de la graphie «Léontios Machairas» pour le nom de l'auteur de la *Chronique* en français. Cette transcription se veut la plus fidèle reproduction possible en alphabet latin du Λεοντίος Μαχαιράς que nous trouvons par exemple folio 282 verso.

Mais le problème se présente de façon bien différente dès le folio 5 recto avec la venue dans l'île de Godefroy de Bouillon ou, quelques pages plus loin lorsqu'arrivent les premiers rois de Lusignan, *Louzounian* et *Lazanias* dans le texte grec[26].

Comment transcrire en alphabet latin des noms de personnages qui apparaissent, certes en alphabet grec dans le texte, mais qui sont déjà une transcription en alphabet grec de noms de personnages latins ?

Comme la difficulté existe dans les deux sens et que Léontios Machairas a déjà dû, une première fois, faire le choix de l'orthographe en fonction du public auquel s'adressait son œuvre, les noms latins en question ont déjà subi les altérations consécutives au premier passage d'un alphabet à l'autre, à travers deux langues dont certaines sonorités qui se trouvent dans l'une, sont incompatibles avec la prononciation de l'autre.

Si du temps de Léontios Machairas, *τε πουλιού* et «de Bouillon» étaient un seul et même personnage, il est évident que le nom de ce personnage en grec est la déformation du nom franc.

D'autre part, dans le texte de Léontios Machairas les noms des personnages sont soumis aux règles de déclinaison de la langue grecque, et il est très courant que les noms se retrouvent en plusieurs endroits du texte dans des graphies très différentes les unes des autres.

Pour que les noms soient traités de la même manière tout au long du texte, et quel que soit le contexte, il était indispensable de définir une graphie pour chaque nom propre en fonction de son étymologie. Dans la mesure où le texte et sa traduction s'adressent à un public francophone ou culturellement français, j'ai décidé de «rendre» à chacun des personnages le nom qui était certainement le sien en occident. Il ne sera donc pas tenu compte dans leur retranscription en alphabet latin, des transformations qu'ils avaient eu à subir pour passer dans le dialecte chypriote.

26 Folio 9 verso.

Ainsi le lecteur français pourra aisément reconnaître dans le texte français certains des personnages qui font partie intégrante de l'histoire de France. Si j'évoquais précédemment Godefroy de Bouillon, je pense qu'il est préférable de le retrouver dans le texte sous le nom qui lui est généralement attribué, plutôt que sous une forme qui reproduirait la prononciation chypriote mais qui ferait du duc de Bouillon, le duc «Koudifrè te Pouliou».

Renoncer à la prononciation grecque des noms latins n'implique pas l'abandon d'une restitution proche de la prononciation chypriote des noms grecs. Lorsque les personnages sont d'origine grecque, c'est la règle de transcription fidèle qui prévaut à nouveau et Αλεξόπουλος devient directement : Alexopoulos. Dans ce cas, je noterai cependant que lorsque le nom est décliné au génitif dans le texte grec, la terminaison en «ou» ne paraîtra pas dans le texte français qui reproduira toujours le nom dans sa forme au nominatif avec la terminaison en «os».

En ce qui concerne les noms d'origine arménienne ou arabe, la graphie utilisée dans le texte français tentera d'être fidèle aux graphies retenues dans les documents historiques comme dans *Les familles d'Outre-mer* de Du Cange. Ceci permettra les recoupements et l'utilisation du texte de Léontios Machairas comme référence historique.

Lorsque les documents historiques donnent eux-mêmes plusieurs graphies pour le même nom, à travers des sources de langues différentes, j'ai retenu dans le corps du texte français la transcription qui reproduit le plus sûrement la prononciation chypriote. Les autres occurrences sont figurées en notes. C'est le cas par exemple pour le roi Hétoum d'Arménie qui peut apparaître dans sa forme latinisée d'Haytonius ou bien encore sous le nom de Aithon, Héth'oum ou Chaton[27].

Les autres personnages qui ont dû être analysés d'une façon particulière sont les nombreux saints qui Léontios Machairas se plaît à énumérer scrupuleusement car, dit-il[28] : *...Il est nécessaire d'encenser l'île...*

Les saints de l'Eglise orthodoxe de Chypre sont parfois des saints locaux inconnus des synaxaires et des livres de vies des saints.

Ceux qui ont bénéficié d'une grande notoriété dans l'Eglise orthodoxe, et qui ont été reconnus aussi par l'Eglise catholique latine, sont connus en occident sous leur nom latinisé ou francisé.

C'est la cas par exemple de Saint-Elpidius[29] ou de Saint-Hilaire[30]. Leur évocation s'est bornée à reproduire le nom sous lequel ils sont susceptibles

27 Du Cange p. 132 à 138.
28 Folio 14 recto
29 Ἐλπίδιος folio 15 recto.
30 Ἱλαρίονος folio 14 recto.

d'être reconnus par un lecteur français généralement de confession catholique.

Viennent ensuite les saints qui n'ont pas été acceptés pour leur sainteté par l'Eglise latine, mais dont l'existence est attestée et reconnue dans les synaxaires. Le nom qui leur est le plus souvent attribué est la transcription en alphabet latin de leur nom grec. Bien que leur origine soit grecque, et contrairement à la règle que j'énonçais pour les noms des personnages laïques, dans la mesure où il existe déjà une équivalence en français pour ces noms de saints, j'ai préféré reprendre l'orthographe déjà utilisée, toujours pour des raisons de repérage.

Pour les autres saints, ceux qui ne sont ni connus ni reconnus par l'Eglise latine, le problème reste entier. Fallait-il les franciser comme il était d'usage de le faire au Moyen-Âge? Valait-il mieux se contenter de les transcrire ? Ces saints n'existent parfois pas plus dans les synaxaires catholiques que dans les synaxaires orthodoxes. Pour certains leur existence n'est attestée que par leur évocation dans la *Chronique* de Léontios Machairas comme Saint-Polémios qui semble venir du village de Morphou[31].

Pour ne pas risquer de dénaturer leur nom, et pour respecter leur origine grecque et souvent chypriote, la transcription retenue pour le noms de ces saints peu connus tentera de restituer fidèlement la prononciation qu'induit la graphie qui se trouve dans le texte de Venise de la Chronique.

b) Toponymes

Les lieux et sites qui composent le décor de la Chronique sont pour la plupart Chypriotes. Ils ont donc pu être eux aussi envisagés en fonction d'une possible localisation par un public francophone des évènements qu'ils mettent en scène.

Les toponymes sont restitués généralement en fonction du nom qu'ils portent à l'heure actuelle, et qui figurent sur les cartes géopolitiques éditées le plus récemment en France.

Bien entendu, lorsque le roi se rend en France et qu'il vient rendre visite au Pape[32] εἰς το 'Αβενίου, le lecteur reconnaîtra avec plaisir ici la ville d'Avignon sur laquelle Strambali semble avoir fait l'impasse dans sa traduction du texte en italien. En effet, celui-ci laisse le terme incompris en caractères grecs dans son texte, et relate les actions du roi ...*doppo fatto li suoi negotii in Αβενιον*...

[31] Folio 15 verso.
[32] Folio 46 verso.

A propos des toponymes chypriotes qui ont changé plusieurs fois de nom depuis l'époque franque, ou pour ceux dont le nom est différent dans les différentes langues romanes, il a fallu aussi trancher en faveur d'une orthographe, considérant bien qu'aucune solution n'est jamais idéale.

L'ouvrage auquel il est fait continuellement référence tout au long de la traduction de la Chronique, donne les noms des lieux dans une orthographe qui tente de répondre aux mêmes exigences de proximité de prononciation que j'évoquais précédemment.

Il ne sera donc pas étonnant de retrouver la capitale de Λευκωσία sous une forme en alphabet latin qui restitue la graphie et la prononciation actuelle de Lefkosia, bien que de nombreux textes anciens et modernes soient habitués à la présenter sous le nom de *Nicosie* ou de *Nicosia* voire même *Nicossia* dans les textes francs du Moyen-Âge.

3 - La traduction

La traduction française du texte grec, établi en fonction des critères que je viens d'évoquer, est une traduction personnelle qui tente de rendre le plus fidèlement possible le contenu du texte de la *Chronique*, et l'esprit dans lequel il a été créé.

Cette traduction littéraire restitue la ponctuation moderne d'un récit en langue française, et essaye de donner au récit le style patiné d'une histoire qui aurait pu commencer par : *il était une fois...*

a) *Le rythme du récit*

La principale difficulté que présente le texte de la *Chronique* réside dans la transcription en langage écrit d'un texte conçu pour être transmis oralement.

Le postulat de base étant de faire connaître la *Chronique* de Léontios Machairas à un public francophone sans dénaturer ni la qualité littéraire de l'œuvre ni l'originalité du style de son auteur, j'ai pensé qu'il valait mieux rendre le texte sous une forme littéraire classique. Le texte français n'est donc ni la transposition en français d'un conte oriental du Moyen-Âge, ni la traduction d'une chronique historique du royaume franc de Chypre.

b) *Les différents niveaux de langue*

Au décalage qui existe entre le langage parlé et le langage écrit vient s'ajouter, dans le cas de la *Chronique*, le décalage entre la langue médié-

vale à Chypre et en France. Même s'il n'était pas question ici de créer un récit en français médiéval qu'il aurait ensuite fallu traduire en français moderne, j'ai essayé de donner au texte un accent vieilli censé témoigner d'une époque révolue et d'un niveau de langue antérieur.

En composant un texte à dire, Léontios Machairas pouvait accompagner les dialogues des gestes ou de l'intonations qui donnaient aux mots tout leur sens. Comment transcrire les non-dit sans se perdre en explications ou en périphrases qui n'en finissent plus de dire l'indicible ?

Comment marquer aussi l'humour ou la pointe de cynisme discrète, à peine perceptible, mais qui marque tout en finesse le style de Léontios Machairas ?

c) *Les acquis culturels*

Le fonds linguistique d'inspiration franque est présent à travers les noms propres, mais il l'est aussi, bien entendu, par l'utilisation des termes qui ont trait à la société féodale et dans l'emploi d'un vocabulaire héraldique typiquement franc ou parfois d'origine vénitienne.

Le vocabulaire propre à la société féodale latine semble ne plus avoir de secret pour le public de Machairas. En effet, si Léontios Machairas se sentait obligé d'expliquer à ses contemporains le sens du terme μιαμούνης, il emploie des termes relatifs à la vie courante, qu'il ne fait suivre d'aucune explication, étant bien certain qu'ils ne poseront aucun problème de compréhension.

Au folio 13r, §27, lorsqu'il parle de l'église catholique latine, il cite:
τα προβιλήζια τῆς Αγία τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας
... *les privilèges de la Sainte Eglise du Christ*...sans plus de précision.

Ensuite, il évoque toujours sans explication préalable les:
- καβαλλάριδες ψουμάτους σορδιέριδες πουρζέζιδες λιζίους
...*chevaliers, feudataires, soldats, bourgeois, liges...*
qui composaient les classes dominantes franques[33].

Puis il est question de :
- το σήνγκριτον, la *chancellerie* ou *secrète*, qui est l'organisme des finances[34]

[33] Folio 20 verso.
[34] Folio 25 recto.

- du roi avec toute sa παρουνίαν (*baronnie*)
- du κουρουνίασμαν (le *couronnement*)
- des ὀφίκια (les *offices* du royaume) : μαριτζὰν συνεσκάρδον ποῦντιλλιέρις τζαμπερλάνος ἀμιράλλεις ἀδετούρης πραχτόρας τοῦρκοπουλιέρις βισκοῦντην (*maréchal, sénéchal, bouteiller, chambellan, amiral, auditeur, percepteur, turcoplier, vicomte*).

Tous ces termes viennent directement des termes francs, et les précisions qui les accompagnent ne sont que des renseignements concernant les évènements et non pas des descriptions.

Le doge de la République des Génois et lui aussi qualifié par la simple indication du terme ὁ τούζης (*le doge*) sans plus de précision[35], puisque la présence de la communauté vénitienne était officiellement reconnue et représentée dans l'île.

d) *Les clivages inter-culturels*

Si ce qui semble évident n'est jamais expliqué, il va de soi que Léontios Machairas avait accès à des connaissances qu'il ne partageait qu'avec les élites du royaume. Lorsqu'il en pressentait le besoin, l'auteur a pris la liberté d'expliquer à ses compatriotes les rituels ou les us qui ne lui étaient pas familiers.

Le procès des Templiers est raconté très en détail des folios 6 recto à 8 verso, ainsi que le rituel d'intronisation propre à cet ordre mercenaire.

Léontios Machairas semble saisir l'occasion du récit de ce procès qui conduisit à la disparition des Templiers, pour donner à ses contemporains une description précise de leurs mœurs et de leurs rituels que ne connaissaient certainement que les Templiers et quelques savants érudits de l'époque.

A moins que la volonté de Léontios Machairas ne soit que le désir de préciser cela:

διὰ ἀθύμισιν κεροῦ καὶ τόπου

... *pour qu'on se souvienne de ce moment et du lieu...* comme il le dit lui-même à propos d'un autre détail, folio 101verso?

Lorsque Léontios Machairas raconte une entrevue entre les ambassadeurs francs et le sultan du Caire, il saisit l'occasion d'expliquer l'un des nombreux usages en vigueur chez les musulmans[36]:

35 Folio 54 recto.
36 Folio 73 verso.

...οἱ μαντατοφόροι τοὺς Χριστιανοὺς στέκουν ὀμπρός σου καὶ θωρὸ ὅρισες να τὸν ἀπλόσου 'να τὸν παιδεύσουν πολομόντα τούτον τὶς ἔνι ἐκίνος ὁπου να πέψι πλὶον μαντατοφόρον εἰς τὴν ἀφεντείαν σου καὶ θέλει γηνὴν μεγάλει μάχ‹η› εἰς τὸ μέσος δια τούτον ἡ ἀφεντιά σου ἄνιξε τα βιβλία τα σουλτάνικα καὶ ψιλάφισαι ἀνισὸς καὶ ποττὲ κανένας σουλτάνος διαβεννομένος σου ἐπίκεν τιτῖον πράμαν ποττὲ μαντατοφόρος οὐδ' ἐτυμάζεται οὐδὲ παιδεύγεται ἐμπορὶ να τὸν κατηγορίσουν ἀν σῦντύχει ἄπρεπα λόγια καὶ να τὸ μηνίσουν του ἀφέντι του να πέρνι σκοπ‹ὸν› ἥντα ἀνθρούπους πέμπει μαντατοφόρους καὶ ὄχι να τὸν θανατόσουν...

...Les ambassadeurs des Chrétiens se présentent devant toi et je vois que tu as ordonné d'étendre celui-ci à terre et de le châtier. Si tu fais cela, qui voudra t'envoyer d'autres ambassadeurs ? Ce sera l'occasion d'une grande guerre. Que Ta Seigneurie ouvre les livres des sultans et qu'elle y cherche si jamais aucun sultan avant elle a déjà fait une chose pareille. Un ambassadeur ne doit être ni déshonoré ni châtié. On peut l'accuser s'il parle d'une manière inconvenante, et signifier à son maître de faire attention aux personnages qu'il envoie comme ambassadeur, mais on ne peut pas le tuer...

Par contre, s'il ne juge pas nécessaire d'expliquer ce qu'est un *τουέρην,* (un *douaire),* Léontios Machairas explique quand même par le menu[37] l'usage suivant lequel le roi pouvait en jouir et les us définis à ce sujet dans les textes des Assizes. Il en est de même pour le rituel de passation des pouvoirs entre le régent et le roi ayant atteint l'âge légal pour régner[38].

Si le public français a encore le souvenir de ce qu'étaient les chevaliers, liges, bourgeois, nobles et autres souverains de l'époque féodale, il ne sait par contre pas grand chose des classes sociales que formaient les populations autochtones soumises à ce régime dans les Etats Francs du Levant.

Et même si Léontios Machairas ne juge pas utile d'expliquer le fondements de ces classes sociales à ces compatriotes chypriotes qui les vivent au quotidien, il est nécessaire d'indiquer en notes les caractéristiques et la définition des παρίκι (parèques) et autres περπεριάριδες (perpiriari).

Lorsqu'au folio 11 recto, Léontios Machairas dit:

ἀν θέλεις να μολογίσις ἕναν μόνον Θεόν καὶ τὸν Μαχομέτην τὸν προόφήτην καὶ να ψυλόσις·τὸ δακτήλην σου.

37 Folio 104 recto.

38 Folio 124 recto à 126 recto.

...si tu acceptes de reconnaître un seul Dieu, et Mahomet comme son prophète, et si tu consens à professer ta foi en élevant ton index ...
il sous-entend que chacun sait qu' «élever son doigt» fait partie du rituel de la profession de la foi islamique.

Il est possible que, par sa position géographique et par la proximité des cultures chypriotes et orientales, chacun savait au Moyen-Âge qu'il s'agissait ici d'élever son index pour faire sa profession de foi. Pourtant la phrase traduite littéralement n'aurait eu aucun sens aujourd'hui.

Comme il n'était pas question d'alourdir et de transformer le texte par l'addition d'explications destinées au public de la traduction moderne, les éclaircissements indispensable à la lecture, sont donnés en notes auxquelles le lecteur peut se reporter en cas de nécessité.

4- LES CHARGES CULTURELLES

a) Les expressions

Comme Léontios Machairas emploie de nombreuses expressions et des dictons en usage à son époque, j'ai utilisé chaque fois que l'œuvre le permettait des tours du vieux français encore en usage à l'heure actuelle pour donner au texte la patine du temps passé.

Lorsque le texte ne s'y prêtait pas, j'ai donné en français une traduction littérale du grec, me contentant d'indiquer en note de fin de volume l'expression à laquelle l'auteur faisait référence, lorsque celle-ci a pu être retrouvée.

Quand Léontios Machairas annonce[39]:
ὁ λόγος λαλὴ τόσιν πέναν ἔχι ἀποῦ κρατὶ το πόδην του ριφίου ὡς γίον ἐκίνον ὁποῦ το γδέρνη
que je traduis par:
...Le proverbe dit: «Celui qui tient le pied du chevreau est aussi punissable que celui qui l'écorche»...

Cette expression est tout droit issue d'une expression du vieux français que l'on trouve dans l'ouvrage d'Antoine Oudin *Curiositez françoises* «Secrétaire Interprete de sa Majesté», Paris, 1640: *autant fait celui qui tient les pieds que celui qui écorche,* «celuy qui aide à faire une mauvaise action est aussi punissable que celuy qui l'exécute.»

39 Folio 105 verso.

L'identification des expressions repose le problème que j'évoquais à propos des noms propres. Dans ce cas, c'est le contexte qui confirme l'hypothèse de l'expression franque, puisqu'il est question ici de la complicité des frères du roi Pierre Ier dans l'assassinat de leur souverain.

Les expressions que l'on trouve dans le texte sont, pour la plupart, des expressions empruntées aux textes ecclésiastiques ou à la langue française.

Léontios Machairas cite le plus souvent des expressions populaires qui peuvent illustrer son récit tout en interpellant son auditoire.

Cependant, il fait de nombreuses références aux textes des Saints Evangiles, à l'ancien Testament et au Deutéronome, et n'hésite pas à utiliser des réminiscences de textes liturgiques.

...*Dès lors, commença à germer l'arbre de la haine...* nous dit Léontios Machairas. Puis ...*Vint alors le temps où l'Ennemi voulut cueillir les fruits qu'il avait semé dans leur cœur pour qu'ils tuent le roi...*

...ἐκὶ ἄρχεψεν τὸ δεντρὸν τῆς μισιτίας[40]... εὔτασεν ὁ καιρὸς ὅποῦ ὁ ἐχρος ἐθέλησε να 'σσοδιάσι τοὺς καρπους τους ἔβαλεν εἰς τὴν καρδιάν τους να σκοτόσουν τὸν ρύγαν[41]...

Ces deux passages rappellent singulièrement la 9ème ode dite le 14 septembre, lors de la fête de l'Universelle exaltation de la précieuse et vivifiante Croix. Le texte liturgique des mâtines donne la citation suivante : «La mort qui, par le fruit de l'arbre, a fondu sur notre race... ne voulant pas laisser persister l'amertume qui nous venait de l'arbre...»

Léontios était le fils de Stavrinos Machairas qui était un homme d'église, de l'Eglise grecque orthodoxe.

Il a donc certainement entendu citer ce texte, tout comme il a certainement entendu psalmodier le texte de la sagesse de Salomon dans la version grecque des Septante : ματαιότης ματαιοτήτων, τὰ πάντα ματαιότης.

Pourtant, dans le texte de la Chronique, dès le premier folio, cette sagesse[42] apparaît dans une version grecque modernisée:

ὁ φρένημος Σολομῶν (...) λαλὴ ψέματα τὸν ψεμάτων ὅλα ἴναι ψέματα

[40] Folio 100 recto.

[41] Folio 105 recto.

[42] Les Sagesses de Salomon : Traduction Œcuménique de la Bible, Ancien Testament, Ed. Du Cerf, Paris, 1976, 2263 pages. pp. 1613-1617 : QOHELETH ou l'Ecclésiaste. «L'Ecclésiastique finit par constater l'inutilité des efforts de l'homme, fût-il le plus comblé, pour échapper à sa condition. Au-delà de la jouissance, que reste-t-il ? Un goût de cendres dans la bouche».

Il semble que l'auteur ait pris le parti d'adapter à son public une citation déjà vieillie au quinzième siècle et qui aurait pu prêter à confusion.

Désireuse de respecter la métaphore voulue par Léontios Machairas qui pose déjà la véritable question du sens de la traduction, j'ai donc opté pour la solution qui ménage l'auteur et la citation, tout en restituant la transposition en langage vulgaire, ce qui donne, en français:

... le sage Salomon (...) dit: «Illusion des illusions, tout est illusion»

C'est par le même type de transformation peut-être que d'autres expressions ont été légèrement modifiées ou adaptées pour mieux correspondre à l'esprit oriental de la population grecque de Chypre.

Lorsque le roi Pierre Ier confie à ses conseillers[43]:

καλλίον φίλος εἰς στράταν παρὰ λογάρην εἰς τὴν ζωήν

C'est Léontios Machairas qui traduit:

...mieux vaut un ami sur sa route que de l'argent dans sa vie...

On reconnaît ici un vieux proverbe franc qui existe dans *Le Roman de la Rose*[44] et qui dit:

Muez vaut amis an place que argent an borse[45]

c'est à dire:

Mieux vaut un ami en place qu'argent en bourse

Cependant, il semble qu'une confusion se soit glissée entre ζώνην, *la ceinture* où se portait la bourse, et ζωήν, *la vie* [46].

Il est possible qu'il s'agisse ici d'une erreur de l'auteur ou d'une faute d'orthographe. Mais rien ne permet de conclure dans le sens d'une faute.

Léontios Machairas traduit en grec le discours que le roi avait tenu en français à ses conseillers. Il a donc peut-être pris la décision d'adapter le proverbe franc à la situation, ou de transformer le discours du roi en fonction de l'imagerie populaire. Car le texte tout entier témoigne de la parfaite connaissance que l'auteur avait du français.

Malheureusement, le français que connaissait Machairas a bien changé. Beaucoup d'expressions qui lui étaient familières ont disparu à Chypre mais aussi en France, ce qui rend difficile l'identification de certaines références.

Lorsque le texte donne, par exemple le dicton[47]:

ὅπου βία πρόκιτε ἐκὶ νομου με τα θέσις γήνεται

[43] Folio 64 verso.

[44] Ed. Langlois, ii, p. 238. ll. 4947, 4948 *Qu'adès vaut meauz amis en veie Que ne font denier en courreie.*

[45] *Bibl. de l'école des chartes,* XXXiV, p. 43.

[46] DAWKINS. «The text of the Cypriot Chronicle of Leontios Makhairas», in *Proc. Cambridge Philol. Soc.*, 1924, p. 73.

[47] Folio 259 verso.

que je traduis par :

...la nécessité contraint la loi...

Il est possible de reconnaître ici deux expressions du vieux français, la première étant: *La nécessité n'a point de lois,* et la seconde: *la nécessité contraint la loi.* Toutes deux sont attestées dans la lange française dès le quinzième siècle et sont consignées dans le *Dictionnaire universel,* de Furetière, élaboré en 1690.

Par contre, une expression comme celle du folio 301 verso:

ἀμμὲ ουᾶ το μάτην το ψυλὸν τὸ καταπιάσι ὁ βάτος

qui a le sens de:

...Mais même à l'œil averti la ronce s'accroche...

reste encore une énigme.

Car faut-il lire ici : το μάτην (l'œil) ou bien : το 'μάτην (le vêtement)?

En effet, le texte, dans le manuscrit, se présente sous la forme de plusieurs groupes de mots agglutinés dont le découpage peut impliquer plusieurs lectures différentes. Le manuscrit donne ceci:

ἀμμὲ ου ᾶτομά

την το ψυλὸντὸ

καταπιάσιὸβάτος

Miller, p. 388, donne pour se passage la traduction suivante:
«hélas! la toile fine tombera entre les griffes du chat.» Il rajoute ensuite, entre parenthèses : (comme dit le proverbe).

Dawkins donne : *the fine shirt is caught in the thorns.* (la toile fine se prend dans les épines) Il ajoute ici une note dans laquelle il précise que la traduction de Miller et Sathas est la conséquence d'une méprise de βάτος (l'épine) pour κάτος (le chat).

Quant à Pavlidis, il transcrit l'expression en grec moderne sous la forme[48]:

Ομως αλοίμονο, τό πουκάμισο πιάνεται στούς βάτους! ce qui donne à l'expression le même sens que dans le texte anglais.

Cette fin de paragraphe qui n'existe ni dans le manuscrit d'Oxford ni dans ceux de Ravenne et de Strambaldi semble pouvoir être attribuée directement à Léontios Machairas. Ce sont ces petites touches personnelles

[48] P. 527.

qui constituent le style de l'auteur et qui font l'originalité de la copie de Venise du texte.

Peut-être s'agit-il ici d'une expression du dialecte chypriote médiéval aujourd'hui tombée en désuétude ?

Car s'il utilise couramment des expressions d'inspiration franque, Léontios Machairas connaissait aussi très bien la langue de ses compatriotes dans laquelle il a composé sa *Chronique*.

La formule grecque στο καλὸ qui se réfère au voyage n'a pas son équivalent en français. Elle est habituellement traduite par l'expression *Bon voyage*, ou ironiquement par *Va-t-en*[49].

Cette expression typiquement grecque revient plusieurs fois dans le texte de Machairas. Pour citer un exemple, folio 182 verso, la reine charge son jeune secrétaire d'une mission secrète. Comme il est réticent, elle coupe court à tous les prétextes qu'il invoque en lui disant:

ἀμε τόραστο καλὸν.

c'est à dire, dans ce contexte, ...*maintenant, vas-y !*...

Léontios Machairas emploie cette expression ici ironiquement mais il l'utilise aussi systématiquement lorsqu'il est question d'un départ ou d'un voyage[50].

D'autres expressions sont annoncées dans le texte par une indication de l'auteur:

ὁ λόγος λαλὴ

... *le proverbe dit*...

ou bien ce sont des maximes philosophiques qui se présentent comme des paroles célèbres :

...τοὺς φιλοσόφους ὅπου λαλούσιν...

Hélas, dans le premier cas, le proverbe qui dit[51]: κρατὴ με ὁ δυνατὸς καὶ δέρνη με ὁ ἀδύνατος n'a pas encore été identifié, et si les philosophes disent[52]: μεν πιστεύσις πᾶσα λόγον το να γκρικίσις μιδὲν σε κρατίσουν μορὸν ces paroles ne font qu'évoquer le contenu de certains textes philosophiques sans qu'il soit possible de savoir avec certitude auquel Léontios Machairas fait référence.

49 BRILLOUET (G.) et KOKKINIDOU (A.) 6000 *Expressions et Proverbes de Grec moderne, De la traduction à l'interprétation.* Ed. Université Inter-Ages de Nantes, 1993, p. 183.

50 Par exemple aux folios 193 recto, 182 verso, 233 recto...

51 Folio 232 verso.

52 Folio 173 verso.

CONCLUSION

Je me suis attachée à montrer, à travers quatre rubriques, les principales difficultés qui ont émaillé ce travail de restitution et de traduction du texte de ce manuscrit composé vraisemblablement au quinzième siècle et copié au milieu du seizième, à Chypre.

Comme ce manuscrit ne nous apporte aucun renseignement quant à son histoire ou à celle des hommes qui ont participé à son élaboration, il est impossible de porter le moindre jugement sur sa vocation ou de lui attribuer une quelconque prétention en tant que document historique.

Le principe fondamental qui a soutenu ce travail n'est que la volonté de participer à la diffusion de ce texte qui appartient au patrimoine culturel chypriote, et de le rendre accessible à un public francophone.

Conscient de l'œuvre qu'il était sur le point de créer, Léontios Machairas annonce modestement ses desseins dès la première page. Ainsi commence le volumineux ouvrage qui se compose tout de même de 305 folio:

Ἐβουλεύτικα ἐν ονόματι τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ τοῦ ἐν τριάδι προσκυνουμένου νὰ ἐξυγηθῷ περὶ τῆς ἀκριβὶς χώρας Κύπρου

...J'ai voulu, au nom de Dieu adoré sous sa forme trinitaire, donner des explications sur le bien aimé pays de Chypre...

A peine quelques phrases plus loin, dès le second paragraphe, l'auteur expose la raison d'être de son « petit mémoire » :

Ἐπιδὴν τα πάντα διαβέννουν καὶ τα γυνησκοῦνται ξυγοῦνται πολλὰ πεθυμοῦν ὅλη να γρικίσουν τὰ ἐδιάβισαν καὶ τὰς· παλαιὰς εἰστορίας ὅτι μανθάνουσιν τα πράματα τὰ ἐδιάβισαν καὶ ἀπ΄ ἐκήνα μανθάνουσιν καὶ βλέποῦνται καὶ ἀνὲν καὶ τηνὰς ἐμποδιστῆ να βλέπεται μίπος καὶ γλυτόσουν θέλο πίσιν δια τῆς χάριτος τοῦ παναγίου Πνεύματος μικρὶν ανθύμισιν (...) ἡ πίγη θέλουν ἀλεγριάζεσθαι τὰς παλαιὰς ειστορίαις

...Puisque tout passe et que l'on raconte le passé, certains désirent savoir tout ce qui est advenu ainsi que les histoires anciennes, parce que les faits nous enseignent et nous montrent comment ne pas commettre les mêmes erreurs, et comment se protéger. Je veux, par la grâce du Saint-Esprit, composer un petit mémoire, pour (...) ceux qui désirent se délecter d'histoires anciennes...

C'est sur cette définition d'une grande sagesse que j'en terminerai. Le désir de Léontios Machairas de transmettre pour évoluer a accompagné toute ma démarche de travail. Chaque décision prise dans le cadre de cette traduction, l'a été en fonction de cette volonté de l'auteur.

Perpétuer des histoires anciennes pour le plaisir de ceux qui veulent bien les entendre, tel était le credo de Léontios Machairas. Tel est aussi le

mien, d'une certaine façon, même si le public, le lieu et l'espace sont différents, partout le plaisir est le même pour ceux qui aiment qu'on leur raconte des histoires...

Isabelle CERVELLIN-CHEVALIER

15, rue du Puits de Séchon
34660 Cournonterral (France)

CORRIENTES CONCILIADORAS DE INTELECTUALES GRIEGOS EN LA CORTE DEL GRAN TURCO*

RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN EL MUNDO CRISTIANO MEDIEVAL

En primer lugar, la filosofía, tanto en el occidente europeo como en el oriente bizantino, se presenta durante la Edad Media como una *ancilla theologiae,* generalmente bajo un ropaje aristotélico y concebida instrumentalmente como una preparación racional para el estudio de los dogmas. En segundo lugar, la filosofía, bajo forma de discurso neoplatónico, puede llegar a concurrir con las religiones reveladas –cristianismo e islam–, situándose así en un plano de controversia, de manera que la filosofía contribuye a rebajar la carga ritual y dogmática de las creencias establecidas y, en cierto modo, rivales. Los casos de Proclo (s. V) y Pletón (s. XV), a lo largo de un milenio de historia de la vida de Bizancio, son un buen ejemplo de ello. Puede observarse también una tercera forma de relación entre filosofía y religión: que la filosofía haga de puente racional entre los dogmas irreconciliables –por irracionales– de las distintas creencias, a base de buscar un común denominador un 'discurso natural' (ο φυσικὸς λόγος) por el cual se facilite el diálogo entre individuos, por muy alejados o enfrentados que estén debido a su respectiva fe. Esta actitud racionalmente conciliadora es la que aquí nos interesa estudiar en pensadores bizantinos en el momento de enfrentarse a un hecho incontrovertible, como es el de pasar a ser súbditos de un nuevo poder teocrático islámico en lugar de cristiano.[1]

* Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación PB95-0138 financiado por la DGICYT.

[1] El estudio más detenido sobre el tema, centrado especialmente en el tratado de Jorge de Trebisonda a Mehmet II, es el de M. BALIVET *Pour une concorde islamo-chrétienne. Démarches byzantines et latines à la fin du Moyen-Âge (de Nicolas de Cues à Georges de Trébizonde),* Collection "Studi arabo-islamici del Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica" nº 9, Roma, 1997.

Los humanistas y pensadores bizantinos ante el islam y los turcos

La actitud de un segmento importante de los intelectuales bizantinos ante el islam, a lo largo del proceso de conquista selyucí, primero, y otomana, después, depende de una experiencia histórica, en general muy diferente de sus homólogos occidentales (con la excepción de la Península Ibérica), debido al contacto directo con el islam desde su surgimiento en el siglo VII.[2] Durante los siglos XIII, XIV y XV, en Occidente, poco amenazado por el avance turco tiene lugar un pensamiento humanista, en virtud del cual se especula seriamente sobre la posibilidad de un entendimiento entre pueblos y civilizaciones enfrentados por la fe. Los proyectos de ilustres humanistas, como Raimundo Lulio (*ca.* 1235-1315),[3] el helenista Francesco Filelfo (1398-1481), los cardenales Juan de Segovia (*ca.* 1400-1458),[4] Nicolás de Cues (1401-1464)[5] o el mismo papa Pío II (1405-1464), son sin duda utópicos y limitados a una élite intelectual, pero su razonamiento no deja de responder a un enfoque sumamente pragmático de un problema que, pese a su raíz teológica, se manifiesta como una rivalidad política y como una cuestión de legitimación del ejercicio del poder. La aportación de la experiencia hispánica es esencial para entender las actitudes de los humanistas occidentales por su contacto directo con el islam. Del siglo XV en adelante, la búsqueda de una concordia universal por parte de los humanistas se ve en la práctica desbordada por un insuperable antagonismo político-religioso entre la cristiandad y los turcos. Por el contrario, en Oriente, la búsqueda de un *modus vivendi* entre musulmanes y cristianos no es ya una utopía. Las élites bizantinas son de hecho una parte integrante, como

[2] *Cf.* P. Bádenas "Les stratégies d'adaptation de la société byzantine au pouvoir ottoman" *Hommage au Prof. B. Fonkic,* Moscú (en prensa) y "Η πρόσληψη του Ισλάμ στον Βυζαντινό κόσμο κατά τον ΙΔ΄ αιώνα" Comunicación al Simposio *Les Balkans à l'époque de Michel Pansélinos,* EIE, Atenas, noviembre, 1997 (Actas en prensa).

[3] Gran impulsor del diálogo con el mundo árabo-musulmán, él mismo buen conocedor de la lengua árabe, la cultura y la religión, muy influído por el sufismo, organizó debates interconfesionales en Sicilia, viajó por Túnez, Chipre y Cilicia.

[4] Se preocupó por transformar radicalmente el método de aproximación cristiana al islam. Profundamente crítico con las diversas traducciones latinas del Corán, sobre todo la realizada por Pedro el Venerable, abad de Cluny en el siglo XII, consideraba fundamental la traducción correcta, lingüística y conceptualmente, del Corán.

[5] En 1437 fue enviado a Constantinopla por Eugenio IV para acompañar a la delegación bizantina que habría de acudir al concilio de la Unión. En Constantinopla Nicolás tuvo contacto con notables musulmanes 'criptocristianos' que consideraban al Corán como una variante popular del mensaje del Evangelio, muy adecuada para la gente sencilla. Nicolás de Cues pensó en la idea de reunir un 'sínodo' en el que árabes, persas, turcos, tártaros y cristianos buscasen un credo común.

el resto de la *reaya*, del imperio otomano, o sea de un estado teocrático musulmán. La necesidad de buscar fórmulas para la propia supervivencia cultural emana así de una realidad cotidiana de coexistencia intercultural o intercomunitaria.

Los intelectuales bizantinos del siglo XIV, filósofos, teólogos y humanistas como Jorge Gemisto Pletón (*ca.* 1360-1452), Jorge Amirutzes (1400-*ca.*1469), Jorge de Trebisonda (1394-1473) y Critobulo de Imbros (1410-*ca.*1470), desempeñan un papel fundamental en el desarrollo del humanismo oriental y no son ajenos a su repercusión en Occidente. Pero es su relación con el islam, impuesta inevitablemente por las circunstancias históricas en que vivieron, lo que nos da la talla de su originalidad y valor. Todos tienen como elemento común la aportación de ideas para superar el enfrentamiento greco-turco del siglo XV con soluciones filosóficas y teológicas. Examinaremos las propuestas de estos intelectuales.

Jorge Gemisto Pletón

La actitud intelectual de Pletón respecto del islam es muy abierta. En tanto que religión revelada, Pletón considera al islam al mismo nivel que el cristianismo. Ambas modalidades de fe pueden, en su opinión, ser sustituidas por la religión neoplatónica a través de un proceso de convergencia sincrética, muy parecido al propuesto por los místicos sufíes de la época. El neoplatonismo de Pletón es continuador de una vieja e ininterrumpida tradición bizantina que con frecuencia suscitó dificultades doctrinales por el problema de la adecuación entre platonismo y cristianismo. Sin embargo el neoplatonismo bizantino siempre se había considerado, ante todo, cristiano. Ya Miguel Pselo (s.XI) defendía la continuidad armónica entre la Academia y el cristianismo, argumentando que los Padres de la Iglesia (Clemente de Alejandría, Orígenes) se habían servido de las doctrinas de Platón para defender los dogmas cristianos. Doctrinas como las de la justicia o de la inmortalidad del alma eran, en esencia precursoras del cristianismo. Sin embargo el neoplatonismo bizantino fue objeto de una dura crítica por otros sectores de la Ortodoxia. Por ejemplo Juan Ítalo, discípulo de Pselo, acusado de heterodoxia por intentar reavivar las doctrinas de los filósofos paganos (*héllenes*) fue juzgado y condenado. La condena contra Ítalo supuso una barrera importante para el platonismo bizantino por ser considerado casi una religión, con su propia filosofía (la de Proclo) y rituales. El estudio de Proclo, fundador del neoplatonismo, pese a los impedimentos, nunca dejó de practicarse por la mayoría de los filósofos bizantinos (Nicéforo Cumno, Nicéforo Gregoras, Besarión, etc.), pero Pletón fue quizá el

que llegó más lejos en su intento de restauración del neoplatonismo, entendido casi como una religión, precisamente por su idea de filosofía superadora de creencias reveladas y antagónicas –cristianismo e islam– en el marco de la restauración de un helenismo integrador capaz de reemplazar a una teocracia en estado agónico como era el Bizancio de comienzos del siglo XV.

La larga estancia de Pletón en ciudades otomanas con fuerte actividad intelectual sufí, ya fuera en Edirne (Adrianópolis) o en Bursa (Prusa), resultó determinante para la elaboración de su sistema de pensamiento. Nuestras informaciones al respecto son oscuras, ya que proceden de su enemigo, el patriarca Genadio Escolario. Lo que es indudable es que Pletón, durante el tiempo que pasó en territorio otomano, se inició en los comentaristas judíos, árabes y persas de la filosofía antigua, y pudo entrar en contacto directo con la realidad del pensamiento islámico.[6] Algunas de las propuestas de Pletón como, por ejemplo, las relativas al reparto de la tierra o la poligamia puede que estén más inspiradas en las costumbres musulmanas que en la Antigüedad pagana.[7] En general, los detractores de Pletón suelen poner en el mismo plano sus doctrinas y las de Mahoma como dos formas de platonismo que sólo buscan arruinar al cristianismo.

El caso de Pletón, traducido muy pronto al árabe[8] (*ca.* 1462) en la corte de Mehmet II, indica que existió previamente una circulación de ideas entre Pletón y los círculos musulmanes que frecuentó. La actitud de Pletón respecto del mundo turco-musulmán es abierta, la prueba es que él, un bizantino, fue a estudiar los antiguos filósofos *héllenes* (o sea, paganos) en tierras otomanas, sus escritos rezuman un eclecticismo intelectual, propio de un hombre cosmopolita que trata de profundizar su platonismo medieval con el estudio de la huella dejada por la antigua filosofía griega en tradiciones filosóficas contrapuestas, como el judaísmo, el islamismo o su propio cristianismo. El relativismo de Pletón lleva a un nuevo concepto de religión, más adaptada a la medida del hombre y que pretende superar las imperfecciones dogmáticas de religiones enfrentadas.

[6] Sobre el influjo del islam en el pensamiento de Pletón *cf.* F. TAESCHNER "Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande" *Der Islam* 18 (1929) 236-240.

[7] Para la redistribución de la tierra *cf.* el memorial a Manuel II, ed. Sp. LAMBROS *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά,* vol. 3. 260-261. Sobre la poligamia, *Traité des Lois,* ed.C. Alexandre, París, 1858, reimpr. París, 1982, LXX

[8] J. NICOLET-M. TARDIEU "Pletho arabicus, identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi Seraî" *Journal Asiatique* 268 (1980) 40-56.

JORGE AMIRUTZES

El caso de Amirutzes, coetáneo algo más joven que Pletón, es distinto. El punto de partida de su actividad intelectual en relación con el islam no es la búsqueda de una superación filosófica de los antagonismos religiosos, sino resultado de una voluntad política de colaboración con el nuevo poder otomano. Su aportación es tratar de familiarizar a los musulmanes con el cristianismo mediante una racionalización de éste. Amirutzes es uno de los personajes más representativos de una de las opciones posibles para la élite bizantina cuando se consuma la conquista otomana. Su actitud y relación familiar con Mehmet II le han valido el papel de 'traidor' y de 'renegado', pero lo cierto es que constituye uno de los ejemplos más significativos del conjunto de intelectuales bizantinos que, como Critobulo, Tomás Cataboleno o el patriarca Escolario, aceptaron ocupar un lugar relevante en la nueva sociedad musulmana a cambio de conseguir el respeto para su identidad religiosa y cultural griega y ortodoxa. Amirutzes, que desempeñó también un importante papel en el concilio de la Unión, de Ferrara-Florencia (1438-1439)[9], y que actuó como diplomático eficaz al servicio del emperador Juan IV Caloyán, de Trebisonda, no puede ser frívolamente tildado de 'traidor' y menos de 'renegado', baste recordar su sincero lamento por la conquista de Trebisonda dirigido al cardenal Besarión[10] y la correspondencia de Miguel Apostolis.[11] Amirutzes actuó a un doble nivel:

[9] Aunque tomó partido por la unión, en la justificación por su postura deja entender que respecto de la cuestión del *filioque* sigue la tradición oriental, cf. M.JUGIE "La profession de foi de Georges Amiroutzès au concile de Florence" *Échos d'Orient* 36 (1937) 176-180.

[10] Carta editada primero por J. Fr. BOISSONADE, *Anecdota Graeca*, vol. 5, pp. 389-401, París; 1833 (reimpr. anástatica por G. Olms, Hildesheim, 1962) y reproducida en Migne *PG* 161. 723-728. No se puede dudar de la sinceridad de Amirutzes cuando se refiere a la conquista de su ciudad con estos términos: ...ἡ ἐλευθεριωτάτη τῶν πόλεων, πολλοὺς μὲν ὑπὲρ ἐλευθερίας τὸν πρόσθεν χρόνον λαμπρῶς ἀγωνισαμένη, ἐς μέγα δὲ ἀξίωμα καὶ κλέος ἐλθοῦσα, ὑπ᾽ἀλλοφύλοις φεῦ! ἐγένετο· καὶ νῦν τὴν ἄτιμον ὑπομένει δουλείαν, πένθος μέγα οὐ μόνον τοῖς ὁμοδόξοις, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἐν Ἀσίᾳ βαρβάροις ... πολλάκις παρὰ τὴν πολιορκίαν ἠφείδησα ἐμαυτοὺς ὥστε θανεῖν· ἀλλ᾽οὔπω ἐγένετο τούτου τυχεῖν, τῆς Προνοίας, οἶμαι, ἐπὶ τὸ χεῖρον φυλαττούσης, ὅπως, ἐπὶ πολὺν τιμωρηθεὶς χρόνον, ἔπειτα ἀποθάνω. ("La ciudad más libre de todas, que tan brillantemente luchó antes por la libertad y que tanta dignidad y gloria alcanzó, sojuzgada ha sido ¡ay! por gentes extrañas y soporta ahora la ignominiosa esclavitud, lo que es un gran duelo no sólo para los que profesamos la misma fe, sino también para todos los bárbaros de Asia ... muchas veces, durante el asedio llegué a desear la muerte, pero la Providencia no quiso que esto sucediera protegiéndome, creo, para lo peor, para sufrir mucho antes de que me llegue la muerte"].

[11] *Cf.* H. NOIRET, *Lettres inédites de Michel Apostolis,* París, 1889, pp. 83-84. Esta carta plantea de lleno el problema de la relaciones intelectuales y personales de Amirutzes con el

político y cultural llegando a ser, junto con sus hijos, consejero del sultán en materia de filosofía, geografía –saberes puramente griegos– y ser uno de los impulsores de la política ilustrada de Mehmet II en la traducción de textos científicos, como el *Almagesto* de Ptolomeo, del griego al árabe y al turco.[12] Su *Diálogo con el sultán de los turcos acerca de la fe de Cristo*,[13] conservado sólo en una incompleta versión latina, donde su interlocutor es el propio sultán, nos da una idea exacta del método utilizado por Amirutzes para trazar una presentación filosófica del cristianismo, no para convencer o convertir al sultán, sino para demostrar a un soberano culto y filósofo, él mismo que la fe cristiana es razonable, ajustada al sentido común (*communes notiones*) y permitir así la elaboración de un discurso intelectual, basado en unos conceptos y en un lenguaje filosóficos comunes en pensadores de las tres religiones monoteístas y abrahámicas, para que los musulmanes cultos abandonen sus prejuicios islámicos tradicionales contra los cristianos, dado que el tópico (*topos*) musulmán sobre el cristianismo es que, a diferencia del islam, viola con sus dogmas el sentido común. No sabemos con exactitud la conclusión del debate, por lo incompleto del texto, pero es claro que del debate de ideas se desprendiera la posibilidad de una armonización islamo-cristiana en el terreno filosófico. Sin embargo, los destinatarios del *Diálogo* no son, desde luego, los griegos, quienes –confiesa Amirutzes en el prólogo– difícilmente se interesarían por la profundidad de la discusión[14]; además todo lo que se dice sobre la situación intelectual y material de los griegos sometidos a los turcos y las comparaciones que hace entre éstos y los romanos, así como los momentos de tensión y la relativa debilidad de los argumentos del sultán, hacen difícil pensar que el *Diálogo* se dirigiera también a los turcos. Así pues, Amirutzes debió, casi con toda seguridad, redactar por escrito esta obra pensando en hacerla llegar a Occidente, como una manera de poner coto a los rumores que circulaban so-

sultán. Apostolis felicita a Amirutzes por la proeza intelectual del *Diálogo* con Mehmet y porque, pese a las presiones, ha preservado sus convicciones religiosas y si fidelidad a la Iglesia.

[12] Para el interés de Mehmet II hacia la cultura griega *cf.* J. Raby "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium" *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983) 15-34. Para el conocimiento de Aristóteles entre los otomanos, *cf.* M. Bayrakdar "L'aristotélisme dans la pensée ottomane" *Varia Turcica* 10 (1988) 196-197.

[13] Editado por A. Argyriou - G. Lagarrigue "Georges Amiroutzès et son Dialogue sur la Foi au Christ tenu avec le Sultan des Turcs" *Byzantinische Forschungen* 11 (1987) 29-222 y encabezado por un amplio estudio sobre el papel cultural de Amirutzes.

[14] *Inutile igitur mihi litterarum studium videbatur, cum nemo esset qui audiret, quique attentionem praestare dignaretur*, «el estudio de las letras me parecía inútil, porque no había nadie que escuchara ni que se dignara prestar atención» , dice Amirutzes en el prólogo (83 A).

bre su apostasía[15] y hacer saber que cualesquiera fuesen sus relaciones con el Gran Turco –su segundo dueño– seguía siendo fiel a la doctrina de su *primer dueño,* o sea Cristo.[16]

Jorge de Trebisonda

El autor del tratado *Sobre la verdad de la fe de los cristianos* (*Περὶ τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως*)[17] ocupa el lugar más relevante en los intentos de un acercamiento intelectual entre turcos y cristianos en el siglo XV. Jorge de Trebisonda, humanista bizantino nacido y formado en el ámbito veneciano[18], convertido al catolicismo, hace gran parte de su carrera en Italia sin perder el contacto directo con su tierra de origen. Ferviente partidario de la unión de las Iglesias en el concilio de Florencia, se opuso sin embargo a Besarión por razones filosóficas[19]. Jorge de Trebisonda siempre mantuvo una estrecha relación con sus compatriotas que habían elegido la adaptación o colaboración con los turcos, como Amirutzes o el patriarca Escolario. Maestro y protegido de papas (Eugenio IV, Nicolás V, Calixto III y Pío II), siempre participó de la idea de reconstrucción de un gran imperio universal que, tras la toma de Constantinopla, debería estar bajo la égida del sultán, como único y legítimo *basileo* "romano". No interesan ahora tanto las razones personales que llevaron a Jorge de Trebisonda, como las razones filosóficas que lo impulsaron a adoptar esa pos-

15 *Cf.* la hipótesis de A. Argyriou - G. Lagarrigue *op. cit,* pp. 49-51.

16 El resumen, de la parte final –perdida– del *Diálogo,* realizado por Magnus Crusius concluye con las siguientes palabras alusivas a la fidelidad de Amirutzes al principal dogma cristiano, el de la resurrección: *haec nostra de resurrectione sententia, ad quam minime a Philosophia pervenimus; est enim dogma primi Domini mei Jesu Christi, Prophetae autem id ipsum non manifeste dixerunt,* «esta es nuestra opinión sobre la resurrección, a la que no hemos llegado en absoluto por la filosofía; es evidentemente la doctrina de mi Primer Dueño, Jesucristo. Los Profetas, sin embargo, no dijeron esto de manera manifiesta» (*cf.* ed. Argyriou, *op. cit.* p. 221.)

17 *Cf.* la traducción francesa de A. Th. Khoury, *Georges de Trébizonde: de la vérité de la foi des chrétiens,* CIS Verlag, Altenberge, 1987, acompañada del texto griego de la edición de G. Soras, Atenas, 1954.

18 Aunque su familia era oriunda de Trebisonda, Jorge nació en Creta en 1395; en 1416 marcha a Italia donde completa su formación con Vittorino de Feltre y Guarino de Verona, enseñó griego en Vicenza y en Venecia y filosofía y filología en Roma.

19 Jorge de Trebisonda, aunque traductor de Platón, se hizo un ferviente defensor de Aristóteles, lo que le llevó a chocar con Pletón y Besarión. *Cf.* E. Garin "Il platonismo come ideologia della sovversione europea; la polemica antiplatonica di Giorgio Trapezuntio", *Studia humanitatis. E. Grassi zum 70. Geburtstag,* Múnich, 1973, pp. 113-120.

tura. Jorge participa de la corriente ideológica universalista, primero bajo supremacía papal, pero en 1453 comprende que existen ya condiciones para que el joven y poderoso Estado otomano se convierta en el heredero directo y legítimo del legado universal y sincrético del imperio romano, cuya última manifestación había sido el imperio bizantino. Por eso se compromete desde el momento mismo de la conquista con una búsqueda apasionada –llegaría incluso a pagar prisión por ello–[20] de las posibilidades de entendimiento con los turcos sobre la base de un compromiso religioso, a través de un diálogo y reflexión filosófica. El objetivo entonces será tratar de propiciar la conversión al cristianismo del sultán para optar así al reinado universal. Su tratado *Sobre la verdad de la fe de los cristianos* –que data de julio de 1453, o sea sólo dos meses después de la toma de Constantinopla– refundido luego (1467) en otros dos, así como en sendas cartas (1466) dirigidas a Mehmet II[21], constituyen vigorosos alegatos para intentar superar la tradicional interpretación bizantina sobre el castigo de Dios a los griegos por sus pecados y por no haber sido sinceros en la unión de las Iglesias. Jorge de Trebisonda considera que Mehmet es el hombre providencial a quien Dios le ha entregado Constantinopla para que, por su mediación, vuelvan a unirse la Fe, la Iglesia y el Imperio en una nueva entidad, tal y como hiciera en su momento Constantino el Grande. Con ese planteamiento, Jorge de Trebisonda desarrolla una original visión del papel providencial del islam como protector de la Iglesia.

En la más importante de sus obras, el susodicho tratado de 1453, nuestro filósofo intenta convencer al sultán de la práctica identidad entre islam y cristianismo y propone los medios prácticos para posibilitar la confluencia de ambos en una sola fe. La unión puede resultar difícil porque la hostilidad y el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes son muy antiguos y los soberanos tradicionalmente sólo han recurrido al uso de la fuerza (guerra santa o cruzada), por lo cual las armas deben ceder el paso a la inteligencia y al razonamiento. Para ello es imprescindible superar la multisecular barrera de anatemas, insultos y polémicas verbales, que sólo sirven para alimentar el odio, y que obedecen a la ignorancia mutua, en gran medida debido al también muto desconocimiento de las respectivas lenguas.

[20] Acusado de complicidad con el sultán, el papa Pablo II tuvo que arrestarlo, al arreciar los cargos de traición contra Jorge, fue procesado y trasladado al Castillo de Sant'Angelo.

[21] Editadas por A. MERCATI, "Le due lettere di Giorgio da Trebisonda a Maometto II" *Orientalia Christiana Periodica* 9 (1943) 65-99. Para los tratados de 1467, uno de ellos aún inédito, cf. M. BALIVET *op. cit.* p. 31.En ambos, Jorge de Trebisonda considera a Mehmet el nuevo Emmanuel capaz de unir a todos los pueblos de la tierra. Para la relación de toda la obra de Jorge de Trebisonda, ver J. MONFASANI *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond,* Binghamton, Nueva York, 1984.

El análisis realizado por Jorge llama la atención por el acertado retrato psicológico del legado de comportamientos simplistas e ideas preconcebidas (προλήψεις) adoptados históricamente por monarcas y polemistas, cristianos y musulmanes y que han conducido a un "ánimo de discordia" (φιλονεικία) que ha hecho imposible cualquier tipo de diálogo constructivo interreligioso. Jorge de Trebisonda insiste en la necesidad de investigar la verdad tomando en consideración los argumentos de ambas partes, sobre la base del reconocimiento mutuo de que las Escrituras (Biblia y Corán) son fuentes de la verdad al igual que las "razones no escritas y naturales procedentes de la sabiduría"[22].

El *Tratado* de Jorge de Trebisonda dirigido al sultán representa pues un audaz intento de poner en comunicación dos sistemas de pensamiento cerrados pero que, en gran medida, concurren: el sistema de la Europa cristiana y el del mundo musulmán, reunido ahora bajo la égida del Turco. Esta obra, como los demás escritos del humanista cretense, responden a las grandes inquietudes de su época, pero, a su vez, nos revelan también preocupaciones muy próximas a las del momento actual en lo que a las relaciones euro-musulmanas se refiere y que hoy, como en el siglo XV, requieren de una reflexión serena y rigurosa.

Miguel Critobulo de Imbros

Cuando Ciriaco de Ancona lo visita en 1444,[23] Critobulo era consciente de la inevitable victoria otomana sobre lo que quedaba del imperio bizantino y de la ineludible acomodación a los nuevos dueños del antiguo espacio imperial. En 1456, Mehmed II lo nombró gobernador de Imbros, diez años más tarde se trasladaría definitivamente a Constantinopla tras la ocupación veneciana de su isla. Critobulo es, como Tucídides, la conciencia ética de un período de transformaciones históricas irreversibles. Los cinco libros de su *Historia,* dedicados al sultán, son un lúcido análisis de la ine-

[22] ... εἴ τις μετὰ σπουδῆς ἐρευνᾷ τὰς γραφὰς καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ φυσικοὺς λόγους, τοὺς ἀπὸ σοφίας ὡρμημένους, εἶτα χωρὶς ἔριδος καὶ φιλονεικίας διαλέγεται μετὰ τοῦ πλησίον συστῆσαι τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ'οὐ νικῆσαι ζητῶν. «(las diferencias entre ambas religiones son fáciles son fáciles de resolver) si se examinan con diligencia las Escrituras y las razones no escritas y naturales, procedentes de la sabiduría, y si además se discute sin ánimo de discordia y sin ánimo de vencer, ciñéndonos lo más cerca a la verdad.» (154 ed. Sazas).

[23] Cf. D.R. Reinsch *Critobuli Imbriotae Historiae,* CFHB 22, Berlín-Nueva York, 1983, pp. 72-73.

vitabilidad de los ciclos históricos de las civilizaciones y justifica la necesidad de adaptación. Para Critobulo, Mehmed II es, en definitiva, el nuevo *basileus,* un heredero del espacio abierto en la historia de civilización por Alejandro. El testimonio de la *Historia* de Critobulo, a diferencia del de los otros historiadores del final del imperio (Sfrantsés, Calcocondilas y Ducas), es irremplazable porque su perspectiva es interna y las condiciones en que se escribe únicas. Aunque Critobulo no viviera directamente el asedio y toma de la Ciudad, no por ello dejó de comprender, luego de trasladarse a vivir en Constantinopla, el cambio histórico que acababa de producirse. No es acertada ni justa –aunque sí pueda ser comprensible por el enfoque patriótico– la imagen devaluada y negativa de su testimonio ofrecida por la historiografía griega, sobre todo a partir de Paparrigópulos. Tampoco es cierto su retiro al Monte Atos, donde, se creía acabó sus días como un monje anónimo[24] y que venía, en cierto modo, a significar un "arrepentimiento" de su "proturquismo". Critobulo, relacionado estrechamente con Amirutzes y el patriarca Genadio Escolario, representa la voz laica de un intelectual y notable bizantino que completa con su testimonio histórico el panorama de los intentos que honestamente desempeñaron unos humanistas griegos que, ante un giro irreversible y radical de la historia, quisieron no sólo preservar la identidad de su pueblo (Γένος) sino abrir un cauce intelectual de entendimiento entre dos concepciones opuestas del mundo.

El proceso inexorable de la expansión otomana se vio directamente favorecido por el hundimiento del sistema social bizantino tradicional. Desde finales del siglo XIV, y de manera acelerada, después de la conquista de Constantinopla, en medio de una crisis permanente, fue desarrollándose un espíritu de colaboración objetiva entre los nuevos ocupantes del territorio y las capas sociales bajas, especialmente las rurales. Por otra parte, también existió a menudo una convergencia de intereses entre el nuevo poder otomano y grupos de funcionarios y militares bizantinos.

Los últimos representantes de las estructuras bizantinas arruinadas fueron los intelectuales y aristócratas que, de una u otra forma colaboraron con los otomanos o que fueron absorbidos por ellos. Critobulo de Imbros ofrece, en cambio, un perfecto ejemplo de clarividencia, no exento de

[24] Cf. Reinsch *op, cit.* pp. 87*-88* que recoge el testimonio del propio C. von Tischendorf, en 1872, sobre el error que había cometido al entender que Critobulo había profesado como monje al malinterpretar las palabras Κριτόβουλος δοῦλος εὐτελής en su edición de la epístola introductoria a las *Historias* en la *Notitia editionis codicis Bibliorum Sinaitici,* Leipzig 1860, pp. 123-124.

amargura en su monodia de lamento por la Polis.[25] Critobulo es consciente de la ruina de valores de la sociedad bizantina y su actitud ante el final del imperio –un imperio desde hacía mucho agonizante– es la del intelectual que toma conciencia del curso inexorable de la historia. El fin de la Constantinopla bizantina es un signo de la alternancia de las civilizaciones y los imperios, una contingencia que hay que inscribirla en el marco de la "inevitabilidad" (ἀνάγκη) histórica universal.[26] La visión laica y realista que Critobulo tiene de la transformación de las sociedades humanas, le permite superar la antigua concepción romano-bizantina de la necesidad y eternidad del imperio universal cristiano encarnado en los "Romanos" (Ῥωμαῖοι), como si se trataran de un nuevo Pueblo Elegido. Al contrario, Critobulo pone a los bizantinos al mismo nivel que los demás pueblos[27]. Otro historiador coetáneo, Laónico Calcocondilas, más nacionalista y menos agudo que Critobulo, tampoco pone en cuestión la legitimidad del imperio otomano como sucesor del bizantino e insiste en la igualdad entre los "helenos", los antiguos romanos, los asirios, medos, persas y macedonios[28]. Estos intelectuales cristianos, aun en un plano secundario en una nueva sociedad islámica, reconocen que los sultanes son los soberanos (βασιλεῖς) de un imperio renovado que ha sellado el fin del imperio griego pero que, al mismo tiempo, le ha restituído su primitiva extensión territorial y ha vuelto a restituir la unidad de la ortodoxia bajo el báculo del patriarca ecuménico. Esta es la clave para la conservación de la identidad del *Rûm-millet*. Las diferencias étnicas y lingüísticas de esta compleja comunidad en época otomana, al igual que en los momentos de mayor estabilidad de Bizancio, no son un obstáculo ni están sometidas a reglamentación, son sólo una cuestión interna del *millet* y, como tales, dependen enteramente del patriarca de Constantinopla desde el momento mismo de la conquista[29]. El *millet-i Rum* representará así una variedad formal de la tradicional sumisión convenida entre la Iglesia ortodoxa y el Estado. Este cuadro global es fundamental para comprender las diferentes

25 CRIT. IMBR. 1.69.2.

26 CRIT. IMBR. 1.3.4.

27 CRIT. IMBR 1.3.3. (...) ἐν τοσαύτῃ ξυγχύσει καὶ ἀταξίᾳ πραγμάτων καὶ τοῖς κοινοῖς τοῖς φύσεως ἀῤῥωστήμασι παρὰ μόνου τοῦ ἡμετέρου ζητεῖν τὸ ὑγιές τε καὶ στάσιμον (...).

28 LAON. CHALC. Migne *PG* 159.16-20.

29 Un análisis reciente para comprender las relaciones entre el patriarcado y el sultán y su reflejo en la historia posterior puede verse en el estudio de SP. VRYONIS «The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam» *Byzantinoslavica* 57.1 (1996) 69-111

estrategias de adaptación al nuevo estado de cosas escogidas por algunos intelectuales bizantinos.

Pedro Bádenas de la Peña

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

CARTA DE LOS HABITANTES DE MAINA AL PAPA SIXTO V

§ 1.- En 1958 A. Tovar publicó, en el Boletín de la Academia de la Historia, la traducción italiana de sendas cartas que los habitantes de Maina dirigieron en 1585 al papa Gregorio XIII (1572-1585) y a Felipe II de España, conservadas en el antiguo Archivo de la Embajada de España ante el Vaticano, cuyos papeles están actualmente depositados en el del Ministerio de AA.EE.[1] Como es sabido, Maina (Μάνη en la actualidad, Μάϊνα como grafía histórica) es la central de las tres penínsulas meridionales del Peloponeso. Es bañada por los golfos de Mesenia (oeste) y Laconia (este) y remata por el sur en el cabo Matapán (Ténaro). Surcada al norte por la cordillera del Taigeto y al sur por la del Sanguiás, ambas orientadas en dirección N-S, Maina es una región abrupta de difícil acceso por tierra y abierta al mar en una costa recortada. Su orografía y su situación periférica dificultaron su control por las autoridades de la Sublime Puerta y determinaron la efervescencia antiotomana que conoció a lo largo de toda la Turcocracia, en especial en su primera mitad. Sin remontarnos demasiado en el tiempo, estamos medianamente bien informados de las revueltas de los mainotes en vísperas de la batalla de Lepanto y, tras ella, de los contactos que mantuvieron con las autoridades españolas de Nápoles a través de los hermanos Melisurgo[2].

[1] "Una petición de socorro de los griegos de Maina a Felipe II en 1584-1585", *BRAH* 142, 1958, 343-363. Al escribir su carta –no tiene fecha, pero probablemente es de febrero de ese año, como la de Felipe II–, los mainotes pensarían en Gregorio XIII, pero su muerte el 10 de abril de ese año puso el negocio en manos de su sucesor Sixto V (1585-1590).

[2] I. K. Hassiotis, *Οἱ Ἕλληνες στὶς παραμονὲς τῆς ναυμαχίας τῆς Ναυπάκτου*, Salónica 1970, 160-168; *Μακάριος, Θεόδωρος καὶ Νικηφόρος, οἱ Μελισσηνοί (Μελισσουργοί) (16ος-17ος αἰ.)*, Salónica 1966, 27-44. Un resumen de toda esta actividad y de los primeros contactos con los españoles puede verse en J. M. Floristán, *Fuentes para la política oriental de los Austrias. La documentación griega del Archivo de Simancas (1571-1621)*, León 1988, I, 248-251.

§ 2.- Transcurridos diez años desde el contacto inicial de 1572, los mainotes acudieron de nuevo en busca de ayuda exterior, ahora con sendas cartas para el papa Gregorio XIII y para Felipe II de España[3]. Dos años después (1584) volvieron a enviar a otro embajador, Jacomo Cornaro, a Sicilia, su punto habitual de encuentro con las autoridades españolas en las décadas siguientes. Cornaro no trajo consigo carta alguna de presentación ni escrito para el monarca español, sino que se limitó a comunicar la llegada, en los meses siguientes, de una embajada oficial integrada por "ocho griegos de los más principales de la Morea". Fue el propio Cornaro, sin embargo, quien nuevamente regresó a Sicilia, probablemente en el transcurso de mayo de 1585, con sendas cartas de febrero de ese año para el papa y Felipe II[4]. Son precisamente las traducciones italianas de las mismas, mandadas hacer por el virrey español en Sicilia, marqués del Briático (1584-1585), y enviadas al embajador español en Roma, conde de Olivares, para que estuviera informado sobre el negocio, las que se guardaron en el Archivo de la Embajada Española ante el Vaticano y sirvieron a Tovar para redactar el estudio antes mencionado. Pues bien, en el *Vaticanus Graecus* 1902 se conserva lo que a primera vista me pareció el original de la carta al papa. Sin embargo, como luego veremos, el contenido del texto griego no se ajusta exactamente a la traducción italiana que Tovar publicó, lo que plantea serios problemas de identificación. En cuanto a la carta que los mainotes enviaron a Felipe II, todos mis esfuerzos por localizarla en el Archivo General de Simancas (España) han resultado infructuosos. A la espera de que, si aún existe, algún día aflore a la superficie, me limito ahora a la edición comentada de la carta al papa conservada en el mencionado *Vaticanus Graecus*.

§ 3.- Nuestro documento fue redactado en Vitilo, localidad de Maina en la costa del golfo de Mesenia, en el límite entre la Maina exterior –que se extiende entre esta ciudad y Calamata– y el llamado "brazo de Maina" –que va desde ella hasta el cabo Matapán–. Está firmada por el sacerdote Pedro Crisospatis en nombre de los prohombres de la región[5]. Por lo que respecta

[3] La carta al papa fue publicada por A. THEINER-F. MIKLOSICH, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae,* Vindobonae 1872, 62-63, y la dirigida a Felipe II (junto con otra de diversos prohombres de la Morea), por mí mismo en *Fuentes* I, 326-337.

[4] FLORISTÁN, *Fuentes* I, 257ss.

[5] Años después encontramos un παπᾶς Χρυσοσπάθης, por partida doble, en las cartas que los principales de Maina dirigieron en abril de 1613 al rey Felipe III y al virrey de Sicilia duque de Osuna, *cf. Fuentes* I, 347, 349, 353, y otro ἱερεὺς Χρυσοσπάθης en el catálogo de los habitantes de la región que aceptaban con su firma la soberanía española, también de ese mismo año, *ibid.* 395.

a la fecha, el mes de su redacción es febrero, pero el día y el año son más inciertos. Si no me equivoco al leer ΙΓ' tras aquél, sería del día 13. Dado que la carta a Felipe II publicada por Tovar es del 15 de febrero de 1585 y que, aunque sin fecha, es de suponer que la del papa sea del mismo mes y año, se hacía tentador leer en nuestro texto, una vez establecido el mes y el día, también ese año de 1585. La diferencia de dos días entre la carta al papa (13 de febrero) y la de Felipe II (15 de febrero) no tendría excesiva importancia, y estaría en consonancia con el número mayor de firmantes de la segunda, que no habrían podido estar presentes en la redacción de la primera. Ahora bien, las dificultades surgen cuando comparamos el contenido de la carta publicada por Tovar y la que ahora edito. En la primera firman los sacerdotes Crisospatis y Médico, en ésta tan sólo el primero. En aquélla, como en la dirigida a Felipe II, se habla de una embajada de los mainotes integrada por Jacomo Cornaro, Dimitri Maynana y Jacomo Mauro, mientras que en ésta se dice que va en manos, no de un embajador mainote, sino de un tal Ludovico D'Augustino de Pesaro, probablemente un comerciante de esta ciudad de las Marcas que había hecho escala en Maina. Entre los elementos comunes de ambas cartas está la cifra de 500.000 habitantes en toda la Morea, la petición de que recomiende a su embajador ante Felipe II y alguna que otra expresión concreta del texto[6]. Pero todos ellos son excesivamente genéricos y, en mi opinión, perfectamente válidos para cartas de años distintos. En resumen, concedo mayor peso a las primeras observaciones, en especial al hecho de que no se mencionen los mismos embajadores, por lo que se impone la conclusión, creo, de que la carta que ahora edito no es el original griego de la publicada por Tovar, sino que pertenece a una embajada distinta.

§ 4.- Llegados a este punto y visto que la disparidad del contenido no permite fechar este texto en 1585 para identificarlo con el otro, parece lógico concluir que la última cifra del año de esta carta no es un 5, sino un 8 incompleto, por lo que nos encontraríamos ante una embajada a Roma y España del año 1588 desconocida hasta ahora. En efecto, no sabíamos de ningún contacto mainote con España o Roma, con posterioridad a 1585, hasta febrero de 1603, fecha en la que el futuro metropolita uniata de Kiev (1614-1637) José Velamín Rutskij, por entonces alumno del Colegio Griego

[6] *E.g.* l. 3-4 δεόμεθα τὸν Θεὸν τοῦ διατηρήσειν τὸ ἔνθεον σκῆνος τῆς σῆς παναγιότης | pregiamo il signore Iddio di conservare la divina umbra di Sua Santità; l. 14-15 γιατὶ ἡ παναγιότης σου εἶσαι [.....] κλειδὶ τῆς ἐκκλησίας | perché sete chiave della grande chiesa; l. 20-21 θὲ ἔχει μνημόσυνον ὥστε στέκει ὁ κόσμος | sarà commemoration sua sino que durarà il mondo.

de S. Atanasio, menciona en una carta al príncipe polaco Nicolás VII Cristóforo Radziwill la presencia en Roma de unos mainotes[7]. En los años posteriores, sus contactos con príncipes occidentales se intensificaron, en especial con España y el duque de Nevers[8]. Así, pues, de ser cierta la lectura que hago del año de la carta, los mainotes habrían enviado de nuevo en 1588 una embajada conjunta a Roma y España. En Roma era pontífice Sixto V (1585-1590), cuyo interés por la cristiandad oriental, incluida la griega, era muy inferior al de su predecesor Gregorio XIII, que fue autor de proyectos tan destacados como la creación de la "Congregación para la reforma de los griegos" (1573)[9] o la fundación del Colegio Griego (1576)[10], impulsó la edición de textos griegos y mantuvo una correspondencia fluida con el patriarca Jeremías II Trano a propósito de la reforma del calendario[11], por no mencionar sus contactos con regiones balcánicas como la Chimarra[12] o la propia Maina. Tras el apogeo que alcanzaron las relaciones de Roma con el Helenismo sometido durante el pontificado de Gregorio XIII, en el de su sucesor los contactos decayeron, para recobrar nuevo impulso unas décadas después con la creación de la Sacra Congregación *de Propaganda Fide* (1622). De ahí el interés de esta carta si se confirma la fecha de 1588, porque ayuda a cubrir, aunque sólo sea por unos años, la laguna temporal que hasta ahora se extendía entre 1585 y 1603.

§ 5.- Pasemos, finalmente, a analizar el contenido de la carta. Tras las salutaciones de rigor, en las que afirman pedir a Dios por la salud del papa y besar con devoción su mano, los redactores de la misma se presentan

7 A modo de hipótesis identifiqué la carta que esta embajada habría traído con la que publiqué en "Anecdota Vaticana quaedam ad historiam Graecam saec. XVI-XVII illustrandam", *Erytheia* 17, 1996 [189-226], 215ss.

8 FLORISTÁN, *Fuentes* I, 261ss y S. I. PAPADOPULOS, *Ἡ κίνηση τοῦ δούκα τοῦ Νεβὲρ Καρόλου Γονζάγα γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῶν βαλκανικῶν λαῶν (1603-1625)*, Salónica 1966, 26-69, 118-133.

9 V. PERI, "La Congregazione dei greci (1573) e i suoi primi documenti", *Studia gratiana* 13, 1967 [= Collectanea Stephan Kuttner III], 129-256.

10 V. PERI, "Inizi e finalità ecumeniche del collegio greco in Roma", *Aevum* 44, 1970, 1-71; Z. N. TSIRPANLÍS, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700)*, Salónica 1980.

11 V. PERI, *Due dati, un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-1584)*, Milano 1967.

12 M. PHOSKOLOS, "Οἱ ἀρχὲς τῶν ἐπαφῶν Χιμάρας - Ῥώμης (1577-1578)", *Ἠπειρωτικὴ Ἑστία* 22, 1973, 1-16; A. THEINER-F. MIKLOSICH, *Monumenta spectantia....* 57-62; C. KOROLEVSKIJ, "La missione greco-cattolica della Cimarra nell'Epiro nei secoli XVI-XVIII", *Bessarione* 15, 1911, 440-483; 16, 1912, 181-199; 17, 1913, 170-197; A. THEINER, *Annales ecclesiastici....ab anno MDLXX ad nostra usque tempora*, Romae 1864, II, 342; III, 332.

como habitantes del brazo de Maina hasta Calamata y dicen sumar 500.000 personas en toda la Morea, entre hombres, mujeres y niños. Piden a Sixto V que se compadezca de su embajador (ἀμπασσαδόρος) y lo recomiende (ἀρεκουμαντάρης) al rey Felipe de España, al que se da el bizantinísimo título de "nacido en la púrpura" y cuyas "fes" (φέδες) y "pruebas" (πρόβες) presentará al papa el portador de la carta. Probablemente la fe mencionada es la que les había enviado, en 1584, el marqués del Briático, virrey interino de Sicilia[13], o, quizás, otra posterior de la embajada de 1585. En cuanto a las "pruebas", ignoro en qué podían consistir, pero parece lógico pensar en alguna carta que probara la relación entre Maina y las autoridades españolas. Al papa lo llaman "imagen de Nuestro Señor Jesucristo y de Dios, llave de la Iglesia y columna indestructible", y por ello han depositado en él su esperanza (σπεράντζα). Dicen que a ningún papa, desde los comienzos del cristianismo, le ha tocado en suerte (βεντοῦρα) lo que a él, es decir, la oportunidad de librarles de las manos de los turcos, por lo que su recuerdo permanecerá imborrable entre los hombres mientras dure el mundo, además de la recompensa que alcanzará en el reino de los cielos. Finalmente, dan el nombre de su correo, Ludovico D'Augustino de Pesaro, al que entregaron la carta para que la presentara (πρεζαντάρη) al papa y le hiciera saber el afecto y la devoción que le tienen, tanto a él como al monarca español. La carta, como ya he dicho, está firmada por el sacerdote Pedro Crisospatis en nombre de los principales de Maina[14].

DOC. Nº 1

[BAV, Vat. Gr. 1902, f.402r]

1588 μηνὶ φλεβαρίου ΙΓ' εἰς τὸ Βοίτυλο.|

Παναγιώτατε καὶ ἡμῶν ἀφέντη καὶ δεσπότη καὶ οἰκουμενικὸς πάπας καὶ κριτὴς τῆς |3 οἰκουμένης, δι' εὐχῶν σου ἁγίων δεόμεθα τὸν Θ(εὸ)ν τοῦ διατηρήσειν τὸ ἔν|4θεο‹ν› σκῆνος τῆς σῆς παναγιότης· προσκυνοῦμεν τὴν σὴν παναγιότητα, τὴν δὲ ἁγία‹ν›|5 σου χεῖρα σχετικῶς ἀσπαζόμεθα ἐμεῖ‹ς›, οἱ κατὰ πάντα δοῦλοι τῆς παναγιότη|6τά‹ς› σου οἱ μα-

13 *Fuentes* I, 257.

14 Ofrezco, tras el texto griego, la traducción italiana de la carta de los mainotes al papa que en su día publicó Tovar, para que el lector pueda comprobar las diferencias de contenido y redacción de ambas. Resuelvo las abreviaturas del original que él dejó sin resolver, corrijo algún error de lectura y me desvío, en algunos sitios, de la puntuación que adoptó.

νιᾶτε‹ς›· σ' ὅλο‹ν› τὸ μπράτζο τῆς Μάνης ἕως τὴν {γ}Καλαμάτα‹ν› καὶ ὅλο‹ν› τὸ‹ν› |[7] στρατὸ‹ν› τοῦ Μορέως εὑρίσκουνται μὲ τὴν ἁγίαν σου εὐχὴ‹ν› ἄντρες γυναῖκες |[8] παιδία εἰς ἀριθ{ι}μὸν χιλιάδες ἀ{ριθμός} 500 φέρμο ἀσφάλτο, καὶ παρακαλοῦ|[9]με‹ν› πρῶτα τὸν Θ{εὸ}ν καὶ δεύτερα τὴν {μ}παναγιότητά σου νὰ μᾶς ἐσπλαχνι|[10]στῇς ὁποία‹ν› ὥρα‹ν› ἔρθῃ ὁ ἀμπασ‹σ›αδόρος μας εἰς τὰ ποδάρια τῆς παναγιότητά‹ς› σου,|[11] νὰ τὸν ἀρεκουμαντάρῃς {εἰς τὸν} εἰς τὸν {μ}πορφυρογέν‹ν›ητον βασιλέα ῥὲ Φί|[12]λιπ‹π›ο‹ν›, τοῦ ὁποί‹ου› θέλεις ἰδεῖ‹ν› ἡ παναγιότητά σου τὲς φέδες καὶ τὲς πρόβες |[13] ὡ‹ς› σοῦ θέλει ἀποδείξει‹ν› ἀπὸ ἐμᾶς· τὸ‹ν› ὁποῖο‹ν› τὸν ἀποστέλνομε‹ν› πρῶτα εἰ|[14]ς τὴν {μ}παναγιότητά σου, γιατὶ ἡ παναγιότη‹ς› σου εἶσαι εἰκόνα τοῦ δεσπότη |[15] {τη} Χ{ρι}στοῦ καὶ Θ{εο}ῦ, καὶ κλειδὶ τῆς ἐκ‹κ›λησίας, καὶ στῦλος ἀπερίτρεπτος·|[16] εἰς τοῦτο ἐρίξαμε‹ν› τὴν σπεράντζα μας εἰς τὴν {μ}παναγιότητά σου. ὁποία‹ν› |[17] ὥρα‹ν› ἤθελε ἐρθεῖ‹ν› ὁ ἀμπασ‹σ›αδόρος μας, ν' ἀπαρκιάρῃς ἐκεῖνο ὁποὺ ἔναι ἀραζόν,|[18] καὶ ἤθελε ἀρέσει‹ν› καὶ τῆς παναγιότητά‹ς› σου· καὶ τὸ πρᾶμα ἐτοῦτο ὁποὺ ἔλαχε εἰ|[19]ς τὴν βεντοῦρα‹ν› σου, κανενοῦ πάπα δὲν ἔλαχε ἀπότες ἐστήθη ἡ χριστια|[20]νοσύνη, νὰ μᾶς ἐλευθερώσῃς ἀπὸ τὰ χέρια τῶν σκυλίωνε· καὶ θὲ |[21] ἔχει‹ν› μνημόσυνο‹ν› ὥστε στέκει ὁ κόσμος καὶ εἰς τὴν οὐράνιον βασιλείαν θέλει σού |[22] το πληρώσει‹ν› ὁ παντοκράτωρ Θ{εό}ς. καὶ ἔλαχε ἐδῶ ὁ μισὲρ Λοδοβῖκο‹ς› Ντ' Αὐγου|[23]στῖνος ἀπὸ τὸ Πέζαρο, καὶ τὸν περικαλέσαμεν καὶ ἐδώ|[24]σαμέν του ἐτούτην τὴ‹ν› γραφὴ‹ν› νὰ τήνε πρεζαντάρῃ εἰς τῆς παναγιότη‹ς› |[25] σου τὰ χέ{χι}ρια, καὶ θέλει σου εἰπεῖ‹ν› καὶ τὴν ἀγάπη‹ν› καὶ τὴν ὄρεξη‹ν› ὁποὺ |[26] ἔχομεν εἰς τὴν {μ}παναγιότην σου καὶ εἰς τὸν {μ}πορφυρογέν‹ν›ητον βασιλέα |[27] ῥὲ Φίλιπ‹π›ο‹ν›· ἄλ‹λ›ο οὐχί, μόνο‹ν› προσκυνοῦμε‹ν› τὴν {μ}παναγιότην σου.|

[28]Παραμικρὸν δοῦλος τῆς παναγιότης σου παπᾶς Πέτρος Χρυσοσπάθης |[29] γράφω μὲ θέληση τῶν ἀρχόντων τῆς παναγιότητά‹ς› σου καὶ προσκυνῶ |[30] καὶ ἀσπάζομαι τὴν ἁγίαν σου χεῖρα.|

[A tergo, f.403v] Τῷ πα{να}γιωτά{τα}τῳ καὶ ἡμῶν ἀφέντῃ | καὶ δεσπότῃ καὶ οἰκουμενικῷ πάπᾳ | εἰς τὰς ἁγίας χεῖρας ἀξίως δοθήτω, εἰ|ς τὴν ἁγίαν Ῥώμη‹ν› ἀξίως δοθήτω.|

---

6 μπράτζο: ven. 'brazzo' | 8 φέρμο ἀσφάλτο: ven. 'fermo apalto' (en dialecto veneciano, 'apalto' es un tipo de contrato por el que una o más personas recibían del gobierno el derecho exclusivo sobre una mercancía) | 10 ἀμπασσαδόρος: ven. 'ambassador' | 11 ἀρεκουμαντάρῃς: ven. 'arecomandare' | 12 τοῦ ὁποί‹ου› corr.: τὸ‹ν› ὁποῖ‹ον› ms. φέδες, πρόβες: it. 'fede', 'prova' | 16 σπεράντζα: it. 'speranza' | 17 ἤθελε corr.: ἤθαλε ms. ἀπαρκιάρῃς: it. 'apparecchiare' ἀραζόν: ven. 'a rason' (it. 'a ragione'), 'conveniente' | 19 βεντοῦρα: it. 'ventura' | 24 πρεζαντάρῃ/: it. 'presentare' |

DOC. Nº 2

[Carta de los mainotes al papa. 1585. Publicada por A. Tovar, *BRAH* 142, 1958, 358-359]

[Santissi]mo et n(ost)ro sig(no)re et patrone et monarca et papa universale et patriarca | [della] santa et magna Chiesa di Roma, città nobilissima in ogni loco del | [do]minio di Christo Dio, che servilmente adoramo la sua Santità et la | [sua] mano destra reverentialmente baciamo. Noi tutti maniati et tutto | [il] braccio sino a Calamata pregamo il Sig(n)or Iddio di conservare la divina | umbra di s(ua) S(anti)tà. Saprà sua Santità come mandamo la honorabil' | persona di mi(ser) Jacomo Cornaro n(ost)ro ambasciatore nelle braccia di | v(ostra) San(ti)tà accioché le sia raccomandato con le lettere che mandamo al | re Filippo. Havemo considerato et ni è parso per bene di venire a v(ostr)a | Santità perché sete chiave della grande chiesa, et aprite le sue brac|cia per prestarne favore appresso sua M(aes)tà di liberarne dalle | mani delli cani, dove ni retroviamo cinquecento milia anime | tutto il stretto di Morea, et trovarete mercede appresso il regno de | cieli, et facendosi questa cosa con la voluntà di Dio nissuno altro | papa hebbe fatta questa elemosina, et sarà commemoration sua | sinoché durarà il mondo nel regno de cieli, et a nisciun altro | havemo dato la n(ost)ra speranza che a v(ostra) S(anti)tà, et non vi scordate il più | presto, et non altro. |

Il suo sarcedote (sic) Chrisosphathis cognominato, servo di sua San(ti)tà | dalla città di Vitulo adorando et baciando la sua santa mano. |

Havemo dato compagnia per fede et certezza del sopradetto Cornaro | a mi(ser) Demetrio Maynana et mi(ser) Jacomo Mauro della città del Zante | et no(bili) di essa città. |

Il suo sacerdote Medico cognominato servo di sua Santità adorando | et baciando la sua santa mano della città del Vitulo. |

José M. Floristán Imízcoz

Facultad de Filología A-35
Universidad Complutense
28040-MADRID
floris@eucmax.sim.ucm.es

Documento n.º 1

LA SEGUNDA MISIÓN DE ALEJANDRO VASILÓPULO AL MONTE ATOS (1629-1631)

§ 1.- Desde la erección de la Gran Laura de Atos por Atanasio de Trapezunte (963 d.C.), considerada como piedra fundacional de la comunidad monástica del Monte Santo (Ἅγιον Ὄρος), éste y el patriarcado ecuménico se convirtieron en los referentes principales de la cristiandad griega ortodoxa[1]. Si bien es cierto que hubo en Atos un monasterio benedictino[2], desde el cisma definitivo de las iglesias latina y griega (1054) se convirtió en bastión espiritual de ésta frente a aquélla. Tras la cuarta cruzada (1204) quedó bajo control latino, como el patriarcado ecuménico, pero el comportamiento impropio del obispo de Sebaste, bajo cuya supervisión puso el papa Inocencio III el Monte Santo, enconó aún más los ánimos de sus moradores. La unión de Lyon (1274) fue rechazada por los monjes atonitas, sin que los esfuerzos del emperador Miguel VIII Paleó-

[1] Sobre Atos puede consultarse una bibliografía ingente. Con motivo del milenario de la fundación de la Gran Laura los benedictinos de Chevetogne organizaron un magno congreso en Venecia, en cuyas actas puede encontrarse una amplia bibliografía a cargo de I. DOENS, "Bibliographie de la sainte montagne de l'Athos", *Le millénaire du mont Athos (963-1963)*, Chevetogne 1963, II, 337-495. Igualmente contienen abundantes noticias sobre Atos el volumen monográfico de la revista *Νέα Ἑστία* de las Navidades de 1963 (Ἀφιέρωμα στὸ Ἅγιον Ὄρος) y el editado, también con ocasión del milenario, por la Universidad de Salónica, *Ἀθωνικὴ Πολιτεία. Τὸ Ἅγιον Ὄρος ἐν τῷ παρελθόντι καὶ τῷ παρόντι*, ἐπιμελείᾳ Π. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, Salónica 1963. Para una introducción a Atos en sus líneas generales puede consultarse el largo artículo de C. KOROLEVSKIJ en el *DHGE*, vol. V, París 1931, coll. 54-124, y los más breves de M. BIEDERMANN en el *TRE*, Band IV, Berlín-N.York 1979, 436-441, y de A. - M. TALBOT y A. KAZHDAN en el *ODB*, Oxford 1991, *s.v.* Athos (y también en los nombres de los diversos monasterios). *Cf.* asimismo A. BRAVO, "El Monte Atos, faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental", *Erytheia* 10, 1989, 223-263.

[2] D. O. ROUSSEAU, "L'ancien monastère bénédictin du Mont Athos", *Revue liturgique et monastique* 14, 1928-29, 530-547.

logo por imponerla tuvieran ningún resultado[3]. En la primera mitad del s. XIV Atos vivió sus momentos de mayor esplendor. Las donaciones de tierras, los privilegios concedidos por los emperadores bizantinos y la intensificación de la vida espiritual, que culminó con el movimiento palamita, contribuyeron a aumentar su independencia política y su influencia espiritual. A mediados de ese siglo, sin embargo, ya se vislumbran los primeros síntomas de las que iban a ser las características principales de la vida monástica en los siglos siguientes: por un lado, la actuación de piratas turcos y, más tarde, la presencia estable otomana en Macedonia; por otro, la progresiva eslavización de los monasterios[4]; finalmente, el avance del sistema idiorrítmico en detrimento del cenobítico original[5]. Digamos por lo que hace a la primera que, después de dos breves ocupaciones en 1387 y entre 1393-1403, los otomanos establecieron el control definitivo sobre la península de Atos en 1430, tras la conquista de Salónica. Los monjes consiguieron la renovación de los privilegios que tenían de época bizantina, primero de Murad II (1421-1451), luego de Mehmed II el Conquistador (1451-1481). Con todo, la conquista no impidió la asistencia al concilio de Florencia de los delegados de la Gran Laura, Vatopedi, Pantocrator, S. Basilio y S. Pablo, que firmaron las actas de la unión[6]. Como es sabido, la oposición de otro sector de la iglesia ortodoxa y la conquista definitiva de Constantinopla frustraron esa unión, por lo que a Pío II no le quedó otro remedio que constatar, en 1459, que el cisma con los monjes atonitas continuaba vigente[7].

§ 2.- Tras la conquista de Constantinopla las difíciles condiciones de vida y la presión fiscal provocaron el empobrecimiento progresivo de la república monástica. Como consecuencia se produjo una intensificación del sistema idiorrítmico y una profunda decadencia intelectual, fenómenos que fueron estrechamente ligados. En efecto, los celiotas (monjes que llevan una vida independiente en su celdas, κελία) y ermitaños, consagrados en cuerpo y alma a la espiritualidad y al ascetismo, sentían una menor inclinación al estudio que los cenobitas. Durante el primer siglo o siglo y me-

[3] G. ROUILLARD, "La politique de Michel VIII Paléologue à l'égard des monastères", *REByz* 1, 1943, 73-84; J. KODER, "Patres Athonenses a latinophilis occisi sub Michaele VIII", *JÖByz* 18, 1969, 79-88.

[4] A. E. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ* II, Salónica 1976², 209ss.

[5] En el segundo los monjes practican la comunidad de bienes y vida; en el primero sólo se reúnen para la liturgia común, rigiéndose en el resto según sus propias inclinaciones y capacidad.

[6] G. HOFMANN, "Athos e Roma", *OC* V, 2, 1925 [137-184], 150-151.

[7] G. HOFMANN, "Rom und Athosklöster", *OC* VIII, 1, 1926 [1-40], 10.

dio posterior a la conquista apenas se encuentran figuras relevantes del Helenismo en el Imperio otomano. La gran mayoría del mundo intelectual se desplazó a Occidente, en especial a Italia. Aquí, tras la unión de Florencia la jerarquía griega no sólo era tolerada, sino que teóricamente gozaba de las mismas prerrogativas que la latina según el modelo eclesial primitivo de "una diócesis, un pastor"[8], lo que no impedía que se produjeran roces entre ambas. Una vez concluido el concilio de Trento (1562), sin embargo, Roma cambió esta política florentina por otra de "normalización" en beneficio de la iglesia latina, a la que las comunidades griegas debían someterse, aunque podían conservar sus ritos y costumbres. Y mientras en la iglesia latina se imponía esta nueva política eclesial, el impulso espiritual y misionero posterior al concilio se proyectó, hacia Centroeuropa, con la recuperación de extensos territorios ganados anteriormente por la Reforma, y hacia el Oriente con los intentos, logrados o frustrados, de unión con diversas iglesias cristianas (copta, caldea, rutena, patriarcados de Moscovia y Constantinopla, etc.). En el caso griego, la "Congregación para la reforma de los griegos" (1573), el Colegio de S. Atanasio (1576) y, años después, la "Sacra Congregación *de Propaganda Fide*" (1622), fueron los instrumentos mediante los que la iglesia latina intentó promover la unión con la ortodoxa griega. Para ello, nada mejor que ganarse a los monjes del Monte Santo, como certeramente supo ver en 1628 monseñor Ingoli, secretario de la Propaganda[9]. Ahora bien, si los patriarcas ecuménicos Neófito II (febrero 1602-enero 1603; octubre 1609-octubre 1612) y Timoteo II (1612-1620), de la facción unionista del clero ortodoxo, mostraron abiertas simpatías filocatólicas, a la muerte del segundo subió al trono ecuménico un representante del ala ortodoxa más antilatina, Cirilo Lúcaris[10]. La unión de Brest (1596) entre las

8 V. Peri, "L'unione della chiesa orientale con Roma", *Aevum* 58, 1984, 439-498; E. Morini, "Per una lettura 'ecumenica' della storia della chiesa greca nel periodo della Turcocrazia", *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano* 8, 1985, 175-211; 9, 1986, 3-39, 91-129; "Le due anime del 'uniatismo'. Due modelli di unità ecclesiale nella Romania franca del XIII secolo", *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano* 14, 1991, 367-417.

9 "È opinione di tutti li prattici delle cose della chiesa orientale che, se si guadagnassero li monaci del Monte Santo, s'aprirebbe una grande strada all' unione di quella chiesa con la occidentale; e questo per il gran credito ch'hanno detti monaci presso li vescovi et li populi della Grecia. Anzi alcuni affermano che, unendosi il Monte Santo alla chiesa romana, subito la Moscovia si renderebbe alla medesima unione, portando li moscoviti grande riverenza a quei monaci e soccorendoli, quando vanno in Moscovia, con grosse limosine" [Cita extraída de Hofmann, *OC* V, 2, 1925, 139].

10 El mejor estudio del enfrentamiento político-religioso en Constantinopla durante las décadas de 1620-1630 entre, por un lado los embajadores inglés (Sir Thomas Roe) y holandés (Cornelis Haga) con el apoyo de los bailes venecianos, por otro el embajador francés (Phi-

iglesias latina y rutena fue vista con recelo por los ortodoxos constantinopolitanos, que temían su extensión al patriarcado de Moscú creado recientemente (1589), sobre todo después de que en Moscovia se extinguiera la dinastía Rjurik (1598) y el país cayera en un periodo de inestabilidad con diversos pretendientes al trono, entre ellos Ladislao, el hijo menor del monarca polaco católico Segismundo III Vasa (1587-1632). De hecho, los polacos conquistaron Moscú en 1610 y Ladislao fue proclamado zar católico de Moscovia, título al que no renunció después de la elección, en 1613, de Miguel, el primer zar de la dinastía Romanov. En la vecina Moldavia la unión también había hecho enormes avances bajo la protección del hospodar Petru V Şchiopul (1574-79, 1585-91). Incluso dentro del Imperio Otomano no eran pocos los partidarios de la unión con Roma, en especial entre los altos metropolitas. Tal es, pues, en líneas generales la situación política y religiosa en la que vive la Europa oriental de confesión cristiana ortodoxa a comienzos del s. XVII: por un lado, la rápida extensión del unionismo (en especial en Polonia-Lituania), apoyado por una parte significativa del alto clero, algunos príncipes locales y los embajadores de Francia y del Imperio ante la Puerta; por otro, una ortodoxia aún no repuesta completamente de la postración material, cultural y espiritual que siguió a la conquista. Además, en 1618 había estallado en Europa una nueva guerra, la de los Treinta Años, en la que factores políticos evidentes, como la lucha por la supremacía en Europa o el enfrentamiento de estados nacionales contra sus príncipes, se entremezclaban con otros religiosos, en la medida en que suponía el enfrentamiento de la Europa católica con la nacida de las diversas reformas protestantes. En tales circunstancias el patriarca Lúcaris decidió buscar el apoyo de esta segunda, representada ante la Puerta por los embajadores inglés y holandés, frente a los intentos de expansión de la unión que tanto éxito habían tenido en las décadas anteriores.

§ 3.- Desde el instante mismo de su acceso al trono ecuménico, Lúcaris tuvo que hacer frente a la oposición de Roma, por su inclinación hacia las doctrinas calvinistas. Las autoridades romanas buscaron, sin éxito, su de-

lippe de Harlay, conde de Césy) y los jesuitas, en torno a la figura de Lúcaris y su *Confessio* de inspiración calvinista es, sin duda, el de G. HERING, *Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ Εὐρωπαϊκὴ Πολιτική 1620-1638*, Atenas, MIET, 1992 (traducción aumentada y corregida del original alemán, Wiesbaden 1968). En las pp. 395-447 encontrará el lector una amplísima bibliografía. Con posterioridad *cf.* G. PODSKALSKY, "Die Union von Brest aus der Sicht des Ökumenischen Patriarchats (Konstantinopel) im 17 Jahrhundert", *OCP* 61, 1995, 555-570.

posición a través del embajador francés Césy y del archimandrita Eutimio, hombre de confianza del anterior patriarca Timoteo II. Ahora bien, mientras que Luis XIII y su embajador eran conscientes de que sin grandes sumas de dinero para sobornar a los visires de la Puerta no se alcanzaría el objetivo deseado, la Propaganda se mostraba reacia a seguir este camino, con el argumento de que así sólo se alimentaba su codicia, además de que una cantidad superior ofrecida por Lúcaris y sus aliados podría igualmente expulsar del trono al nuevo patriarca. Así, pues, antes de enfrentarse abiertamente a Lúcaris la Propaganda decidió intentar un acercamiento a él a través del naupliota Canacio Rosis, que se sumó a una embajada enviada en 1623 por el virrey español de Nápoles (1622-1629) D. Antonio Álvarez de Toledo, duque de Alba, con la que pretendía mejorar las relaciones hispano-turcas[11]. Rosis ofreció a Lúcaris la ayuda y el apoyo del papa si se adhería al símbolo de fe de Florencia y condenaba los errores luteranos y calvinistas. La inclusión de su misión en el contexto de una embajada española más amplia de naturaleza política, dificultó más que facilitó el objetivo de Rosis. Si sus objetivos religiosos le aseguraban, de entrada, la hostilidad holandesa e inglesa, la vinculación con la embajada española despertó los recelos de Césy, que la atribuyó a maniobras de la facción prohispana de la curia romana. Así, desde su llegada misma a la Puerta, Rosis estuvo completamente aislado, sin apoyo diplomático alguno. Con todo, logró entrevistarse con Lúcaris en octubre de 1625 y entregarle la carta que traía para él. El patriarca le contestó con evasivas y términos genéricos, para ganar tiempo. Transcurrieron así dos años, lo que no impidió que en septiembre de 1627 Rosis aún confiara en el éxito de su misión. Entre tanto Césy, que era partidario de una actuación más enérgica, se había quejado a la Propaganda de su presencia en la Puerta, que consideraba negativa para la gestión de un problema cuya resolución estimaba que sólo a él le

[11] La actuación de Rosis ha sido reconstruida por HERING, *Οἰκουμενικό*....121ss. Sobre Canacio Rosis (Κανάκιος Ρώσης, *Canacius Russus o Rossius*), natural de Nauplia y alumno del colegio de S. Atanasio, *cf.* Z. N. ΤΣΙΡΠΑΝΛΗ, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700)*, Salónica 1980, 432-434, nº 294. Tsirpanlís se equivoca al afirmar que Rosis fue enviado por la Propaganda en 1628 a Atos, engañado por el informe sobre el Monte Santo que Hofmann publicó en 1925 bajo su nombre, pero que en realidad es de Vasilópulo, como el propio Hofmann rectificó en 1926 (*cf. infra*). No debe extrañar la misión enviada a la Puerta por el virrey español, ya que, aunque España no firmó ningún tratado de paz con ella de forma solemne, sí estableció desde 1578 diversas treguas de armas, *cf.* J. M. FLORISTÁN, "Los prolegómenos de la tregua hispano-turca de 1578. Historia de una negociación", *SOF* 57 [en prensa].

correspondía. En julio de 1628, finalmente, convencido del fracaso definitivo de sus esfuerzos, Rosis regresó a Italia[12].

§ 4.- En este contexto hay que situar la resolución de la Propaganda, tomada en la sesión celebrada el 6 de febrero de 1626, de aprobar el envío de una misión exploratoria al Monte Atos[13]. Casi once meses después, el 28 de diciembre de ese año, eligió para ella a Alejandro Vasilópulo, que debía informarse de la vida, costumbres y situación de los monjes que vivían en él y comprobar el provecho que podría obtenerse, con vistas a la unión, del establecimiento de una misión católica[14]. Los monjes atonitas no eran, ni mucho menos, unos desconocidos en Roma después de la conquista turca de Constantinopla. Periódicamente grupos de dos o tres viajaban a la cristiandad occidental en busca de ayuda económica para sus monasterios. Todavía de época medieval conocemos el escrito de Jaime II de Aragón en favor de la Gran Laura (1.VII.1308)[15] y los contactos de dos monjes de ese mismo monasterio con Alfonso V el Magnánimo en 1421[16]. En las décadas finales del s. XVI e iniciales del XVII menudean las referencias a estos periplos cuestatorios de monjes atonitas. Así, el 11 de agosto de 1589 Sixto V firmó un breve exhortatorio a favor de los monjes Daniel, Neófito, Damián, Josafat y Gregorio, que habían sido capturados por los turcos, y el 28 de marzo de 1590 a favor de Antimo, prior del monasterio Docheiaríu[17]. Del 11 de julio de 1593 es otro breve, en esta ocasión de Clemente VIII, a favor de tres monjes de este mismo monasterio, Macario, Silvestre y Gabriel, para que se les ayude económicamente[18]. En audiencia con el cardenal Santoro el 22 de ese mismo mes el papa le autoriza a conceder una ayuda económica a tres monjes de Atos, probablemente los tres mencionados, y en otra del 18 de noviembre de 1599 el

12 Encontramos algunas referencias de Lúcaris a Rosis y sus propuestas en la correspondencia cruzada con el embajador inglés Roe, *cf.* M. I. Manusacas, "Ἡ ἀνέκδοτος μυστικὴ ἀλληλογραφία τοῦ Κυρίλλου Λουκάρεως πρὸς τὸν Ἄγγλον πρεσβευτὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει Sir Thomas Rowe (1625-1628)", *Πεπραγμένα τοῦ Θ' Διεθνοῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου Θεσσαλονίκης* II, Atenas 1956, 533-543.

13 Para una reconstrucción de estos primeros pasos, *cf. Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum 1622-1972*, cura et studio J. Metzler edita, vol. I/2 (1622-1700), Rom-Freiburg-Wien 1971, 356ss.

14 G. Hofmann, *OC* V, 2, 1925, 153.

15 S. Lambros, "Τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ οἱ Καταλώνιοι", *NE* 6, 1909, 319-321.

16 A. Mundó, "Alphonse V d'Aragón et le mont Athos", *Le millénaire du Mont Athos (963-1963)*, Chevetogne 1963, I, 149-159.

17 A. Mercati, "Nuovi documenti pontifici sui monasteri del Sinai e del monte Athos", *OCP* 18, 1952 [89-112], 97-99.

18 G. Hofmann, *OC* VIII, 1, 1926, 17-18.

mismo Santoro habla con el papa de un memorial presentado por los procuradores del monasterio búlgaro de S. Jorge (Zographu), que incluso habían hecho profesión de fe[19]. El 25 de mayo de 1601 el virrey español de Nápoles, conde de Lemos, recomendaba ante el cardenal Aldobrandini a los monjes Nicéforo, Gabriel y Filoteo, que viajaban a Roma por negocios de su religión[20]. Estos mismos monjes llegaron después a España, también con carta de Lemos, y por consulta del Consejo de Estado del 26 de marzo de 1602 se les concedieron 300 ducados de limosna en Nápoles[21]. Dos años después, el 24 de enero de 1604, Clemente VIII envió a Felipe III un breve alabando la protección que prestaba a los monjes del monasterio Esphigmenu y pidiéndole que también se mostrara generoso con Nicéforo, el portador de la carta[22]. Por último, de fecha 13 de abril de 1618 es una carta del monasterio servio de Chilandar a Paulo V en la que sus religiosos manifiestan sus deseos, ya antiguos, de unión con Roma y solicitan una ayuda económica para paliar sus calamidades[23]. En definitiva, la presencia de monjes de Atos (y no sólo de Atos, sino también de otros monasterios ortodoxos como los de Sta. Catalina del Monte Sinaí, S. Juan Bautista de Quíos, S. Andrés de Atenas, Ntra. Señora de las Estrófades o S. Juan de Patmos, que también han dejado documentación dispersa en nuestros archivos[24]) para recolectar dinero es habitual en estos años. Por otra parte, diversos monjes atonitas frecuentaron la escuela de los jesuitas en Constantinopla, e incluso alguno de ellos llegó a hacer profesión de fe[25].

§ 5.- Todos los contactos mencionados fueron esporádicos y de naturaleza principalmente económica o educativa. En 1626, en cambio, la Propaganda se planteó la posibilidad de enviar al Atos una misión estable y escogió a Alejandro Vasilópulo para explorar el terreno, como ya he dicho. Cronológicamente esta misión no fue la primera. Años antes existió otra,

19 J. Krajkar, *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Roma 1966, 111 y 155.

20 ASVat (Archivio Segreto Vaticano), Stato Principi 55, f.83r.

21 AGS (Archivo General de Simancas) SP (Secretarías Provinciales) 9, SF (sin foliar).

22 G. Hofmann, *OC* VIII, 1, 1926, 19.

23 A. Mercati, *OCP* 18, 1952, 110ss.

24 *Cf.* L. Gil, "Griegos en España (siglos XV-XVII)", *Erytheia* 18, 1997 [111-132], 111-115.

25 G. Hofmann, *OC* V, 2, 1925, 151-153. *Cf.* también del mismo "Die Jesuiten und der Athos", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 8, 1939, 3-33, en donde publica varias relaciones de jesuitas enviados al monte Atos y proyectos, finalmente frustrados, para instalarse en él posteriores a 1645.

conducida por el monje Josafat Azale[26], que menciona L. Alacio[27] y B. Lavagnini situó entre los años 1605-1610[28]. El viaje de Azale lo conocemos tan sólo por esta breve referencia de Alacio y está a falta de una investigación más profunda en los archivos romanos. Los detalles de la primera misión de Vasilópulo en 1627, en cambio, nos son relativamente bien conocidos, por lo que no voy a detenerme en ellos. Vasilópulo, originario del Zante (nacido *ca.* 1587), había ingresado en el Colegio de S. Atanasio el 4 de junio de 1600[29]. Su nombre aparece en 1603 entre los alumnos firmantes de la declaración en favor de la permanencia de los jesuitas al frente de la institución[30]. Según la crónica del Colegio, permaneció en él seis años estudiando letras y retórica, para luego abandonarlo "per capriccio et legerezza". Fue ordenado sacerdote con la previsión de que se convirtiera en el ordinario de la aldea albanófona de Castelluccio (provincia de Bovino, Apulia), pero en 1618 lo encontramos como sacerdote y maestro en su isla natal del Zante. Estos son los escasos datos de su vida que conocemos anteriores a su elección, a finales del 1626, como encargado de llevar a Atos la primera misión exploratoria oficial de la Propaganda. Vasilópulo salió de Roma con sendas cartas de presentación para el nuncio en Venecia, el vicario patriarcal en Constantinopla, el obispo del Zante y el arzobispo de Candía, fechadas todas ellas el 2 de enero de 1627[31]. Probablemente no pasaría mucho tiempo después de esta fecha hasta su salida de Roma. Por los destinatarios de las cartas podemos suponer que hizo el viaje por Venecia y sus posesiones litorales del mar Jónico hasta Creta. Desde esta isla, en concreto desde la Canea, envió un memorial fechado el 8 de abril de 1627[32]. Desde aquí habría seguido la ruta de las islas del Egeo más que la

26 Sobre Josafat Azale (Ἰωσαφὰτ Ἄτσαλος; respeto el nombre latinizado de nuestras fuentes), *cf.* TSIRPANLÍS, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο* 311-313, nº 95.

27 *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres*, Coloniae Agrippinae 1648, III, coll. 989-990. Posteriormente recogió la noticia P. P. RODOTÀ, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, Roma 1758-1763 (reimpr. Cosenza 1986), III, 183-184.

28 "Una missione all'Athos del monaco Azale", *Le millénaire du mont Athos (963-1963)*, Chevetogne 1963, II, 153-158 [=B. LAVAGNINI, *Ἄτακτα. Scritti minori di filologia classica, bizantina e neogreca*, Palermo 1978, 669-675].

29 *Cf.* TSIRPANLÍS, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο* 368-370, nº 198.

30 *Cf.* sobre estos hechos J. KRAJKAR, "The Greek College under the Jesuits for the First Time (1591-1604)", *OCP* 31, 1965, 85-118; "The Greek College in the Years of Unrest (1604-1630)", *OCP* 32, 1966, 5-38.

31 G. HOFMANN, *OC* V, 2, 1925, 154-156.

32 Una referencia al mismo se encuentra en M. PETTA, "La chiesa latina di Creta negli ultimi anni del dominio veneto", *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 22, 1968 [3-56], 9, 12.

de Constantinopla, a juzgar por el itinerario del segundo viaje que luego veremos. Desde Atos envió un memorial, que fue examinado por la Propaganda en la sesión celebrada el 9 de octubre de 1627[33]. Ésta decidió escribir a J. Velamín Rutskij, metropolita católico de Kiev, para que eligiera dos monjes de la congregación rutena reformada por él, los enviara a Atos e intentara atraer a la unión a los monasterios rutenos 'cismáticos', desde los que luego podría procurarse con más facilidad la unión de los monasterios griegos[34]. La vía rutena para la unión, sin embargo, no siguió adelante, ya que los rutenos contestaron a la Propaganda que necesitaban a todos sus monjes para la labor en su propio territorio. Según su informe, Vasilópulo habría tenido una acogida desigual en cada monasterio, si bien expresa la esperanza de poder obtener frutos en alguno de ellos. Además de su cometido apostólico, Vasilópulo reproduce algunas inscripciones encontradas en los monasterios y reseña en cuáles encontró libros y en cuáles no[35].

§ 6.- Ya la Propaganda había hecho suyas las consideraciones de los católicos rutenos de que primero debía asegurarse la unión en Polonia-Lituania y, de allí, extenderla a los territorios limítrofes de Moscovia y Moldavia, para seguir luego a Valaquia y Bulgaria y terminar en Atos, y no empezar directamente por éste, cuando en 1628 se presentó en Roma un monje llamado Ignacio, antiguo prior de Vatopedi. Como tantos otros, pidió apoyo económico para su monasterio y solicitó cartas de presentación para los príncipes cristianos, pero además mostró su disposición y la de sus monjes para abrazar la unión de Florencia, y se ofreció para negociarla con los restantes monasterios, lo que reafirmó a la Propaganda en su deseo inicial de fundar una misión en el Monte Santo. A juzgar por la actitud posterior de los monjes de Vatopedi con Vasilópulo (*cf. infra*), no parece que el ofrecimiento contara con el apoyo unánime del cenobio, sino que sería un simple señuelo para alcanzar más fácilmente el objetivo principal de su misión, pero por más que los resultados de promesas semejantes fueran habitualmente escasos, la Propaganda no podía dejar de creer en ellas. Así, en la sesión celebrada el 29 de noviembre de 1628 se acordó el envío de una

33 Este memorial, conservado en el APF, SOCG vol. 264, ff.244-253v, fue publicado en extracto por G. HOFMANN, *OC* V, 2, 1925, 158-165, aunque por error bajo nombre de Canacio Rosis, autor de otro informe, más breve, sobre Atos en 1628. Hofmann enmendó su error en *OC* VIII, 1, 1926, 5, n.2.

34 G. HOFMANN, *OC* V, 2, 1925, 156-157.

35 Sólo en el caso del monasterio de S. Dionisio (Dionysíu) ofrece una "lista" (apenas 27) de sus códices, *cf.* G. HOFMANN, "Ein 'Handschriften'-Verzeichnis des Athos-Klosters Dionysiu aus dem Jahre 1627", *ByzZ* 44, 1951 [=Festschrift F. Dölger zum 60 Geburtstage gewidmet], 272-277.

nueva misión, integrada por el propio Ignacio y un acompañante griego. A cada uno se le concedieron 50 escudos de viático, y a Ignacio se le entregó una instrucción sobre cómo debía tratar *non solum de unione 20 monasteriorum eiusdem Montis, sed etiam de scholarum institutione cum superioribus dictorum monasteriorum*[36]. Aunque el nombre del acompañante no consta en el documento de la Propaganda, por la documentación original que presento y edito no cabe duda de que el escogido para acompañar a Ignacio fue el mismo Vasilópulo de la primera misión.

§ 7.- No fue fácil el viaje de Vasilópulo e Ignacio a Atos. Venecia, que como estado católico quería la unión pero como república temía las consecuencias políticas y sociales de la misma en sus territorios de Oriente[37], decidió en 1628 expulsar de todos su territorios a Vasilópulo, a pesar de que era vasallo suyo del Zante[38]. Al año siguiente fue retenido en Venecia y se le impidió pasar a su isla natal, sin duda de camino a su segunda misión en Atos, por lo que tuvo que solicitar la mediación de la Propaganda. Estos problemas hicieron que el viaje se prolongara más de lo debido y que Vasilópulo no llegara a Atos hasta bien entrado el año 1630. La primera noticia de su presencia en él está en una carta suya fechada el 4 de mayo de ese año, escrita desde el monasterio de S. Salvador[39]. Vasilópulo comienza relatando la parte final de su viaje a partir de la isla de Melos. Desde ella había enviado sus últimas cartas a Roma a través de un habitante de Livorno llamado Demetrio Caila, sin duda algún comerciante. De Melos pasó a Termia (Κύθνος), en donde fue agasajado por el obispo de Cea (Κέα, la antigua Κέως). Siguió luego a Esciros y Escópelos, con gran provecho para los habitantes de ambas islas. A continuación pasó a la península de Casandra, la más occidental de las tres de la Calcídica, y de ahí a Atos. Aquí fue bien acogido por todos excepto por Caralambo, obispo de Jerisó y del Monte Santo, los monjes de Vatopedi y un tal Jorge Patelaro, sobrino del metropolita de Salónica Atanasio Patelaro. Vasilópulo afirma que faltó poco para que perdiera la vida, según puede deducirse de la póliza enviada por

36 G. HOFMANN, *OC* V, 2, 1925, 165-167.

37 Sobre la actitud veneciana en este terreno, *cf.* G. HERING, *Οἰκουμενικό*...166ss.

38 ASV (Archivio di Stato di Venezia)-Senato, Deliberazioni, Roma Ordinaria (Segreta), Rº 29 (1628), ff.156v-157r, 157r-158r.

39 ASVat, Borghese s.I, v.469-474, f.183r. Un resumen de la carta se conserva en el f.192v. Fue vista en la sesión celebrada el 25 de febrero de 1631. El monasterio de S. Salvador es el de Pantocrator, consagrado a la Transfiguración del Señor. En la carta Vasilópulo afirma que la póliza que remite con ella había sido enviada por el arzobispo de Salónica al abad de S. Salvador, y en ésta (doc. nº 1) leemos claramente el nombre Pantocrator aplicado al monasterio.

dicho metropolita al prior del monasterio de Pantocrator (*cf. infra*), que con ayuda de sus monjes le protegió de sus enemigos. Por ello Vasilópulo no se olvida de recomendarlo cálidamente en caso de que viaje a Roma, ya que, según dice, es aficionado a la sede romana.

Vasilópulo no se olvida de la vertiente investigadora de su misión y transcribe en su carta una inscripción hallada en la isla de Escópelos y unos versos yámbicos inscritos con hilo de oro en una puerta imperial del monasterio de Vatopedi. La inscripción de Escópelos dice así:

[ ] Σώσανδρος καὶ Ἀρτεμίδωρος οἱ παῖδες τὸν ἑαυτῶν πατέρα ἀνέστησαν ψ(ηφίσματι) β(ουλῆς) δ(ήμου)[40].

Los versos de Vatopedi son los siguientes[41]:

Οὐδεὶς βροτῶν νοῦς οὐδὲ γλῶσσα, παρθένε,
πλέξει τὸν ὕμνον ἄξιον σῶν χαρίτων·
ἐγὼ δὲ σὸς παῖς Ἀνδρόνικος δεσπότης[42]
ὑπερφυῶς ᾄδειν σε, πάναγνε, θέλων
αὐτὸν τὸν θεῖον τῶν νόων πρωτοστάτην
τὸν κήρυκά σοι τῆς χαρᾶς τῆς ἐνθέου
ὑμνῳδὸν ἐγγράφω σὸν εὐπρεπῶς μάλα,
δι' οὗ σε μέλπειν ἀγγελικῶς νομίζω[43].

Finalmente, Vasilópulo comunica que a Atos llegan numerosas peticiones de copia de manuscritos (y remite, como ejemplo, la carta de Coresio,

[40] *CIG* 2154e; *IG* XII, 8, nº 646. Es evidente que Vasilópulo no entendió la primera parte de la inscripción, de ahí la laguna que él mismo señala. Por otra parte, interpretó la forma Ἀρτεμώ de la misma como abreviación de Ἀρτεμίδωρος. Agradezco desde aquí a mi colega M. del Barrio la localización de la incripción en el *CIG* e *IG*.

[41] Ya en su informe de 1627 Vasilópulo había transcrito tres inscripciones que vio en los monasterios Dionysíu, Iviron y la Gran Laura, hoy día desaparecidas, *cf.* G. HOFMANN, "Unbekannte oder wenig beachtete christliche griechische Inschriften des Mittelalters", *OCP* 13, 1947, 233-238.

[42] Se trata de Andrónico II Paleólogo (1282-1328), que colaboró en la rápida reconstrucción del monasterio después de su destrucción a finales del s. XIII por piratas, quizás almogávares desertores de los mercenarios del emperador. En concreto, la puerta de bronce de entrada al *katholikón* desde el exonártex fue regalo de este emperador. A los flancos de la misma está representada, en mosaico, una Anunciación (a la izquierda, el arcángel S. Gabriel; a la derecha, la Virgen) de finales del s. XIII. Casi con total seguridad la inscripción proviene de aquí, pero me ha sido imposible averiguar si todavía se conserva o ha desaparecido. E. AMAND DE MENDIETA, *La presqu'île des caloyers. Le Mont-Athos*, Brujas 1955, 225-226, no menciona ninguna inscripción en dicha puerta al describir el *katholikón* del monasterio.

[43] La traducción latina de los versos y de la inscripción de Escópelos, junto con un resumen de la póliza del arzobispo Patelaro y de las cartas de Coresio y del arzobispo de Melos, se encuentran en ASVat., Borghese s.I, v.469-474, f.187r/188v.

cf. infra), y que él mismo está trabajando en una traducción al griego vulgar de Simeón Metafrasta, para ganarse con ello la vida[44].

§ 8.- Con la carta de Vasilópulo viajaron a Roma tres documentos griegos, la póliza de Atanasio Patelaro, metropolita de Salónica (doc. nº 1), y sendas cartas del arzobispo Melecio de Melos (doc. nº 2) y del médico y teólogo quiota Jorge Coresio (doc. nº 3). La póliza de Patelaro anuncia al prior del monasterio de Pantocrator el envío de unas cartas para que las remita a Constantinopla con los monjes suyos que tenían previsto viajar al patriarcado, y le pone sobre aviso "no sea que un lobo, a escondidas y bajo piel de cordero, apaciente tu rebaño, porque eres tú el que darás cuenta de esto al Señor". Sin duda Patelaro se refiere, aunque no lo menciona, a Vasilópulo. Pronto cambió, sin embargo, su actitud hacia él, como puede verse por la otra póliza que publicó (doc. nº 4), de unos meses después, en esta ocasión a favor de Vasilópulo, para el que pide ayuda en el viaje que debe emprender de regreso desde Salónica al Monte Santo (*cf. infra*). Además, cuando Patelaro emprendió viaje a Roma en 1635 después de haber ocupado el año anterior el trono ecuménico, en sustitución de Lúcaris, durante apenas un mes, al pasar por el Zante recibió de Vasilópulo, por entonces afincado en la isla, una carta de recomendación para la Propaganda en la que relata las impresiones positivas que tuvo en su encuentro con él en Salónica. Según su testimonio, Patelaro le dio una cordial bienvenida, intercambiaron discursos laudatorios, le hospedó en su palacio arzobispal, le ofreció una parroquia, le concedió licencia para celebrar y confesar en su diócesis e incluso le prometió el obispado de Elasón, a los pies del Olimpo[45].

La carta de Melecio de Melos es del 12 de mayo de 1630, unos días posterior a la de Vasilópulo. Éste la menciona en la suya, cuando al narrar la parte final de su viaje a Atos afirma que partió de la isla de Melos "sicome per una qui rinchiusa dell'arcivescovo del luogo si può vedere". Si con estas palabras se refiere a la carta de Melecio conservada en el expediente, es evidente que una de las dos no estaría bien fechada: o la de Melecio es anterior a la de Vasilópulo, que tendría la fecha correcta, o ésta la tiene in-

[44] *Cf.* Tsirpanlís, *Τὸ Ἑλληνικό* 370, con las referencias a la edición por Vasilópulo de la vida de S. Panteleemón de Simeón Metafrasta. En el cod. *Athon. Pantel.* 268 hay cartas y epigramas de Vasilópulo. Su figura y su obra están aún a falta de un estudio detallado, como afirma Tsirpanlís (*ibid.* 371): Ἡ μελέτη τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Βασιλόπουλου παρουσιάζει ἐνδιαφέρον, γιατὶ προσφέρουν μαρτυρίες γιὰ ποικίλα γεγονότα καὶ πρόσωπα. Γενικὰ ἡ ζωὴ τοῦ Βασιλόπουλου θὰ ἄξιζε νὰ ἀπασχολήσει τὴν ἔρευνα κάπως εὐρύτερα.

[45] G. Hofmann, "Griechische Patriarchen und römische Päpste II_2: Patriarch Athanasios Patellaros", *OC* 19, 1930 [205-280], 210, 226-228.

correcta y es posterior. La carta del arzobispo de Melos (doc. nº 2) no ofrece excesivo interés. Melecio alude a un viaje reciente a Constantinopla, probablemente para intentar resolver el asunto del uso litúrgico de la iglesia de los SS. Cosme y Damián (τῶν ἁγίων Ἀναργύρων) de Melos. En efecto, en agradecimiento por el apoyo diplomático que había recibido de Venecia, Lúcaris se la había cedido a esta república en 1628 para el culto católico, cesión que Melecio se negó a aceptar y que, finalmente, le costó la deposición de su cargo por desobediencia continuada el 5 de diciembre de 1632[46]. Melecio pide a Vasilópulo que nada más recibir su carta se ponga en camino para encontrarse con él y le promete que, juntos, serán un solo cuerpo y una sola alma, como padre e hijo. Le informa de que se le ha dado el cargo de exarco para Italia y Venecia y que quiere cumplir su misión con él, para lo que ya cuenta con la aprobación del baile veneciano ante la Puerta, Giovanni Capello (1629-1633). En fin, le comunica la muerte de su madre y le reitera su deseo de que acuda presto a su llamada, incluso con el mismo barco que le lleva la carta.

§ 9.- La carta de Coresio, del 27 de abril de 1630, tiene mayor interés. Coresio había nacido *ca.* 1570 en Quíos y estudiado en Padua y Pisa. En esta última ciudad se estableció, primero como profesor de griego, posteriormente como médico, profesión que ejerció asimismo en Livorno. De regreso en Quíos abandonó la medicina por la teología, en la que ya había adquirido cierta fama antes de la *Confessio* de Lúcaris (1629). Sus primeras obras fueron escritos polémicos contra los latinos, si bien es también famoso por un tratado anti-anglicano y por las discusiones teológicas que mantuvo en 1631 con Léger, capellán de la embajada de Holanda ante la Puerta. Al parecer estuvo entre quienes provocaron la caída de Lúcaris en 1635, al menos su nombre aparece entre los culpables de su destierro en Rodas en una carta del patriarca del 29 de diciembre de ese año. Co-

[46] Para una reconstrucción pormenorizada del episodio, *cf.* G. HERING, *Οἰκουμενικό*...307ss, y el trabajo de B. J. SLOT, "Ἡ διένεξις μεταξὺ Κυρίλλου Λουκάρεως καὶ Μελετίου ἀρχιεπισκόπου Μήλου περὶ τοῦ καθολικοῦ ναοῦ τῆς Μήλου 1628-1633", *Κιμωλιακά* 8, 1978, 47-60. El acta de deposición de Melecio fue publicada por T. A. ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, "Συνοδικὴ καθαίρεσις δύο ἀρχιεπισκόπων Μήλου, Μελετίου καὶ Διονυσίου", *Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ δικαίου* 7, 1952, 213-218. Posteriormente Melecio, tras una reconciliación pasajera con Lúcaris, buscó vengarse de él y se vio envuelto en una conspiración contra su vida, pero descubierta ésta, fue depuesto, excomulgado y desterrado de Constantinopla. La iglesia de los SS. Cosme y Damián se encontraba todavía en 1564 bajo administración latina, cuando tuvo lugar el proceso de nombramiento de Bartolomeo d'Auria como obispo de la isla, *cf.* JOSÉ M. FLORISTÁN, "Conflictos religiosos en las islas griegas a la luz de documentos vaticanos (ss. XVI-XVII)", *OCP* 65, 1999 [53-105], 65ss.

resio habría pertenecido al grupo de la ortodoxia opuesto a la unión, pero receloso también de Lúcaris[47]. Su carta está dirigida a Ignacio[48], profeso en el monasterio Dionysíu, consagrado a S. Juan Bautista. Sin duda se trata del hieromonje Ignacio, originario de Quíos, que copió total o parcialmente los codd. *Athon. Dion.* 505, 547, 127, 204, 145, 150, 539 y 228[49]. La parte final del *Athon. Dion.* 150 contiene, precisamente, cuatro obras de Coresio, tras la primera de las cuales se lee la siguiente suscripción: *ἐν ἔτει ,ζρκῃ (1619) μηνὶ νοεμβρίῳ α' διὰ χειρὸς ἐμοῦ τοῦ εὐτελοῦς Ἰγνατίου ἐλαχίστου τοῦ ἐκ τῆς μονῆς τοῦ τιμίου Προδρόμου, ἤτοι τοῦ κῦρ Διονυσίου, ἐν Χίῳ τῇ νήσῳ.* Parece evidente, por tanto, que Coresio conocía a Ignacio de Quíos y que por ello decidió recurrir a él para transmitirle la petición, que a él le había llegado de Inglaterra, de que le copiara homilías de Andrés de Creta[50], Juan Damasceno[51] y Nicetas David

47 Sobre Coresio, *cf.* K. AMANTOY, "Γεώργιος Κορέσσιος", *Ἀθηνᾶ* 46, 1935, 191-204; *Τὰ γράμματα εἰς τὴν Χίον κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν 1566-1822 (Σχολεῖα καὶ λόγιοι)*, Pireo 1946; Π. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗ, "Γράμμα τῆς κοινότητος τῆς Βενετίας πρὸς Γεώργιον Κορέσσιον καὶ ἀπάντησις αὐτοῦ", *BNJ* 5, 1926-27, 89-96; P. VANCOURT, "Georges Coressios", *OC* 32, 1933, 40-95; A. PALMIERI, *DTC*, vol. III, 2, París 1911, coll. 1847-1848, *s.v.* Coressios; E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des grecs au XVIIe siècle*, t. III y IV, París 1896, *passim*; M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium* [I-V, Parisiis 1926-1935], I, 513; II *passim*, en especial 169-172 y 770-772; III y IV *passim*. En su opúsculo *Diatriba de Georgiis* (*cf.* FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca* XII, 1-136), L. Alacio dedica una entrada a Jorge Coresio, del que dice lo siguiente (p. 116): *Vixit hoc tempore (sc. 1644) Georgius Coresius Chius, nobilis genere, professione medicus, ingenio acri, pietate amphibius, religione ex schismate, Latinis, per quos profecerat –Pisis namque studuit-, improbus, quum dicto quotidie odium in eos acerrimum ostendat, et scripto etiam aliquando tam insignite iniuriam faciat; Graecis, quorum patrocinium videtur suscipere, cum schismatis venena evomat, eosque a recto veritatis tramite in profundum haereseos barathrum conetur abducere, parum fidus.*

48 En el verso de la carta se le llama "Ignacio Jatino" y, en otro papel, "Ignacio Fotino", en ambos casos por interpretación errónea, como apellido, del φωτεινῷ que aparece en el remite (*cf.* doc. nº 3).

49 Nos 4039, 4081, 3661, 3738, 3679, 3684, 4073 y 3762 de S. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, Cambridge 1895 (reimpr. Amsterdam 1966), I, 319ss. En su mayoría estos manuscritos contienen vidas, martirios, encomios de santos, y las liturgias de S. Juan Crisóstomo y S. Basilio el Grande.

50 Nacido en Damasco, vivió como monje en Jerusalén (de ahí el sobrenombre *Hierosolymitanus* que aparece en algunos codd. de sus obras) y fue arzobispo de Creta. No hay unanimidad sobre las fechas exactas de su vida, pero se situaría a caballo entre los ss. VII y VIII. *Cf. Tusculum-Lexikon* y *ODB*, *s.v.*; J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca* XI, 62ss; F. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica Graeca*, Bruselas 1957³, nos 113-114. F. WINKELMANNS ET ALII, *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (PmbZ). Erste Abteilung (641-867). Prolegomena*, Berlín-N.York 1998, 56-57.

51 S. Juan Damasceno, nacido en esta ciudad siria *ca.* 675, fue autor de obras de polémica contra los iconoclastas, pero también de sermones, himnos, vidas de santos, etc. *Cf. Tus-*

Paflagón[52]. Del primero excluye catorce homilías que, es de suponer, ya tenía[53], y pide a Ignacio otras que pueda encontrar. Sin duda Coresio tenía fácil acceso a otras bibliotecas, en primer lugar a las de los monasterios de Quíos. Precisamente en uno de ellos, conocido como Νέα Μονή y dedicado a la Madre de Dios, se conservaba el original pergamináceo del que se copió el manuscrito bodleiano *Laud.81*, que es de comienzos del s.XVII y contiene diversas homilías de S. Andrés de Creta[54]. Al final del mismo leemos: *μετεγράφη ἀπὸ ἀρχαιοτάτου βιβλίου καταστίκτου τῇ ἀρχαιότητι ἐκ μεμβρανῶν δυντεθεγμένου καὶ τῇ ἀρχαίᾳ τῆς θεομήτορος μονῇ ἐν τῇ Χίῳ συντηρουμένου.* Este manuscrito bodleiano contiene veinte homilías suyas, de las que tan sólo una, la decimocuarta, coincide con una de las mencionadas por Coresio[55]. Existen, además, otros manuscritos bodleianos con homilías de S. Andrés (*e.g. Barocc.* 197 y 199; *Laud.* 82, 64A; *Misc.* 34, etc.), pero en ningún caso los títulos coinciden exactamente con los catorce citados por Coresio, ni, viceversa, dejan de incluir alguno de ellos, por lo que se hace muy arriesgado extraer conclusiones sobre la procedencia quiota de alguno de estos manuscritos. Tampoco parece necesario que Coresio, al dar la lista de las catorce homilías que, al parecer, ya tenía, la sacara de un solo manuscrito, sino que podía ser de varios, con lo que es muy difícil, por no decir imposible, rastrear ese supuesto manuscrito que tenía ante sus ojos. Lo que sí parece bastante probable es que el mencionado bodleiano *Laud. 81* saliera, si no de la pluma del propio Coresio, sí de la de algún copista que recibió el encargo de él. Finalmente, digamos que la carta de Coresio va firmada asimismo por Jorge Comneno *alias* "Berlís" ("Brilís" lo llama Coresio), cuyo nombre encuentro también, en calidad de diputado del común (δημογέρων) de la comunidad ortodoxa de Quíos, en la carta que dirigieron el 12 de octubre

culum-Lexikon y *ODB s.v.*, HALKIN, *BHG*, nos 884-885, y *PmbZ (641-867). Prolegomena*, pp. 64-65.

52 Discípulo de Aretas de Cesarea, vivió a finales del s. IX-comienzos del s. X y fue autor, entre otras obras, de *ca.* 50 encomios de santos. A pesar de que se ha intentado distinguir varios autores del mismo nombre (al menos, un Nicetas David y otro Nicetas Paflagón), parece que se trata de la misma persona en todos los casos. *Cf. Tusculum-Lexikon* (*s.vv.* Niketas David y Niketas Paphlagon) y *ODB* (*s.v.* Niketas David Paphlagon).

53 En la edición de MIGNE, *PG* 97, coll. 805-1304, son las homilías I, III-V, VII-X, XII-XV, XVIII y XXI. La identificación de cada una, con su título, la recojo al pie de la carta (doc. nº 3).

54 *Cf. Bodleian Library. Quarto Catalogues. I Greek Manuscripts*, by H. O. COXE, reimpr. de la ed. de 1853 con correcciones, Oxford 1969, coll. 563-564.

55 Se trata de la nº XVIII en MIGNE, *ibid.*, coll. 1192-1205, *ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Νικόλαον τὸν τῆς ἐν Λυδίᾳ Μύρης.*

de 1617 a Paulo V instándole a que pusiera fin a los enfrentamientos existentes en el seno de la comunidad latina de la isla[56].

§ 10.- La iniciativa del anónimo corresponsal inglés de Coresio no estaba mal encaminada. Transcurrido más de siglo y medio desde la impresión de los primeros textos griegos, las homilías de S. Andrés de Creta estaban editadas tan sólo de forma dispersa, parcial y, mayoritariamente, en versión latina. Petrus en 1550[57], Heroldus en 1555[58], Grynaeus en 1569[59], Gretser en 1600[60] y Ducaeus en 1627[61], y Surius[62] y Lipomanus[63], en latín, a partir de 1575 y 1551 respectivamente, habían sacado a la luz algunas homilías de Andrés Cretense, pero todavía no existía la *editio princeps* de todas ellas o, al menos, de las conocidas o reconocidas como suyas. Otras no eran identificadas como tales y se editaron bajo el nombre de S. Juan Damasceno[64]. No es, pues, de extrañar que el corresponsal de Coresio estuviera preparando en Inglaterra una edición completa de las obras de este autor. No parece, sin embargo, que llegara a terminar el trabajo, del que no he encontrado noticia. Fue un dominico francés, François Combéfis, quien finalmente corrió de molde las obras completas –o buena parte de ellas– del obispo de Creta[65].

§ 11.- No sabemos con exactitud cuánto tiempo permaneció Vasilópulo en el Monte Santo. En octubre de 1630 lo encontramos en Salónica, en donde recibió de Patelaro una póliza en la que exhortaba a todos los obispos y sacerdotes de su archidiócesis a ayudarle en el viaje de regreso al monasterio de Pantocrator (doc. nº 4). Contando con una estancia en la ciudad de al menos unos días, probablemente ya a finales del verano Vasiló-

56 *Cf.* J. M. FLORISTÁN, "Conflictos religiosos....", *OCP* 65, 1999 [53-105], 78ss.

57 *Mikropresbytikon*, Basileae: disc. nº V.

58 *Orthodoxographa*, Basileae: disc. nº V.

59 *Monumenta SS. Patrum orthodoxographa*, Basileae: disc. nº V.

60 *De cruce Christi I-II*, Ingolstadii: disc. nº X, XII.

61 *Bibliothecae veterum patrum seu scriptorum ecclesiasticorum tomus I et II graeco-latinus*, Parisiis: disc. nº V; nº IV bajo el nombre de Germano, patriarca de Constantinopla.

62 *De probatis sanctorum historiis* I-VII, Coloniae 1575-1581, 1618[4]: disc. nº V, VII, XIII, XIV, XVII.

63 *Sanctorum priscorum patrum vitae* I-V, Venetiis 1551-1556; VI-VIII, Romae 1558-1560: disc. nº VII, XV, XVII.

64 *E.g.* el disc. nº III, publicado por I. BILLIUS, *S. Ioannis Damasceni opera*, Parisiis 1577.

65 *Sanctorum patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patariensis et Andreae Cretensis opera omnia*, Parisiis 1644. Cuatro años después publicó otras homilías más, y corrigió y amplió algunas de las editadas en 1644, en su obra *Asterii Amaseae episcopi aliorumque plurium....orationes et homiliae*, Parisiis 1648 [=Novum auctarium I].

pulo había abandonado el Monte Atos. Conocemos algunos detalles más sobre su estancia en él por otra carta posterior, conservada en el mismo expediente del Archivo Vaticano, que Vasilópulo remitió a la Propaganda el 17 de marzo de 1631 desde Portoferraio (isla de Elba), poco antes de llegar a Roma de regreso de su misión[66]. En ella vuelve a narrar, de forma resumida, algunos aspectos de su estancia y de su viaje de regreso, por temor de que las cartas anteriores en las que informaba de todo ello no hubieran llegado a manos de la Congregación por la acción de los corsarios. Reitera que en Atos tuvo que soportar la oposición frontal de los monjes de Vatopedi porque su enviado Ignacio no había alcanzado en Roma todo lo que pretendían, por los informes negativos que había presentado sobre ellos el propio Vasilópulo después de su primer viaje en 1627. Por la buena relación que tenía con el abad de Stauronikita tuvo que hacer frente también a la enemistad de dos obispos consecutivos de Jerisó, que decían del papa "che è l'aspettato anticristo, et li giesuiti suoi precursori". En una de las discusiones que mantuvieron, el obispo Caralambo llamó a dicho abad "papista, scommunicato et traditor della vera religione", a lo que Vasilópulo le respondió con otra excomunión. De acuerdo con su testimonio, los abades de los monasterios no quieren gente como él, por el provecho que pueden hacer entre sus monjes y porque pueden privarles de sus cargos, por lo que de diferentes maneras les dan ocasión para que se marchen. Del abad de Pantocrátor, monasterio en el que se alojó varios meses, afirma que le aseguró que, si el papa le entregaba los 4.000 escudos que adeudaban a sus acreedores, dejaría de conmemorar en la liturgia al patriarca de Constantinopla y conmemoraría al papa, e igualmente si le conseguía la iglesia de Sta. Marina de Messina, que los habitantes griegos de la ciudad le habían prometido. Además, algunos monjes de Vatopedi le habían manifestado su deseo de ir a estudiar en el colegio de S. Atanasio. Por lo que respecta a su labor como copista, Vasilópulo afirma que en ese monasterio de Pantocrator se le prohibió copiar algunas homilías "perché non dessi lume, dicevano questi, ai latini, che sono ciechi". Con todo, pudo regresar con 34 homilías que todavía no habían sido editadas.

§ 12.- De su estancia en Salónica dice que fue bien recibido por su antiguo enemigo Atanasio Patelaro, que ahora le permitió celebrar en su iglesia catedral con sus sacerdotes. Con todo, la pobreza de la diócesis le obligó a abandonar la ciudad provisto de la mencionada póliza. Ahora bien, mientras que en ésta se afirma expresamente que emprendía el viaje

66 ASVat, Borghese s.I, v.469-474, ff.196r-197v.

de regreso al Monte Santo, en su carta de Portoferraio Vasilópulo relata cómo tomó la ruta del suroeste y se dirigió a Veria (Βέροια). No puede excluirse que su intención original fuera la de realizar un viaje exploratorio por la Tesalia para luego regresar a Atos, quizás desde Eubea o Esciros (*cf. infra*), pero la realidad es que ya nunca volvió allí. Al mencionar Veria, Vasilópulo tiene un recuerdo para Cotunio, originario de esta ciudad[67]. Afirma que, si hubiera en ella alguna persona culta como él, se podría sacar un provecho enorme, no sólo entre las personas con inclinaciones especulativas, sino incluso con el mismísimo arzobispo, pero que, no sabiendo a quién recurrir, lo hacen "dall'arcivescovo thessalonicese et d'un suo nepote, falsi spiegatori della cattive eruttationi del matto Curessi". En esta época era metropolita de Veria Cirilo Contarís, uno de los mayores adversarios de Lúcaris entre el alto clero, que llegó a sustituirle en el trono ecuménico hasta tres veces (octubre de 1633, marzo de 1635 y la definitiva en junio de 1638). Contarís había frecuentado el colegio jesuita de Constantinopla y había mostrado desde entonces simpatías latinófilas, aunque no abrazó la unión hasta mucho después[68].

De Veria Vasilópulo pasó a Zagorá (Ζαγορά), en Tesalia, en donde se ganó con su predicación a un prohombre del lugar llamado Nicolo Trimari (Νικολὸς Τριμάρης), a cuyo padre moribundo confesó y, tras su muerte, celebró sus exequias. Trimari le ofreció entregar a los príncipes cristianos Salónica y Larisa sin que sufrieran ninguna pérdida. De Zagorá pasó a Volo (Βόλος), en donde poco faltó para que fuera capturado como espía, por el simple hecho de haberse entrevistado en italiano con unos mercaderes católicos de Quíos de paso hacia Zetuni (Ζητούνι). De Volo cruzó a Negroponte (Εὔβοια), en donde predicó, en ausencia del arzobispo y a petición

67 Sobre Juan Cotunio (Ἰωάννης Κωττούνιος, *ca.* 1577-1658), *cf.* E. LEGRAND, *Bibliographie XVIIe siècle*, t. 2, 1894, 68-69; Z. N. TSIRPANLÍS, Τὸ Ἑλληνικό 397-399, nº 228. Ingresó en el Colegio griego ya mayor, en 1605, y permaneció en él hasta 1613 estudiando filosofía y teología. De Roma pasó a Padua y luego a Bologna, en cuya universidad fue catedrático de lengua griega y filosofía hasta 1633. Posteriormente regresó a Padua para regentar una cátedra de filosofía hasta su muerte en 1657. En 1653 fundó en esta ciudad el Colegio Cotuniano, cuyos becarios recibían durante siete años lecciones de gramática, poesía, retórica y filosofía, y también de medicina y teología. El Cotuniano, el Paleócapa (Padua) y el Flanginiano (Venecia) fueron los tres colegios griegos más importantes en territorio veneciano hasta la conquista de la república por Napoleón (1797), *cf.* Α. Ε. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ* II, 277-278. Véase sobre Cotunio Ι. Κ. ΒΑΣΔΡΑΒΕΛΛΗ, *Ἰωάννης Κωττούνιος ὁ ἐκ Βεροίας σοφός*, Salónica 1943; Z. N. ΤΣΙΡΠΑΝΛΗ, *Οἱ Μακεδόνες σπουδασταὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου Ρώμης καὶ ἡ δράση τους στὴν Ἑλλάδα καὶ στὴν Ἰταλία (16ος αἰ.-1656)*, Salónica 1971, 76-85.

68 *Cf.* sobre todo ello G. HERING, *Οἰκουμενικό* 310ss.; G. HOFMANN, "Griechische Patriarchen und römische Päpste II_3: Patriarch Kyrillos Kontaris von Berröa", *OC* 20, 1930, 3-80.

de su vicario, con tanto éxito, que le pidieron que se quedara entre ellos (aunque no se explicita, es de suponer que estos hechos tuvieran lugar en la capital Calcis, también llamada Negroponte). Pero Vasilópulo siguió su camino a Cime (Κύμη), en la costa oriental de la isla, ciudad en la que nuevamente predicó con gran éxito.

§ 13.- De Cime pasó a Esciros, en donde tuvo un grave enfrentamiento con un monje cretense llamado Fasulas (Φασούλας), que intentaba convencer al pueblo de que debían rebautizar y recrismar a los latinos que pasaran a la iglesia griega, aduciendo que el bautismo latino era herético. Además, les conminaba a no aceptar a los latinos en sus iglesias ni en sus sacrificios, y afirmaba que quien se hubiera confesado con Vasilópulo (en su primer paso por la isla, en el viaje de ida a Atos) no sólo no había quedado justificado, sino que, al contrario, estaba excomulgado, y que sólo él podía absolver los pecados por la autoridad delegada del patriarca de Constantinopla. Iba anunciando también que éste tenía pensado dictar en breve una carta por la que prohibiría la entrada a la iglesia a todo griego que se negara a pagar un cequí de oro para el mantenimiento del patriarcado. De creer a Vasilópulo, Fasulas no tuvo excesivo éxito con su predicación, por lo que se marchó disgustado de la isla tras haber amenazado al obispo y al clero con la "irregularidad perpetua" si no acataban sus órdenes. También en Esciros encontró a un personaje principal del lugar, llamado Ducas, que quería enviar a su hijo al colegio de S. Atanasio.

De la isla de Esciros cruzó el Egeo hasta la de Quíos, en la que contó con la asistencia de los jesuitas. También aquí tuvo fuertes enfrentamientos, primero con Jorge Coresio, al parecer porque no se acercó a reconocerlo como vicario patriarcal, luego con el obispo griego, que lo excomulgó y anatematizó por engañar a las almas cristianas (se supone que con su predicación), y, finalmente, con una parte de sus habitantes, que le insultaban por la calle e incluso llegaron a golpearle en la cara con tal fuerza, que estuvo a piques de perder un ojo. Así que, a hurtadillas en plena noche y en hábito secular, pasó en un barco francés a Esmirna, en donde nuevamente se alojó en la casa de los jesuitas. Aquí fue bien acogido por el arzobispo griego y un familiar suyo llamado Giovanni Albano[69], que le permitieron

[69] El metropolita Jacobo de Esmirna (Ἰάκωβος ¿'Αλβανός, 'Αλμπάνης?) había dispensado una acogida favorable a las misiones jesuita y capuchina establecidas en la ciudad en 1624 y 1627 respectivamente, y les había facilitado sus labores docente y pastoral, *cf.* G. HOFMANN, *OC* V, 2, 1925, 168-169; "L'arcivescovado di Smirne", *OCP* 1, 1935 [434-466], 439ss. En agosto de 1627 y octubre de 1632 dirigió sendas cartas al general de la Compañía de Jesús Vitelleschi y al rey francés Luis XIII alabando la labor que desarrollaban los jesuitas de su dió-

predicar el día de S. Bucolo[70]. Vasilópulo afirma que podría haberse quedado allí a pasar la cuaresma, pero que no lo hizo para no perjudicar al arzobispo y a los jesuitas de la ciudad. Hace un comentario curioso sobre aquél, del que dice que se parece en virtud a S. Policarpo tal como es descrito por S. Juan en el Apocalipsis[71], aunque algo colérico, y que físicamente se parecía al papa Sixto V (1585-1590).

§ 14.- De Esmirna salió Vasilópulo con ayuda del cónsul francés Jean du Puy, que le proporcionó pasaje en un navío francés que partía para Ita-

cesis, *cf.* G. HOFMANN, "Byzantinische Bischöfe und Rom", *OC* 22, 1931 [132-154], 151-154. Su actitud le costó años después la deposición de su sede por Cirilo Lúcaris, que en su lugar nombró a un partidario suyo llamado Jeremías, originario, como él, de Creta. La noticia de su deposición está en una carta de Ducas Apostolis a la Propaganda el 27.VI.1638, *cf.* G. HOFMANN, "Neue Quellen zur inneren Kirchengeschichte des griechischen Ostens im dritten Jahrzehnt des XVII Jahrhunderts", *REByz* 11, 1953 [165-174], 172-174.

70 No todos los sinaxarios y menologios bizantinos recogen la festividad de S. Bucolo el 6 de febrero, *cf.* A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I Band, Leipzig 1937, 581. Su existencia histórica como obispo de Esmirna (*ca.* 80) es controvertida. Su nombre no aparece en el *Martyrium Polycarpi*, de mediados del s. II (*BHG* 1556-60; *PG* V, coll. 1029-1045), pero sí en la *Vita Polycarpi* del pseudo-Pionio, de finales del s. IV (*BHG* 1561). Según ésta, la iglesia de Esmirna habría sido fundada por el apóstol Pablo, al que habrían sucedido Estrateas y Bucolo. Este último, por su parte, habría educado en la fe al joven Policarpo, lo habría ordenado sacerdote y, finalmente, designado su sucesor. No suele darse excesivo crédito a esta tradición tardía, ya que S. Ireneo (*ap.* Eus. *HE* IV, 14, 3) dice explícitamente que S. Policarpo fue instruido y nombrado obispo de Esmirna por los mismos apóstoles (οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν κύριον ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ). Es más probable (por más antigua y mejor documentada) la tradición que recoge la fundación de la iglesia de Esmirna por el Evangelista S. Juan, que habría ordenado a S. Policarpo obispo de la misma (*cf.* nota siguiente). La del pseudo-Pionio puede responder al deseo, en una época posterior de luchas religiosas, de colocar en un plano de igualdad dicha iglesia con la de Roma, al haber sido ambas fundadas por los *principes apostolorum*. Sobre S. Bucolo puede consultarse A. LAMBERT, *DHGE* IX, París 1937, coll. 1488-89, *s.v.* Boucolos; P. BURCHI, *Bibliotheca Sanctorum*, vol. III, Roma 1963, *s.v.* Bucolo; *Acta Sanctorum*, edd. I. BOLLANDUS–G. HENSCHERIUS, vol. 4 (Februarii tomus primus), Parisiis 1863, 774-775. Sobre el *Martyrium Polycarpi* y la *Vita Polycarpi*, *cf.* H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966², 15-46; CHRIST-SCHMID-STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur* II, 1252-53.

71 S. Policarpo (*ca.* 69-166), discípulo de S. Juan Evangelista y primer obispo de Esmirna (nombrado, quizás, por el propio evangelista antes de su muerte en el 96; *cf.* nota anterior), perteneció, como S. Ignacio de Antioquía, a la primera generación posapostólica. Frente a los reproches que S. Juan dirige a cinco de las siete iglesias de Asia Menor a las que escribió el Apocalipsis, de Esmirna (2, 8-11) menciona las tribulaciones (θλῖψιν), pobreza (πτωχείαν) y calumnias (βλασφημίαν) en las que estaba inmersa, a pesar de lo cual la llama rica (πλούσιος) y la exhorta a permanecer fiel hasta la muerte (πιστὸς ἄχρι θανάτου). Es lo más semejante a una descripción de la virtud de S. Policarpo (identificado con su iglesia) que he encontrado en el Apocalipsis.

lia, el Sta. María Buenaventura del capitán Jean Martin, al que califica de persona cortés y benevolente. Durante el viaje hicieron escala en la Morea, entre Malvasía y Esparta, en donde Vasilópulo desembarcó "per vedere se potesse ivi fare qualche profito spirituale ai greci ch'habitano in quei luoghi conforme al suo ordine", en palabras del capitán Martin en su carta testimonial (*cf. infra*). Pero fue capturado por los turcos, que le sometieron a tormentos y le amenazaron con cortarle la cabeza si no negaba la divinidad de Cristo y le anteponía a Mahoma, "per le parole evangeliche, quasi dette da Cristo per esso, ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανός etc."[72]. Si lo hacía, por el contrario, no sólo lo dejarían en libertad, sino que lo harían rico y lo convertirían en persona principal de Lacedemonia. Cuando Vasilópulo ya esperaba la muerte, el capitán del barco lo rescató por 71 piezas de oro de ocho reales, como pone de manifiesto en una carta testimonial fechada el 25 de febrero de 1631[73]. La actuación del capitán francés gustó a la Propaganda, que recomendó se escribiera al nuncio en París para que informara de la misma al rey Luis XIII y le sugiriera la conveniencia de recompensarlo de alguna manera, para que siguiendo su ejemplo otros patrones de naves francesas también prestaran ayuda y defensa a los misioneros de la Congregación[74]. Tras la liberación de Vasilópulo el viaje prosiguió sin novedad hasta la isla de Elba, en cuya capital Portoferraio redactó la larga carta del 17 de marzo de 1631 que nos proporciona todas estas noticias sobre su viaje de regreso. A partir de entonces poco es lo que sabemos de su vida. Probablemente de Portoferraio viajó a Roma para presentar un informe de este segundo viaje suyo a Atos. Ese mismo año mantuvo contactos con el prior del monasterio de S. Salvador de Messina y pretendió el nombramiento como ordinario de la iglesia griega de Livorno. En agosto de 1635 lo encontramos de nuevo en el Zante, en donde redactó la carta de recomendación de Atanasio Patelaro cuando éste pasó por la isla camino de Italia (*cf. supra*). En 1639 pidió a la Propaganda, sin éxito, alguna misión nueva o un entretenimiento para aliviar la pobreza en la que vivía. En los archivos romanos se conservan testimonios de su existencia hasta 1641[75], pero también recurrió a las autoridades españolas. El 8 de abril de 1639 el virrey de Sicilia (1639-1641) Francisco de Melo escribió a Felipe IV una carta recomendándolo en la pretensión que tenía de ser empleado en "la biblioteca de lengua griega"[76]. Por algún mo-

72 Mc. 1, 7.
73 Traducción italiana de la carta en ASVat, Borghese s.I, v. 469-474, f.195r/v.
74 G. Hofmann, *OC* V, 2, 1925, 168.
75 *Cf.* Z. N. Tsirpanlís, Τὸ Ἑλληνικό 370.
76 Probablemente se refiere a la de El Escorial. AGS E (Sección de Estado) 3486, f.262.

tivo que desconozco la carta de Melo debió de traspapelarse entre la documentación de la corte, porque no fue examinada por el Consejo de Estado hasta nada menos que cuatro años después. En sesión celebrada el 29 de agosto de 1643, éste decidió que se contestara comunicando la recepción de la petición y remitiendo a Vasilópulo al nuevo virrey, el almirante de Castilla Juan Alonso Enríquez de Cabrera (1641-1644), lo que en la práctica equivalía a empezar desde cero el proceso[77]. Desconozco el resultado final de la petición, pero todo hace pensar que, si Vasilópulo aún vivía, probablemente habría desesperado ya de un resultado positivo de la gestión primera de Melo, puede incluso que ni se acordara de ella. La exasperante lentitud de la maquinaria de gobierno española había superado, en este caso, todos los límites imaginables.

§ 15.- Los acontecimientos posteriores de la misión católica de Atos nos son bien conocidos. A comienzos de 1635 Nicolás Rosis, sobrino de aquel Canacio Rosis al que la Propaganda había enviado años antes a la Puerta para intentar atraer a Lúcaris a la unión (*cf. supra*), recibió el encargo de fundar en el Monte Santo una escuela de lenguas griega y latina para los monjes, que funcionó desde ese año hasta 1641 en la sede del Protato (Πρωτάτο), en Cariés. Sus alumnos fueron celiotas mayoritariamente y, en menor número, cenobitas, a los que sus abades permitían la asistencia a la escuela tan sólo durante un año, al parecer por temor a que cobraran afición al estudio y abandonaran por él los otros trabajos necesarios para la vida en común, como los agrícolas y ganaderos, o se negaran a salir al extranjero a recolectar limosnas para sus monasterios. La situación interna de Atos, las dificultades que Rosis encontró durante su estancia, sus relaciones con las autoridades turcas, etc., están descritas con detalle en la correspondencia que envió a la Propaganda[78]. En 1641 se retiró a Salónica, al parecer por la estrechez económica en la que los impuestos turcos le habían colocado, y se puso bajo la protección de Atanasio Patelaro. Murió un año después y en 1643 la Propaganda nombró para sustituirle a Nicolás Logoteta, también antiguo alumno de S. Atanasio[79]. Ese mismo año los monjes atonitas ofrecieron a la Propaganda un monasterio en el Monte Santo a cambio de una iglesia en Roma, que sería atendida por ellos. Además, la Propaganda decidió que la escuela fundada por Rosis fuera regentada por los *fratres minores* de S. Francisco, cuya austeridad de vida era más acorde

77 AGS E3486, f.209.

78 G. HOFMANN, *Rom und der Athos. Briefwechsel zwischen dem Missionar auf dem Athos Nikolaus Rossi und der Kongregation de Propaganda Fide*, OCA 142, Roma 1954.

79 Z. N. TSIRPANLÍS, Τὸ Ἑλληνικό 516, nº 400.

con la de los religiosos del Monte Santo. Ninguno de ambos proyectos tuvo continuidad, como tampoco fructificaron los intentos de los jesuitas de instalarse allí. Pero éste es ya un capítulo que queda lejos de los límites cronológicos de este estudio[80].

DOC. Nº 1

[ASVat, Borghese s.I, v.469-474, ff.185r/v]

[f.185v] Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Ἀθανάσιος |

Πανοσιώτατε ἅγιε καθηγούμενε τῆς σεβασμίας μονῆς |3 τοῦ Κ(υρίο)υ ἡμῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ τοῦ Παντοκράτορος, χάρις |4 εἴη σοι. πέμπω σοι ἅς σοι ἔφην ἐπιστολὰς ὅπως |5 ἐς Κωνσταντινούπολιν διὰ τῶν σῶν ἀπονεμεῖς μονα|6χῶν τὴν ἐκει γε ἀνύσαι μελλόντων, καὶ ἔντειλον |7 ἀντιβολῶ ἵν' ἀσφαλῶς δώσωσι ταύτας καὶ ἀκιν|8δύνως ἐν π(ατ)ριαρχείῳ, καὶ ἔσομαι γινώσκων σοι |9 ἀπείρας χάριτας. καὶ προσδόκα ἡμᾶς |10 τὴν ταχίστην. πρόσεχε δὲ καλῶς ἵνα |11 μή τις λύκος λαθραίως τῷ κωδίῳ τῶν προ|12βάτων νέμηται τῷ σῷ ποιμνίῳ, σὺ |13 γὰρ εἶ ὁ περὶ τούτου λόγον τῷ Κ(υρί)ῳ ἀπο|14δόσων. τοῖς ἐχέφροσιν ἐν ὀλίγοις μεγάλα |14 κατανοεῖν. ἔρρωσο †μοι† [plus non legitur]

[A tergo, f.185r] L'arcivescovo di | Salonichi all'|abbate di San | Salvator di Monte | Santo.|

DOC. Nº 2

[ASVat, Borghese s.I, v.469-474, ff.186r/v, 189v]

[f.186r] Τῷ σοφωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ κυρίῳ Ἀλεξάνδρῳ |2 ἐν Κ(υρί)ῳ χαίρειν |

80 *Cf.* para todo ello G. Hofmann, *OC* V, 2, 1925, 141ss, 169ss; "Die Jesuiten und der Athos", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 8, 1939, 3-33; *Rom und der Athos*, Roma 1954. *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum 1622-1972*, cura et studio J. Metzler edita, vol. I/2 (1622-1700), Rom-Freiburg-Wien 1971, 359ss.

Ἡ παροῦσά μου εἶναι νὰ σοῦ φανερώσω πὼς ἤλθαμεν καλὰ |4 ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολιν. δὲν ἔχω καιρὸ<ν> νὰ σοῦ γράφω |5 περὶ τῆς Πόλεως καὶ περὶ τοῦ δεσπότου μας, καὶ ἔκαμες κα|6λὰ πολλὰ ὁποὺ δὲν ἦλθες, διατὶ εἶχες βαρεθῆς πολ<λ>ά.|7 λοιπόν, ἰδοὺ ὁποὺ σοῦ γράφω, ὡς δῇς τὴν γραφήν μου νὰ |8 ἔλθῃς ἐδῶ τάσ<σ>οντάς σου, νὰ ἔχῃς ἐκεῖνα ὅλα ὁ|9ποὺ σοῦ ἐπροεξάξαμεν καὶ ἴσως καὶ περισ<σ>ότερον, |10 καὶ ξεχω-ριστὰ ἀπὸ δικά μου θέλεις εἶσται<ν> εὐχαριστη|11μένος καὶ θέλομεν εἶσται<ν> ἕνα{ν} κορμὶ καὶ μία ψυχὴ |12 νὰ ἀπορευθοῦμεν ὡσὰν πατέρας καὶ υἱός. ἔχω ὀρδί|13νιαν καὶ διὰ τὴν ἐξαρχίαν τῆς Ἰταλίας μὲ τὰ τῆς Βε|14νετίας, καὶ θέλομεν κάμει<ν> καὶ αὐτὸ τὸ ἔργο<ν>, ὅτι |15 χωρὶς τὴν λογιότη<ν> σου δὲν θέλησα νὰ τὸ πατζα|16ρίστω, μόνε μὲ τὸ †σιαρος† τὸ ἐδικόν σου τὸ ἀνα|17κατώθηκα· μὴν γένῃ ἀλ<λ>έως παρὰ νὰ ἔλθῃς |18 ὡς δῇς τὴν γραφήν μου. ἐγὼ ἐμίλησα καὶ μὲ τὸν ὕψη|19λότατον πάιλον τῶν Ἐνετῶν περὶ τῆς λογιότη<ς> σου |20 καὶ ἡ δουλειά σου ἔγινε. ἤξευρε ὅτι ἡ πτωχὴ ἡ μη|21τέρα μου ἀναπαύθηκεν καὶ εἴμεστεν καὶ ἡμεῖς μοναχοί. |[f.186v]1 μὴν ἀπομείνῃς ἀπὸ τὸ καράβι αὐτόνο<ν>, μόνε ἔλα. |2 δὲν ἔχοντας περισ<σ>ότερον νὰ σοῦ γράψω διὰ τὴν ὥ|3ραν, κάνω τέλος. ὁ Κ(ύριο)ς νὰ σὲ φυλάτ<τ>ῃ ἀνώτερον ἐκ |4 παντὸς κακοῦ. ἐν τῇ Μήλῳ 1630, μάη 12.|

Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Μήλου Μελέτιος |

[A tergo, f.189v] Milo | 12 maggio 1630. | Il metropolita greco | ad Alessandro | Vasilopolo.|

Τῷ σοφωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ | ἐνὶ ἄρχουσι κ(υρί)ῳ Ἀλαζάν|δρῳ τῷ Βασιλοπούλῳ ἀ|ξίως καὶ εὐλαβῶς δοθείη. |Ἐν τῷ ἁγιωνύμῳ ὄρει ἢ ὅπου | καὶ ἂν τύχῃ. |

F.186r l.16: †σιαρός†, ¿it. 'sciare', ven. 'siar' (esp. 'ciar'), "detener el barco, parar, regresar"?

DOC. Nº 3

[ASVat, Borghese s.I, v.469-474, ff.184r/191v]

[f.184r] Τῷ πανοσιωτάτῳ καὶ ἐλλογίμῳ πν(ευματ)ικῷ Γεώργιος |2 Κορέσιος ἰατρὸς εὖ πράττειν |

Χρόνου χρῆμα ἐξήκει ἐξ ὅτου τῇ σῇ πανοσιότητι γρά|4μματα οὐχ ὑπηγόρευσα, καίπερ τούτοις πολλάκις τὴν φιλίαν |5 συνισταμένην τὰ

ἔνδοθεν ὑπανοίγουσι παθήματα. ἄλλ' ὄν|[6]τως οὐ λήθη τὸ αἴτιον· ἔνι γὰρ δῆτα παρὰ πολλῶν πυθέσθαι |[7] τῇ σῇ πανοσιότητι, ὅτι πάνυ τῇ περὶ σοῦ ἀξιαγάστῳ φήμῃ |[8] καὶ μνείᾳ σχολάζομεν ἐξαπτούσῃ ἡμῖν δαψιλῆ τὴν φλόγα |[9] τοῦ περὶ σοῦ ἔρωτος. γέγονας γὰρ ἤδη ἐν ταῖς κατὰ τῶν ἀύλων |[10] ἐχθρῶν μάχαις ἐν προβούλου μοίρᾳ τοῖς περὶ τοῦ μεμονωμένου |[11] βίου ἐξησκημένοις· ὧν ἡ ἀκοή, εἰ καὶ πολλοῖς ἐπιτείνει τὸ |[12] πρὸς αὐτὴν φίλτρον, ἡμῖν δὲ διαφερόντως πάνυ πολλῆς |[13] μνηστεύει τὴν πρόφασιν τῷ τῆς εὐνοίας μεγέθει τῶν ἄλλων |[14] περιγενομένοις. ὄντως οὐ σμικρὰ ἀλλὰ κομιδῇ πλείστη πρόκειταί σοι |[15] ἡ παρὰ θεοῦ μισθοφορία, καὶ ὄντως μακάριος ὁ μὴ διὰ κόσμον, |[16] ἀλλὰ διὰ κόσμου ἐνεργῶν, καὶ τῷ κακῷ καλῶς χρώμενος, καὶ δι' αὐ|[17]τοῦ τῷ ἐχθρῷ ἀήττητα ὅπλα ἐπιφέρων, καὶ ἐπ' αὐτὸν ἀντὶ στρα|[18]τιᾶς τὰς φιλοχρίστους ἑλὼν ἀρετάς, τὰ ἐπίχρυσα ὅπλα καὶ πρὸς τὰ |[19] πολεμικὰ διαφέροντα· τί γὰρ τὰ ῥέοντα τῶν ἀιδίων ἑλέσθαι καὶ |[20] τοῖς ἐφημέροις ἁλίσκεσθαι τοῖς δεσμοῖς τὴν δουλείαν συνέχουσι |[21] καὶ μὴ μᾶλλον αἰωρεῖσθαι ὡς ὄρνιν τοὺς κύνας διαφυγόντα, εὐερκῆ |[22] τῷ ὕψει καὶ ἀκίνδυνον; καλῶς δ' ἔφη καὶ ὁ ἱερὸς Χρυσόστομος, ὡς οὐδὲν |[23] οὕτως ἀνδρείαν καὶ παράβολον πρὸς ἅπαντα τὴν ψυχὴν ποιεῖ, ὡς ἐλπὶς |[24] χρηστή. καὶ ὄντως τὸ πλεῖον τῆς πίστεως αὐτῆς ἤρτηται· δι' αὐτὴν γὰρ |[25] ὁ εὔνους καὶ γνήσιος τοῦ Χ(ριστο)ῦ στρατιώτης τὸ ὠκύμορον ἀγαθὸν ἀποκρούεται,|[26] καὶ πλήττεται πολλαῖς καὶ χαλεπαῖς τῶν ἀντικειμένων προσβολαῖς, καὶ νι|[27]φάδας πειρασμῶν φέρει, ἃ δὴ πάντα οἷα φάρμακα περιποιεῖ αὐτῷ |[28] τὴν ὑγίειαν τῆς χάριτος, ὑφ' ἧς ἡ ἀίδιος ἀναβλαστάνει ἀληθῶς ἄνεσις· |[29] καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταῦτα, καὶ ἕτερον δ' ἴσθι, ὅτι ἐκ τῆς Βρετ(τ)ανίας ἡμῖν |[30] ἐπέστειλαν δεῖσθαι τῶν λόγων τοῦ θείου Ἀνδρέου Κρήτης, ἀνδρὸς τῷ ὄντι |[31] λόγων εὐμουσίᾳ καὶ βάθει σοφίας διαβεβοημένου καὶ εἰς ἀρετῶν κάλλος |[32] ἐξησκημένου· ἀντιβολεῖ δὲ τὴν σὴν πανοσιότητα ὅ τε κύριος Γεώρ|[33]γιος ὁ Μπριλλής, ᾧ καὶ ἡ δαπάνη ἐφεῖται ὑπὸ τῶν Βρετ(τ)ανῶν |[34] ἧ μέλλει χρῆσθαι πρὸς τοὺς ἀντιγράφους, κἀγώ, ὅπως χρήσῃ ταχυ|[35]γράφοις, οὐ καλλιγράφοις, καὶ ὑπόσχου αὐτοῖς μισθὸν ὃν ἂν βουλη|[36]θεῖεν, καὶ μεταγραψάτωσαν τοὺς λόγους τοῦ θείου Ἀνδρέου καὶ τοῦ Δα|[37]μασκηνοῦ καὶ ἑτέρους ὡραίους ἢ τοῦ Νικήτου ἢ ἑτέρου· καὶ γράφε τίνι |[38] ὀφείλομεν ἀπονεῖμαι τὰ χρήματα. τοὺς δὲ τοιούτους λόγους μὴ γρα|[39]φέτωσαν· *ἀρχὴ μὲν ἑορτῶν ἡ παροῦσα πανήγυρις* (1), μήτε τὸν λόγον οὗ |[40] ἡ ἀρχὴ *ἰδοὺ καὶ πάλιν ἡμῖν* (2), μήτε τὸν λόγον οὗ ἡ ἀρχὴ *εἰ μετρεῖται* |[41] *γῆ σπιθαμῇ* (3), μήτε τὸν *Λάζαρος τὸν παρόντα* (4), μήτε τὸν *πηδᾷ* |[42] *καὶ γῆρας ὡς τὰ πολλά* (5), μήτε τὸν *σταυροῦ πανήγυριν* (6), μήτε τὸν *ἐ*|[43]*πέστη σήμερον* (7), μήτε τὸν *οὐδὲν ὡς ἀληθῶς τῶν ἐν ἀν(θρώπ)οις* (8), μήτε τὸν *καλεῖ ἡμᾶς* (9), μήτε τὸν *ἄν(θρωπ)ε τοῦ Θ(εο)ῦ* (10), |[44] μήτε τὸν *χθὲς*

ἡμᾶς μετὰ τοῦ δεσπότου (11), μήτε τὸν *μυστήριον ἡ παροῦσα* (12), μήτε τὸν *ὅσοι τὸ σεπτὸν τοῦτο* (13), |45 μήτε τὸν *ὅσοι τῇ κενώσει τοῦ λόγου* (14).|

46 Ἐν Χίῳ ἀπριλλίου κζ΄ ,αχλ. Σὸς κατὰ πάντα Γεώργιος Κορέσης ἰατρός.|

47 Κἀγὼ Γεώργιος Κομνηνὸς ὁ καὶ Μπερλὴς καλούμενος τὸ χαῖρε κομίζω σοι.|

[A tergo, ibid. f.191v] Scio. 26 aprile | 1630 | L(ette)ra di Georgio Coresio | al jeromonacho | Ignatio Jatino.|

Τῷ πανοσιωτάτῳ καὶ ἐλλογίμῳ ἐν | τοῖς πν(ευματ)ικοῖς πατράσι κυρίῳ | Ἰγνατίῳ τῷ φωτεινῷ.| Εἰς τὸ τοῦ | Διονυσίου.|

(1) PG 97, coll. 805-820 (nº I): *ἐγκώμιον εἰς τὸ γενέθλιον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου I* ‖ (2) ibid., coll. 844-861 (nº III): *εἰς τὴν γενέθλιον ἡμέραν τῆς παραμώμου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας III* ‖ (3) ibid., coll. 862-881 (nº IV): *εἰς τὴν ἁγίαν γέννησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας IV* ‖ (4) ibid., coll. 959-985 (nº VIII): *εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον* ‖ (5) ibid., coll. 1110-1141 (nº XV): *εἰς ἀποτομὴν Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου* ‖ (6) ibid., coll. 1018-1035 (nº X): *εἰς τὴν παγκόσμιον ὕψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ* ‖ (7) ibid., coll. 882-913 (nº V): *εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου* ‖ (8) ibid., coll. 1268-1301 (nº XXI): *εἰς τὸν ἀνθρώπινον βίον καὶ εἰς τοὺς κοιμηθέντας* ‖ (9) ibid., coll. 1090-1109 (nº XIV): *εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου III* ‖ (10) ibid., coll. 1192-1205 (nº XVIII): *ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Νικόλαον τὸν τῆς ἐν Λυκίᾳ Μύρης* ‖ (11) ibid., coll. 986-1017 (nº IX): *εἰς τὰ Βαΐα* ‖ (12) ibid., coll. 1072-1089 (nº XIII): *εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου II* ‖ (13) ibid., coll. 1045-1071 (nº XII): *εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου I* ‖ (14) ibid., coll. 932-958 (nº VII): εἰς τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Χριστοῦ.

DOC. Nº 4

[ASVat, Borghese s.I, v.469-474, f.199r]

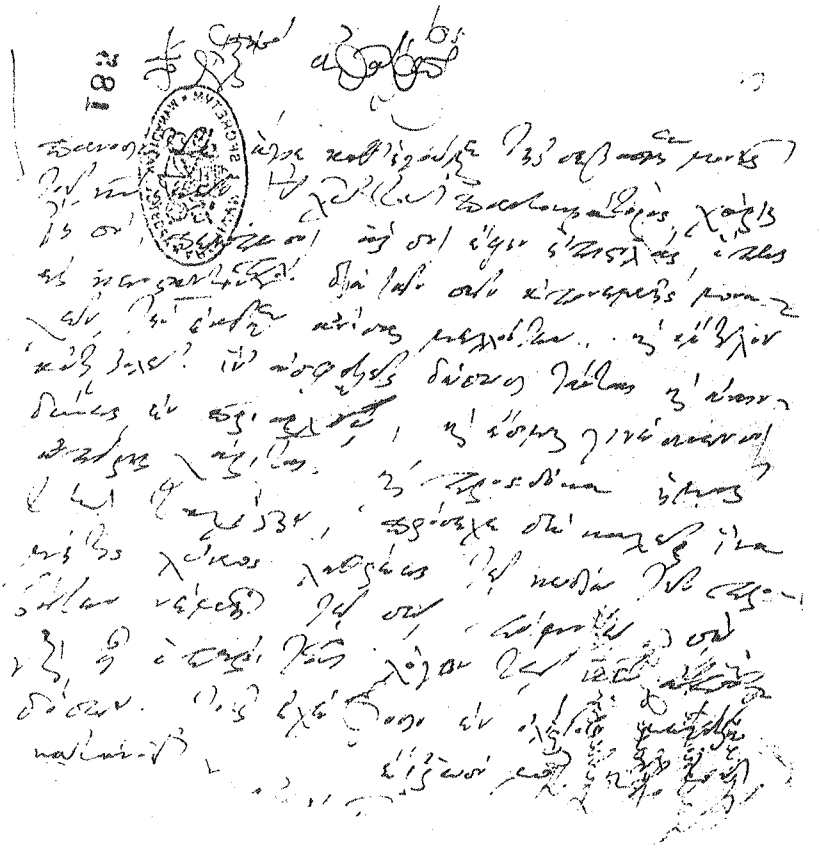
Athanasius m(isericord)ia Dei archiep(iscop)us Tessalonicensis |2 yperthimus et exarcha totius Tessaliae.|

Cum devot(issi)mus sacerdos et p(resbyte)r confessor d(omi)nus Alexander Basilopulus |4 debeat discedere a Tessalonica n(ost)ra diocesi, ut ad monasterium |5 Omnipotentis [revertatur *supra*] redeat in Sancto Monte propter r(ati)onabilem |6 causam, vos affectu paterno precamur omnes a Deo consti|7tutos pontifices devotissimos sacerdotes et honoratissimos |8 d(omi)nos, quibus gr(ati)a pax et m(isericord)ia sit a Deo omnipotenti

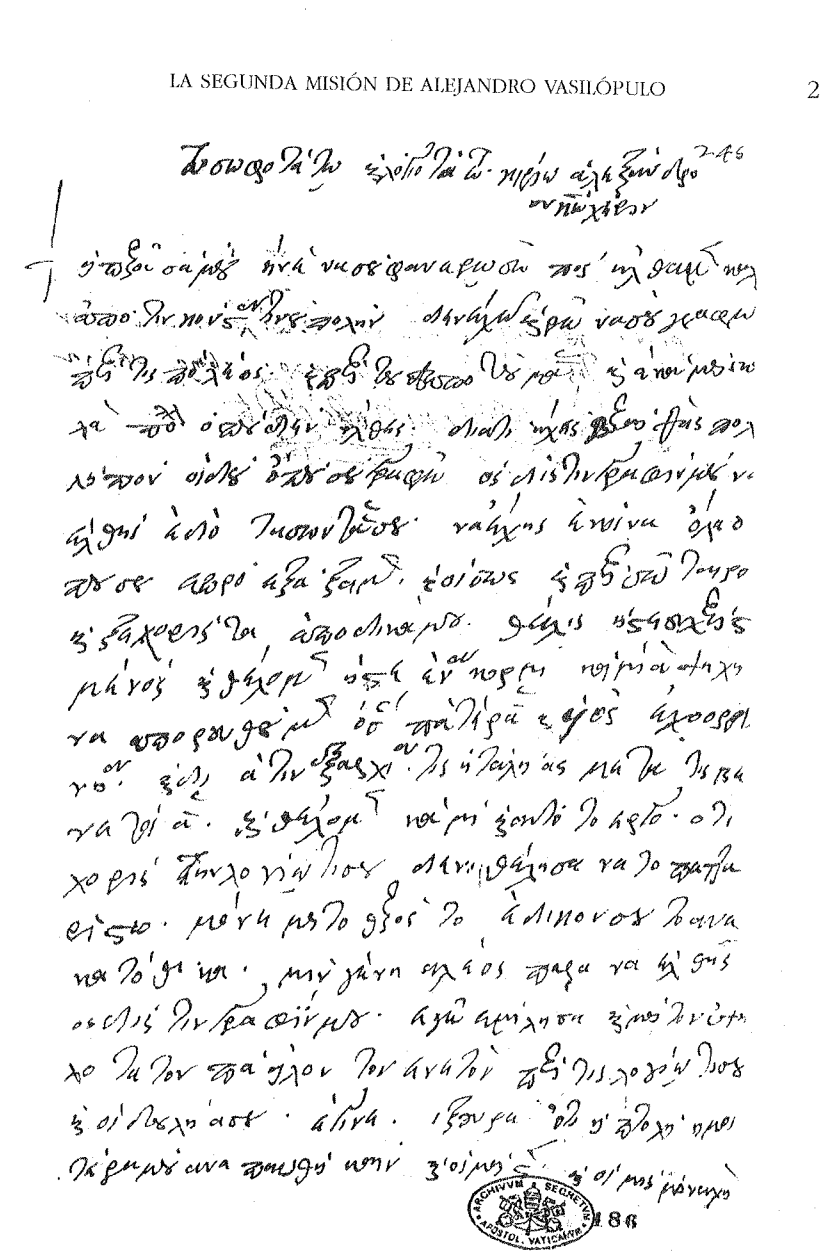
preci | [9]bus mediocritatis n(ost)rae, ut iuste eum diligatis, qui sac(rum) evan | [10]gelium Christi predicat ap(osto)lice, sic enim [et maxime favetis *supra*] vobis gr(ati)a maxima | [11] erit, Deoque eritis maxime grati. valete. anno salut(is) 1630, | [12] mense octob(ris) ind(ictio)ne 14. |

José M. Floristán Imízcoz

Facultad de Filología A-35
Universidad Complutense
28040-MADRID
floris@eucmax.sim.ucm.es



Documento n.º 1



ARCHIVUM SECRETUM APOSTOL. VATICANUM 186

Documento n.º 2

Documento n.º 3

LA COMUNIDAD GRIEGA DE ESTAMBUL EN TEXTOS ESPAÑOLES (1790-1907)

Uno de los aspectos más interesantes de la política externa de Carlos III fue el Acuerdo de Paz Hispano-turco de 1782-1783, un acuerdo que ya había alcanzado durante su reinado en Sicilia en 1740[1]. La firma del Tratado de Küçük Kaynarca en 1774, por el cual los otomanos se retiraban de buena parte del Mar Negro que quedaba bajo la órbita rusa[2], había puesto a los turcos en la necesidad de buscar nuevos aliados. A partir de este momento, los otomanos dejarán de ser los temibles enemigos de los navíos españoles para convertirse en un mercado donde colocar las exportaciones procedentes de las colonias de ultramar. Con este cometido se fletarán varias expediciones a la Sublime Puerta, éste es el caso de la de Aristizábal cuya memoria se publicó en 1790 con el nombre de *Viaje a Constantinopla en el año de 1784* por parte de José Moreno. La llegada del enviado español, Juan de Bouligni, y una serie de regalos para el sultán y la corte dieron pie a la publicación de este texto que sigue, algunas veces hasta convertirse en una traducción literal, a la del armenio nacionalizado sueco Mouratjea d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Othoman,* aparecido en París en 1787, es decir, tres años después de la expedición española y otros tantos antes de su publicación en Madrid. Se trata de textos de tipo cuadro

[1] Este tema ha sido tratado por, entre otros, Víctor MORALES LEZCANO, *España y la Cuestión de Oriente,* Madrid 1992; Emilio GARRIGUES, *Un desliz diplomático, la Paz Hispano-Turca,* Madrid 1962; Manuel CONROTTE, *España y los países musulmanes durante el ministerio de Floridablanca,* Madrid 1909 o la tesis doctoral de Benafri CHAKIB, *Las Relaciones entre España, el Imperio Otomano y las Regencias Berberiscas en el siglo XVIII (1759-1792),* Madrid UCM, 1994.

[2] Una de las consecuencias de este acuerdo es la construcción de una iglesia de rito ortodoxo-ruso en el barrio de Beyoğlu (artículo 14) dependiente de la embajada rusa, la cual se convertiría en un centro de poder y protección de las minorías ortodoxas griegas.Gülnihâl BOZKURT, *Gayrimüslim Osmanli Vatandaslarin Hukukî Durumu (1839-1914)* (Estatus Legal de los No-musulmanes Otomanos, 1839-1914), Ankara 1996, pág 37.

enciclopédico, un modelo característico de la Ilustración donde la información se detalla en diferentes apartados.

A la hora de entablar relaciones mercantiles era necesario contar con un *millet* o nación que representara a los intereses españoles. El Imperio Otomano estaba organizado en una serie de grupos religiosos o *millet* (judíos, ortodoxos, latinos, armenios, musulmanes, etc) cada uno de los cuales gozaba de un cierto autogobierno[3]. El *Millet-i Rum* o *Rum Milleti* agrupaba a los ortodoxos de rito griego de los Balcanes, Asia Menor y las provincias árabes, el cual tenía como jefe espiritual y étnico al patriarca griego ortodoxo de Constantinopla, instalado desde 1599 en el barrio de Fener[4].

Hay que tener presente que los armenios, judíos y griegos eran los dueños del comercio y será por eso que sobre ellos se centrará el interés español a lo largo de la llamada Cuestión de Oriente (1774-1923). A finales del siglo XVIII la emergente Rusia, protectora de las minorías ortodoxas otomanas, había empañado las relaciones entre los griegos con la Sublime Puerta que enviaba a miembros de las familias de Fener a los territorios del este del Mar Negro. Esta situación les hacía todavía interesantes, según la opinión de José Solano Ortiz de Rozas:

GRIEGOS

> Los griegos están divididos en dos ritos, el latino y el cismático, que es el más extendido, tanto en Constantinopla, como en todo el Imperio. Los del primero son tan pocos en la capital que no forman cuerpo de nación .
>
> Los cismáticos tienen un patriarca que elige la Puerta como el de los armenios, y que se posesiona con las mismas ceremonias. El método de vida de los griegos, es más franco que el de los armenios. Tratan más con los extranjeros, dan más libertad a sus mujeres; su traje es como el de los armenios, con la diferencia que la parte superior de su *Kalpak*, también de paño encarnado, está hundida, y su babucha es negra.
>
> El común de los griegos es de mercaderes, y las pobres gentes se dedican a la agricultura, y al tráfico en pequeñas embarcaciones para la provisión de capital.(...)
>
> El principado de Valaquia rinde cinco millones de piastras anuales a su príncipe, y el de Moldavia, aunque mayor, sólo renta dos y medio o

[3] Este tema ha sido tratado por H.K. Karpat, *An Inquire into the Social Foundatins of Nationalism in the Ottoman State*, Princenton 1973.

[4] Alexander Alexis, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-74*, Atenas 1983, pp. 21-23.

> tres. Estos países son fertilísimos en granos, vino y maderas, y abundantes en ganados, de que se provee no sólo el principado, más también la Polonia, y parte de la Alemania. El príncipe de la Valaquia contribuye a la Puerta con trescientas bolsas anuales, y el de Moldavia con ciento treinta, pero esto no le exime de muchas vejaciones con que paga caro su elevación.(...)
>
> Esta nación conserva su idioma, aunque muy alterado; son por lo general ignorantes; al perder el dominio de su país, parece perdió también esta nación la inclinación a las ciencias y a las artes, de que todavía las provincias de la antigua Grecia conservaban muchos monumentos[5].

Este fragmento encierra las claves de la percepción española de los griegos durante la Cuestión de Oriente, centrada en un aspecto socioeconómico: su papel en la administración del Imperio. La perspectiva con respecto a los griegos es diacrónica, es decir, se contraponen los griegos conocidos por el viajero con los de la Antigüedad, elidiendo de esta manera el tiempo transcurrido. En este contexto, los observadores irán dando noticias sobre la indumentaria, la división entre latinos y ortodoxos, etc., pintando un retrato favorable o no a los intereses comerciales españoles en el Levante.

José Moreno estaba mejor informado que Solano. Analiza la participación de Cezayirli Gazi Hasan Pachá en la Guerra Ruso-turca de 1768-74 y las posteriores matanzas de los sublevados, intercediendo por el perdón de los griegos[6]. De esta manera Moreno parece ser que tuvo claro el papel del imperio de Catalina la Grande en el mundo ortodoxo otomano: "La desconfianza los desarma (a los griegos), socolor de armar a las milicias nuevas, como se ha visto a principios de la guerra de 1768 con los rusos (...) Si hoy en día el puesto de dragomán del Imperio, y los de los principados de Moldavia y Valaquia recaen en griegos no tanto es privilegio suyo como necesidad (porque pocos turcos saben lenguas extranjeras)"[7]. Este viajero hace también referencia al papel de los griegos en la medicina, afirmando que a los musulmanes les estaba prohibida la cirugía[8].

[5] José Solano Ortiz de Rozas, *Idea del Imperio Otomano. Parte Histórica del Diario de Navegación que en su viaje a Constantinopla en el año de 1789 hizo el Capitán de Fragata de la Real Armada don José Solano Ortiz de Rozas, Caballero de la Orden de Santiago, siendo a la sazón Teniente de la misma clase*, Madrid 1793, pp. 115-121.

[6] José Moreno, *Viaje a Constantinopla en el año de 1784*, Madrid 1790, pp. 304-312.

[7] José Moreno, *Viaje a Constantinopla en el año de 1784*, Madrid 1790, pp. 59-60.

[8] José Moreno, *Viaje a Constantinopla en el año de 1784*, Madrid 1790, p. 123.

Con el cambio de siglo hacen su aparición en Estambul los viajeros románticos, los cuales acabarán con los moldes de la Ilustración aportando una nueva visión menos detallada y más personal. Uno de los ejemplos de la Literatura de Viajeros española es el de Domingo Badía, más conocido como Alí Bey, un observador de formación ilustrada que encaja bastante en el prototipo de viajero romántico. Si bien la descripción de Estambul es bastante breve, hay ciertos detalles que merecen ser tenidos en cuenta como la referencia al barrio de Fener, sede del patriarcado griego y de las grandes mansiones de los fanariotas, donde le llamó la atención la casa del príncipe Suzzo, hospodar de Valaquia[9]. Badía, muy posiblemente, se refería a la famosa familia Soutzo, que al igual que otras como los Mavrokordato, Mourousi, Ipsilandi, Kallimachi, Karaca, Mavroyeni, Catacuzeni, Ghika y Rakovitza tenían derecho a ostentar el título de Príncipe a principios del siglo XIX[10]. Ese mismo año, 1806, habían sido depuestos los príncipes de Moldavia y Valaquia por conspirar contra el sultán, siendo elegido el personaje al que se refiere el viajero español. Hay que tener en cuenta que desde varias décadas atrás se habían ido formando una serie de sociedades secretas como la *Filikí Etería,* cuyo objetivo era la independencia de los griegos del Imperio otomano. Esta sociedad no contó con el apoyo total del patriarcado o de Rusia, ni con el de todas las familias fanariotas, como la de Alexander Soutzo, príncipe de Valaquia (como expuso Badía), que fue contrario a los fines de esta sociedad de carácter masónico y murió envenenado a principios de 1821[11].

Serán precisamente dos viajeros románticos, Chateaubriand y lord Byron, los encargados de enarbolar la bandera del Filohelenismo durante la Guerra de Independencia de Grecia (1821-29). Esta guerra de liberación tenía divida a las comunidades griegas otomanas. El patriarca de Constantinopla Gregorio V se mostró en contra de la insurrección, llegando a excomulgar al líder Alexander Ypsilantis[12]. En este contexto es fácil de entender que los dos poetas apenas traten de la comunidad griega de Estambul.

El Filohelenismo tuvo una escasa incidencia en una España[13] que el mismo año del inicio de la contienda había visto cómo se habían emanci-

9 Domingo BADIA, *Viajes por Africa y Asia,* Barcelona 1943, p. 489 (1ª ed. París 1814).

10 Salâhi R. SONYEL, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire,* Ankara 1993, pp. 161-162.

11 Steven RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity, a Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence,* Cambridge 1968, pp. 398-404.

12 D. DANKIN, *The Unification of Greece 1770-1923,* Londres 1973.

13 Este tema lo ha tratado JASIOTIS, Y., "Filohelenismo español" (en griego) en *Makedoniki Zoí,* 70 (marzo 1972).

pado México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica y Venezuela, a los que seguirían Perú en 1824 y Uruguay un año más tarde. Este dato hay que tenerlo en cuenta a la hora de entender la opinión española sobre la Cuestión de Oriente, oscilante entre la simpatía por los valores imperiales otomanos y las reivindicaciones de los diferentes pueblos cristianos del mismo. Uno de los pocos textos españoles donde los griegos reciben un cierto apoyo es por parte de Fermín Caballero en 1827: "La virtud, el espíritu republicano, y aún el amor propio podían con los griegos más que el clima y que sus propias inclinaciones"[14]. Esta obra muestra la ambigüedad de la postura española, donde también perduran las acusaciones tradicionales[15]: "La suavidad convertida en pusilanimidad, la piedad religiosa en superstición, y la grandeza de ánimo en orgullo, manifestaban en su propia degeneración el antiguo lustre de las costumbres griegas"[16]. Un autor coetáneo, Antonio Roger y Coma, tiene también una opinión hasta cierto punto contradictoria: "Son pues los griegos engreídos y supersticiosos: participan por consiguiente de todas las inclinaciones anejas a estos hábitos. Son mal sufridos, inquietos, falaces, y por lo mismo cavilosos"[17]. Estas acusaciones tienen su origen en la etapa clásica. Unas líneas más adelante incide en las procedentes de la unión de la iglesia ortodoxa griega con la latina en diciembre de 1452, que fue una de las condiciones impuestas por los italianos y el papa para prestar su apoyo ante la ofensiva turca[18]: "Su preocupación, más bien que no la diversidad de su dogma, fomenta su ciego aborrecimiento a los latinos. El patriarca cismático de Constantinopla saca de ese odio sus mejores armas contra los griegos de comunión romana, que algunas veces han padecido persecuciones muy violentas"[19]. Se puede afirmar que este texto y el de Caballero tienen un posicionamiento ambiguo en el cual tiene cabida el reconocimiento de sus derechos: "En medio de esta degeneración, los griegos conservan en muchas cosas el ge-

14 Fermín CABALLERO, *La Turquía, Teatro de la Guerra Presente,* Madrid 1827, p. 7.

15 "Griego es sinónimo de un pasado glorioso, al mismo tiempo que de traición, felonía y espíritu mezquino. No han sido capaces de defender su independencia política, de la misma manera que han dejado que los turcos destruyeran los vestigios de su pasado (...) Además la conquista otomana les ha investido de un nuevo defecto, como es el de la cobardía", M.A. de BUNES, "La conquista turca de Bizancio según los cronistas europeos de los siglos XVI y XVII", *Erytheia* 13 (1992) 100-101.

16 Fermín CABALLERO, *La Turquía, Teatro de la Guerra Presente,* Madrid 1827, p. 7.

17 Antonio ROGER COMA, *Descripción geográfica, política, militar, civil y religiosa del Imperio Otomano,* Madrid 1827, p. 8.

18 Robert MANTRAN (ed), *Histoire de l'Empire Ottoman,* París 1989, pp. 85-88.

19 Antonio ROGER COMA, *Descripción geográfica, política, militar, civil y religiosa del Imperio Otomano,* Madrid 1827, p. 8.

nio de sus antepasados. No puede negarse esta verdad a vista de los ejemplos de valor, de constancia y de amor a la independencia que han dado al mundo en los últimos siete años"[20]. Este autor da testimonio de la difícil situación de los griegos en 1828, los cuales habían tenido el reconocimiento de los otomanos: "El gobierno turco siempre mira con despego a los dueños legítimos de un país cuya gloria es respetable para los mismos que la deprimen"[21]. Roger y Coma termina el apartado dedicado a los griegos afirmando que en vista de su inestable situación algunos de ellos habían optado por el sistema de *berât*, por el cual a cambio de dinero se colocaban al amparo de otra nación.

Si bien la Independencia de Grecia en 1829 supuso un incremento en la desconfianza de la sociedad otomana hacia los griegos, ésta evolucionaba hacia el Otomanismo de la época de reformas conocida como *Tanzimat*. Uno de las primeras manifestaciones fue el Edicto de Gülhane en 1839, una carta magna que establecía que todos los súbditos otomanos eran iguales ante la ley, lo cual estaba en contradicción con ciertos principios islámicos y sociales como la recaudación de impuestos, el ejército, la esclavitud, indumentaria, etc. Esta nueva situación de apertura hizo que Francia, Inglaterra y también España[22] les apoyaran en la Guerra de Crimea (1853-55) contra Rusia. Este momento fue aprovechado por los griegos de Grecia y algunos otomanos para auxiliar a Rusia a través del espionaje y la rebelión. El sultán Abdülmecit hizo que sus súbditos se posicionaran contra el zar, forzando al patriarca a denunciar la actitud del zar como hipócrita[23].

A partir de este momento los cambios del *Tanzimat* se aceleraban con los nuevos decretos de *Hati Hümayun* de 1856, redactado bajo el atento control del embajador francés, del austriaco y del británico. El Imperio Otomano conocerá una etapa de calma política que le convertirá en una especie de *El Dorado*. Estos cambios se reflejan en las memorias de Adolfo de Mentaberry, un diplomático español destinado en la Sublime Puerta en 1867. Su postura con los griegos se mantiene en la desconfianza mantenido por su cercanía a la potencia zarista, combinado con el tradicional desdén de los católicos hacia los ortodoxos: "Estos griegos son más o menos ricos,

[20] Antonio ROGER COMA, *Descripción geográfica, política, militar, civil y religiosa del Imperio Otomano*, Madrid 1827, p. 8.

[21] Antonio ROGER COMA, *Descripción geográfica, política, militar, civil y religiosa del Imperio Otomano*, Madrid 1827, p. 9.

[22] Sobre este tema véase mi artículo "La imagen española del ejército otomano (1784-1907)" *Espacio Tiempo y Forma* serie V, 1997, pp. 11-31.

[23] Salâhi R. SONYEL, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara 1993, p. 196.

ostentan con el orgullo de caídas majestades los nombres más famosos del que fue Imperio Bizantino, y fanáticos por la herejía no van más que a la embajada de Rusia y eso por profesar este país su misma religión"[24]. Si bien a finales del siglo XVIII los griegos habían atraído el interés de algunos observadores españoles, más adelante se les irá relegando a un lejano segundo plano.

Las memorias de este diplomático trazan un retrato de la capital otomana que, al margen de los comentarios políticos, encaja en el de los viajeros del Romanticismo. Una prueba de ello es la siguiente descripción de las griegas pertenecientes a la alta burguesía de Estambul: "Luego aquellas griegas de correctas facciones y formas esculturales, que recuerdan las estatuas de Fideas y las pinturas de Apéles, bellezas imponentes a las cuales un artista sólo podría pedirles que tuvieran las extremidades menos abultadas y más suaves algunas de sus líneas"[25]. Este fragmento encierra otra constante en el tratamiento de este pueblo: la continua comparación con el pasado clásico. Se trata de una actitud que puede llegar a ser contradictoria dentro un mismo texto, ya que páginas más tarde afirmará que: "la raza helena no existe, propiamente dicha, ha desaparecido, y los que hoy se dicen tales son una mezcla de sangre griega, eslava y asiática"[26].

Para encontrar una descripción detallada de la situación de la iglesia ortodoxa habrá que esperar a la memoria de la expedición de la fragata *Arapiles* en 1871, obra de Juan de Dios de la Rada y Delgado. Si bien, tal y como lo afirma, la iglesia de Grecia se había separado de la de la capital otomana a raíz de la bula conocida como *Tomos* en 1833, también es cierto que en esa misma década la iglesia de Serbia había obtenido la autonomía, al igual que la de Rumania que desde 1859 seguía un proceso de romanización, y, que en 1870 las pretensiones ecuménicas había sufrido un duro revés con el establecimiento de un Exarcado en Bulgaria al cual se le impondría un anatema en 1872[27].

De la Rada parte en su exposición del cisma del siglo XI y los dos aspectos que considera más relevantes: el no reconocer al papa y la negación de que el Espíritu Santo procede del Hijo. Analiza la organización de esta

[24] Adolfo de MENTABERRY, *Viaje a Oriente, de Madrid a Constantinopla*, Madrid 1873, p. 504. Sobre la vida y obra de este autor véase mi artículo "Adolfo de Mentaberry", *Escala* nº 3.

[25] Adolfo de MENTABERRY, *Viaje a Oriente, de Madrid a Constantinopla*, Madrid 1873, p. 476.

[26] Adolfo de MENTABERRY, *Viaje a Oriente, de Madrid a Constantinopla*, Madrid 1873, p. 504.

[27] Salâhi R. SONYEL, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara 1993, p. 189.

iglesia en cuatro patriarcados, de los cuales el de Constantinopla estaba compuesto de 102 diócesis. Aunque este patriarca era el jefe de la comunidad griega no ejercía como tal, dejando que cada patriarcado tuviera un cierto autogobierno:

> Para el arreglo de los asuntos religiosos, tiene (el patriarcado) un consejo, o sínodo, compuesto de doce metropolitanos, cuyos miembros, nombrados por él, pueden renovarse cada dos años. Para los negocios civiles existe un consejo nacional compuesto de doce individuos laicos, y además, la asamblea general, formada por el sínodo, el consejo nacional, y los notables de la comunión, asamblea que representa el poder constituyente. Esta asamblea, unida a los delegados de las diócesis, eligen el patriarca; y los metropolitanos y obispos son nombrados o desposeídos por el sínodo. Los patriarcas, después de su elección, necesitan recibir del sultán una especie de execuator o breve de investidura, llamado *berat*. Los metropolitanos y obispos, reciben un sueldo fijo, que varía de 20 a 100.000 piastras, o sea aproximadamente de 17.600 a 88.000 reales, aparte de los derechos de pie de altar. El patriarca percibe 770.000 piastras, equivalentes a 325.000 reales. Los sacerdotes que componen el clero inferior, llevan el nombre de *Papas*, y no tienen retribución fija, viviendo de lo que les producen los derechos de estola, pie de altar, y las limosnas de los fieles: pueden estar casados, si ya lo estaban antes de recibir las órdenes, pero los que se encuentran en tal caso, quedan excluidos de las dignidades superiores de la iglesia[28].

Esta descripción desvela la situación del alto clero ortodoxo dentro del funcionariado otomano y su evolución hacia un equilibrio entre los sectores laicos y religiosos, uno de los objetivos del *Hati Hümayun* de 1856. Con la asignación de un salario se transformaba el tradicional sistema de impuestos dentro de la comunidad, objeto de corrupción. Otro caballo de batalla fue la participación del sector laico ya que la jerarquía ortodoxa se mostraba reacia a admitirlo en el seno de sus asambleas[29]. Si bien de la Rada afirma que el consejo nacional estaba compuesto por doce laicos, no está del todo bien informado. Así, con la Constitución del *Millet* Griego de 1862 se había creado este consejo que contaba con cuatro obispos y ocho

[28] Juan de Dios de la RADA y DELGADO, *Viaje a Oriente de la Fragata de Guerra Arapiles*, Barcelona 1876-82, pp. 230-231 vol III.

[29] Salâhi R. SONYEL, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara 1993, pp. 189-190.

laicos, el cual estaba asistido por el patriarca al igual que el otro consejo al que de la Rada se refiere, formando así los dos cuerpos de la iglesia[30].

En esta misma época se suceden varias peregrinaciones a Tierra Santa que incluirán la visita a la capital otomana. La estabilidad económica y española, unida a la revitalización de los valores religiosos de la Restauración son dos de las causas principales de este tipo de expediciones. Un buen ejemplo es el testimonio de Narciso Pérez Reoyo en 1875. Este viajero visitó Jerusalén en Semana Santa y llegó a la capital otomana coincidiendo con esta celebración del calendario ortodoxo:

> Era el lunes de Pascua de los griegos, quienes celebraban la fiesta de su ley con regocijos públicos, que esparcían por sus barrios la animación y el contento. Mas, ¡triste es decirlo! turbaban la general expansión escandalizando hasta a los mismos musulmanes, infinidad de griegos que obstruían muelles y plazas en el más vergonzoso estado de embriaguez. Por fortuna, numerosos dependientes de la policía otomana recogíanles, según antigua costumbre, en literas y sillas de mano y les encerraban en un local destinado al efecto, del que no salen hasta que recobran la razón por un procedimiento especial[31].

Este fragmento es bastante representativo de la imagen de los griegos durante la Restauración, según la cual se pinta tal retrato de ellos que llega a justificar su dominio por parte de los otomanos. Es bastante lógico este tipo de comprensión en los observadores procedente del que había sido el otro gran imperio de la Edad Moderna. Se trata de una simpatía por los valores imperialistas que transciende el hecho de que los ortodoxos sean también cristianos.

La diferencia entre estas dos facciones del Cristianismo se hace patente en la mirada de la mayoría de los viajeros, especialmente en este momento histórico. Otro ejemplo coetáneo bastante más radical procede de Hugolino Masía Lucas: "tanto ha sido el odio de los griegos contra los latinos que no pudiendo expresar del todo con palabras ni blasfemias, lo realizaron con hechos de lo más horribles pues desenterraron a los católicos latinos, extrajeron sus restos de las tumbas y los quemaron (...) antes de renunciar a sus errores han preferido la muerte como cosa mejor que hacerse católicos, reniegan de Cristo y se declaran musulmanes"[32]. Este viajero consideraba

[30] Alexander ALEXIS, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-74,* Atenas 1983, pp. 33-34.

[31] Narciso PEREZ REOYO, *Viaje a Egipto, Palestina y otros países del Oriente,* Lugo, 1883, p. 385 vol III.

[32] Hugolino MASIA LUCAS, *Los ritos orientales,* Madrid, 1883, pp. 54-55.

errores el hecho de que el Espíritu Santo no procediera del Padre, el de no reconocer la autoridad del papa y diferencias relativas a conceptos como el purgatorio o a prácticas como la confesión, el arte, el bautismo o la liturgia en griego.

Con la llegada al trono del sultán Abdülhamid II en 1876 se inauguró la Primera Época Constitucional o *Birinci Mesrutiyet,* la cual verá el fin de sus días un año más tarde con una nueva declaración de guerra por parte de Rusia. En este momento Rusia se había convertido en el motor del Paneslavismo, quedando los griegos en un segundo plano. Este conflicto armado tuvo una cierta repercusión en España donde, a través de las páginas de la *Ilustración Española y Americana* y su casa editorial, Castelar miraba con suspicacia a Rusia frente a Dupuy de Lôme que se mostraba claramente contrario a la presencia otomana en los Balcanes. Estas opiniones hay que entenderlas en el marco de la Restauración, en el cual se reforzaron los valores religiosos y se desempolvaron viejas ideas como la Reconquista o las cruzadas.

Esta situación hizo que el diplomático Melchor Ordóñez Ortega se desviara en su viaje a Indochina, visitando Grecia y Estambul en 1878 de la mano de un guía griego: "tomamos un *cicerone,* llamado Triantanpilos Pappado, personaje griego, muy digno de especial mención honorífica por su estrambótica figura y por los buenos servicios que nos dispensó, haciéndonos ver, en el breve período de tiempo con que únicamente podíamos contar, cuantos monumentos y objetos curiosos contaba la ciudad"[33]. El apartado de Estambul es bastante superficial y tiene una gran influencia de la obra de Mentaberry y Lamartine, como se puede comprobar en el siguiente fragmento:

> Es (las Aguas Dulces) el sitio preferido de las jóvenes griegas. A él se dirigen en bandadas, metidas en sus caiques, los cuales a todas las horas del día suben y bajan por el canal. Las unas se sientan sin velo sobre la hierba en los bordes del riachuelo y forman una cadena de mujeres y jovencitas con trajes ligeros y elegantes; las otras, coronadas con guirnaldas de flores, se cogen de la mano, como las vírgenes del Parnaso en el templo de Apolo, y bailan, al compás de la lira de Romaika, la danza de Flora, de Ceres y de Pompona.
>
> Dejémoslas bailar alegremente y alejémosnos presurosos, no sea que el travieso Cupido, introduciéndose entre ellas, dirija sus flechas

33 Melchor ORDOÑEZ ORTEGA, *Una Misión Diplomática en la Indochina,* Madrid 1882, p. 186.

contra el joven secretario de la Legación de España en el Imperio de Aman[34].

La visión romántica de este militar y diplomático español es un nuevo testimonio de cómo la alta burguesía griega otomana había sido capaz de mantenerse a flote en los vaivenes de la Cuestión de Oriente. Será precisamente otro movimiento artístico-literario, el Modernismo, donde resurgirán los viajes a Oriente, recuperando buena parte de la temática del Romanticismo. Hay que tener en cuenta que los adelantos tecnológicos, como la llegada del *Orient Express* en 1888, habían acercado la capital al resto de Europa, impulsando una industria turística que facilitaba un acceso hasta entonces limitado a militares, diplomáticos o aventureros. Los nuevos cronistas aportan una visión más independiente que los que les precedieron como es el caso del Vicente Blasco Ibáñez en 1907[35]. Al igual que en el resto de los viajeros, los griegos del texto se dividen en los de antes, presentes en las descripciones de Santa Sofía o del Hipódromo, y los que él conoce. De esta manera visita la iglesia convertida en mezquita, acompañado de su cicerone "mi guía Stellio, un honrado griego, verídico y creyente, que me acompaña a todas partes, discurriendo el medio más seguro de extraer el dinero de mis bolsillos"[36]. La figura del guía griego o sefardí como intermediario entre el viajero y la realidad otomana es una constante en este tipo de textos[37]. Es otro ejemplo del acercamiento de las minorías no musulmanas a los extranjeros procedentes de Europa occidental; aunque siempre subsiste el miedo al engaño, o, al desconocimiento que supone la complejidad del mundo otomano para un viajero español.

La Literatura de Viajeros tiene como principal característica la presencia de un personaje principal, normalmente protagonista y narrador, y una serie de secundarios de escasa importancia en el relato. Analizando el papel de estos últimos se puede estudiar hasta qué punto el viajero toma contacto con la realidad que visita. Los personajes secundarios suelen aparecer en momentos puntuales de la acción aportando color local o haciendo de in-

34 Melchor ORDOÑEZ ORTEGA, *Una Misión Diplomática en la Indochina,* Madrid 1882, p. 202.

35 El texto fruto de este viaje y su pertenencia al Modernismo lo he tratado en "Blasco Ibáñez en Estambul", *Letras de Deusto,* nº 76 (vol 27, julio-septiembre 1997), pp. 57-71.

36 Vicente BLASCO IBAÑEZ, *Oriente,* tomo II de las Obras completas, Madrid 1987, p. 85.

37 El tema del encuentro con los sefardíes lo he tratado en "Los judíos de Estambul en dos textos de viajeros españoles 1790-1896" *Raíces* nº 27 pp. 60-63. Véase tambien "La imagen española de los judíos otomanos 1790-1907", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos* (sección hebreo), vol 45 (1996) pp. 135-147 y "España y la comunidad judía de Estambul 1784-1907", *Sefarad,* de próxima aparición.

termediarios entre el país y el viajero. Una prueba de ello en este texto es la figura del patriarca ortodoxo, al cual dedica el capítulo XXVII. Blasco Ibáñez cuenta la audiencia que tuvo lugar en el patriarcado cayendo en dos errores importantes. El primero es el de la situación de este edificio: "Es un enorme caserón sin adorno alguno, situado en la cumbre de una colina vecina al Cuerno de Oro. Una tapia alta cierra los patios exteriores, y ante la triple puerta de entrada hay un cuerpo de guardia"[38]. Si bien la descripción coincide con el patriarcado, el edificio de lo alto de la colina es el Liceo Griego, objeto de confusión con la sede del patriarca[39]. El segundo error es el de afirmar que "Grecia, Bulgaria, Serbia, Rumanía, Montenegro, los cristianos ortodoxos de Turquía que son millares, y la inmensa Rusia que aunque autónoma religiosamente respeta, sin embargo, al sumo sacerdote de Constantinopla, forman el feudo espiritual de este Pontífice que vive en el barrio de Fener"[40]. Esta situación era verídica a principios del siglo XIX, pero, como antes expuse, a raíz de la separación de la iglesia griega en 1833 a la que seguirían las de los demás países balcánicos tras sus respectivas independencias, la opinión del novelista peca de exagerada. En realidad se tratan de dos licencias artísticas, la primera para situar una vista panorámica desde la colina que no se ve desde el patriarcado y la segunda para impresionar al lector sobre el poder del patriarca. Blasco Ibáñez se presenta como un cronista que utiliza su fama para ser recibido por Joaquín III con su correspondiente retrato textual no exento de un exotismo que, por la recreación de brillos y colores, encaja en el Modernismo literario:

> Hermoso hombre. Yo, que no soy bajo de estatura, tengo que echar la cabeza atrás para verlo bien. Tiene blancas, con una nitidez de nieve las barbas luengas y ensortijadas; blancas, igualmente, las guedejas que se escapan de su gorro, semejantes a un sombrero de copa sin alas. Pero el rostro es joven, y aunque algo demacrado, da la impresión de fuerza y salud, por el lustre de la tez, de un moreno rojizo, y la solidez ósea de la faz. La nariz, un tanto grande y demasiado aguileña, es, sin embargo, hermosa por su pureza de líneas, sin la más leve desviación. Los ojos grandes e imperiosos, ojos de mando que se esfuerzan por ser dulces, parecen gotas de negra tinta, brillando un pequeñísimo punto de luz en su negra intensidad[41].

38 Vicente Blasco Ibañez, *Oriente,* tomo II de las Obras completas, Madrid 1987, p. 87.

39 Jak Deleon, *Ancient Districts on the Golden Horn (Balat, Hasköy, Fener, Ayvansaray),* Estambul 1992, p. 93.

40 Vicente Blasco Ibañez, *Oriente,* tomo II de las Obras completas, Madrid 1987, p. 86.

41 Vicente Blasco Ibañez, *Oriente,* tomo II de las Obras completas, Madrid 1987, p. 87.

Blasco Ibáñez también se confunde con el nombre del patriarca al cual llama Joaquín II. Este dato permite suponer que el novelista redactaba de memoria sin tomar demasiadas notas o sin molestarse en confirmar la veracidad de ciertos datos. Joaquín III había nacido en 1834, su primer patriarcado tuvo lugar entre 1878-1884 y el segundo entre 1901-1912. Durante su patriarcado sirvió de factor de equilibrio en la comunidad griega de Estambul que estaba divida en dos facciones: los que creían que el Estado otomano era en sí un Estado griego por la cantidad de funcionarios de este origen y los partidarios de la consciencia helénica, a favor de la independencia de los turcos[42].

Como el patriarca sólo hablaba en griego y en turco, el secretario de la legación de Grecia actuó como intérprete. Unos criados ofrecieron regalos a Blasco Ibáñez y le sirvieron café, cigarrillos y confituras de misteriosos aromas. El patriarca se interesó por la situación en España tras la pérdida de las colonias, por la producción dramática de Echegaray y la situación del clero español al cual contesta lo siguiente: "-Dígale a su santidad que allá no hay partidos democráticos ni nada de esas pestes modernas que, como él dice, hacen la infidelidad de los pueblos. Los reyes velan por nuestra dicha; los sacerdotes son veneradísimos; todos los españoles somos católicos"[43]. Esta contestación agradó al patriarca que se despidió amablemente del valenciano, eso sí, sin darle a besar el anillo y sale del palacio recordando el odio del papa y del patriarca, comparándolos con dos comerciantes que se hacen la competencia pero que también se alegran cuando los negocios de ambos van por buen camino.

Blasco Ibáñez estaba bastante bien informado del papel de los griegos en la sociedad otomana en un momento en que la amenaza rusa y la *Megali Idea* estaban de plena actualidad: "Mira (el pueblo turco) con desconfianza al griego porque la religión cismática es la misma que la del ruso, eterno enemigo de su patria, y porque sus melosas cortesías ocultan el deseo de una sublevación general en los países de la antigua Grecia"[44]. En 1894 se había formado la *Ethniki Eteria* (Sociedad Nacional) en Grecia constituida por jóvenes oficiales del ejército. Dos años más tarde expusieron que su objetivo era la liberación de todos los griegos. La tensión produjo una guerra turco-griega en 1897 en la que los otomanos derrotaron a

[42] Salâhi R. SONYEL, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire,* Ankara 1993, p. 263.

[43] Vicente BLASCO IBAÑEZ, *Oriente,* tomo II de las Obras completas, Madrid 1987, p. 90.

[44] Vicente BLASCO IBAÑEZ, *Oriente,* tomo II de las Obras completas, Madrid 1987, p. 101.

los helenos[45]. Blasco Ibáñez mantiene la postura tradicional española de desconfianza hacia los griegos, solidarizándose de una manera no del todo clara con los turcos:

> El pequeño reino actual de Grecia se nutre con rica savia del Fanar (Fener). Todos estos helenos de Constantinopla son grandes patriotas, con el entusiasmo nacional excitado por largos siglos de servidumbre y desgracia. Son riquísimos, pero no tienen una patria. Fingen sumisión al turco, a quien explotan; pero su pensamiento va a todas horas a la pequeña nacionalidad formada en torno de la Acrópolis ateniense, viendo en ella como un huevo del que resurgirá un pasado glorioso.
>
> ¡Atenas! ¡Constantinopla! ...Estos dos nombres de gran sonoridad, excitan a todas horas su entusiasmo. Todos conocen en el Fanar los misterios del porvenir. Grecia volverá a ser lo que fue: se apoderará de la Macedonia, se extenderá por las riberas del Asia, pasará un día los Dardanelos y la antigua Bizancio será otra vez helena, brillando sobre la cúpula de Santa Sofía la cruz del Santo Sínodo, en vez de la media luna de oro. Y, enardecidos por una fantasmagoría tan generosa, no hay sacrificio que no hagan estos comerciantes avaros, capaces de los mayores crímenes en el curso de los negocios, y que, sin embargo, desparraman el dinero a manos griegas en empresas patrióticas[46].

A pesar de ciertas incorrecciones, este cronista estaba bastante al tanto de la situación política internacional, concretamente de la de los griegos y el Imperio Otomano. Así, hace responsable de la sublevación de Creta, de la Guerra Turco-griega de 1897 y del terrorismo griego en Macedonia a las grandes familias de Fener, las cuales apoyaban a Grecia abiertamente: "No muere un griego rico de Constantinopla que no deje fuertes legados para su país. Muchos han dejado dos o tres millones de francos. Innumerables escuelas del Archipiélago, grandes universidades, valiosas bibliotecas se sostienen con herencias de patriotas del Fanar, que pasaron su vida explotando a turcos y cristianos y dando las más fieles muestras de adhesión al sultán, que aborrecen"[47].

La Literatura de Viajeros utiliza escenarios lejanos o exóticos para plantear problemas propios. En este contexto, Blasco Ibáñez utiliza la figura de los griegos de Estambul para criticar a la religión cristiana en general y el papel de los millonarios griegos en su intento de desestabilizar al Imperio

45 Salâhi R. SONYEL, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire,* Ankara 1993, p. 266.

46 Vicente BLASCO IBAÑEZ, *Oriente,* tomo II de las Obras completas, Madrid 1987, p. 86.

47 Vicente BLASCO IBAÑEZ, *Oriente,* tomo II de las Obras completas, Madrid 1987, p. 86.

Otomano. Tal y como hicera Lamartine ochenta años atras, el novelista valenciano se muestra defensor de la causa turca, cayendo muchas veces en los tópicos y acusaciones tradicionales, lo cual produce paradójicamente otro ejemplo de la opinión española de los griegos durante la Cuestión de Oriente.

Pablo Martín Asuero

Calzada Vieja 23
20013 San Sebastián
pm_asuero@hotmail.com

MITOS E HISTORIA: "DESLEALTAD", LECTURA Y LECCIÓN DE CAVAFIS

Un momento clave en la estimación de aspectos fundamentales de la poética cavafiana –la relación con el legado cultural, la historia, la literatura y los mitos– lo supone la reflexión que el gran poeta y observador del panorama literario contemporáneo, Yorgos Seferis, nos transmite principalmente en uno de los varios escritos en que se ocupó del poeta grecoegipcio, el que lleva por título "C. P. Cavafis - T. S. Eliot: un paralelo literario"[1]. Allí el poeta de Esmirna nos refiere el modo como se produjo su descubrimiento, el verdadero encuentro con la poesía del alejandrino, hacia la cual en algún lugar confiesa la escasa atracción que sentía hasta entonces por motivos que no son ajenos a la presencia en ella de la lengua purista y a una primera visión fragmentaria de la obra[2]. Fue mientras se hallaba precisamente en la histórica ciudad de los Ptolomeos, en una noche oscura pocos días después de la batalla de Creta, cuando recuerda el epigrama "Combatientes en pro de la Liga Aquea", composición con respecto a la que en otro tiempo tuviera una reacción fríamente literaria aunque le pareciera sin duda brillante. Entonces *traduce* ("casi inconscientemente") los dos últimos versos y toma conciencia de que el poema, escrito en 1922 en vísperas de la catástrofe de Asia Menor, era de una "trágica actualidad"[3].

[1] Título de la traducción al castellano de "Κ. Π. Καβάφης, Τ.Σ. Ελιοτ παράλληλοι", incluido en Δοκιμές 5ª ed, Atenas, Ícaros, 1985. Dicha traducción se encuentra en *El estilo griego,* I, México D.F., F.C.E., 1988, y por ella citamos.

[2] V. ibid. "Algo más sobre el alejandrino" ("Ακόμη λίγα για τον Αλεξανδρινό")

[3] Los versos son

Ἐγράφη ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ὑπὸ Ἀχαίου
ἕβδομον ἔτος Πτολεμαίου Λαθύρου.

Cavafis deja de ser para el autor de *Micistórima* "un artesano de retratos fríos, ocasionales y parnasianos", y se convierte en un contemporáneo suyo "que había encontrado la manera de expresar sus sentimientos con la mayor concisión e intensidad posibles, haciendo que Semónides y los espléndidos epitafios de antaño abandonaran sus tumbas en ruinas" y le llegaran en una presencia viva que animaba también el epigrama de Solomós sobre la funesta roca de Psará. Parte, pues, Seferis de este ejemplo para mostrar, aunque parcialmente como se indica, de qué manera Cavafis concibe el tiempo. Encontramos en este breve ensayo observaciones muy penetrantes a propósito del recurso a los paralelismos entre el presente y la Antigüedad –la historia y los mitos– perceptibles en la poética de autores como Yeats, Eliot, Joyce y en la del propio Cavafis, a quien considera el iniciador de la aplicación sistemática, no sólo en esbozo, de este método. La afirmación del propio Cavafis "soy un poeta histórico" no puede referirse ya al poeta que añade historia o que la versifica (de lo que había sido acusado un tanto despectivamente por algunos) sino al dotado del sentimiento de la historia. Y en cuanto al tratamiento de los mitos encontramos en Cavafis (en relación a Eliot) que "el color propio de su mundo, del mundo presente, lo percibe, de alguna manera, intuitivamente. No tiene necesidad de recurrir a los mitos olvidados para descubrir los símbolos de su Tierra Baldía: los lleva en él, son él mismo". Llegados al análisis último de su poesía subsistirían únicamente dos símbolos: "el Adonis muerto, el que no resucita, el estéril Adonis; y el viejo, agotado y enfermo Proteo, el 'Rey Pescador', que ya no puede transformarse y pide a los magos de Oriente filtros y esencias que le impidan, durante algún tiempo, sentir la herida". El símbolo de la lucha entre el bien y el mal, el "Buen Caballero", presente en Eliot, no lo está en el alejandrino. Entre los poemas que se van citando para ejemplificar esto último aparecen poemas que contienen, en efecto, una clara carga simbólica, pero cuya fuente inmediata de inspiración no parece ser el mito[4] sino la de una experiencia más o menos "documentada". Hay,

Seferis ahora ve

Ἐγράφη ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ὑπὸ Ἀχαίου
τὸ ἔτος ποὺ τὸ Ἔθνος κατεστράφη

Es decir: "Fue escrito en Alejandría por un aqueo;/ séptimo año de Ptolomeo Látiro". El útimo verso se convierte en "el año en que la nación fue destruida".

Las traducciones de los poemas que aparecen a lo largo de este trabajo proceden de *C. P. Cavafis. Obra Poética Completa*, Ediciones La Palma, Madrid, 1991. Edición bilingüe de A. Silván.

[4] Los poemas citados son "Muy rara vez", "La Batalla de Magnesia", "Si en verdad murió", "Según las recetas de los antiguos magos grecosirios" y "Melancolía de Jasón, hijo de Cleandro, poeta en Commagene (595 d.C.)"

sin embargo, en Cavafis poemas, aunque no sean muchos, en los que el mito aparece en primer plano y que tienen relevancia en el conjunto de su obra, aunque menos conocidos que el justamente elogiado "Ítaca". Uno de ellos, "Deslealtad", que significará para nosotros el punto de partida en una aproximación a su mundo poético, es mencionado también por Seferis en un lugar anterior de su ensayo de forma pasajera y quizás un tanto apresurada –sin citar ningún verso y sin volver sobre el poema– aunque bien es cierto que la mención se produce en uno de los momentos reveladores de su estudio, cuando afirma que desde la primera época ("El poeta y la musa"), desde sus primeros poemas "en donde Apolo, como un vulgar canalla, aparece para engañar a Tetis ("Deslealtad")" hasta la última frase que escribió (versos finales de "En las afueras de Antioquía") en el lecho de muerte, "su obra dibuja una red de engaños, trampas, maquinaciones, miedos, sospechas, malos cálculos, esperanzas burladas, vanos intentos. Los dioses se burlan, los hombres se burlan pero no son sino juguetes en manos de los dioses, del tiempo y del azar..."

Todo el examen que Seferis realiza a partir de este momento se lleva a cabo desde la convicción explícita de que la unidad es lo que caracteriza el conjunto de la obra cavafiana, "que no debe ser leída ni juzgada como una serie de poemas aislados sino como un solo y único poema *en curso* –un 'work in progress', como había dicho James Joyce– al que únicamente la muerte pone punto final". Es una convicción que también es la nuestra, aunque no entendamos bien por qué el momento a partir del que se da esta unidad en continuidad de su obra haya de situarse, según la apreciación personal –como se indica– de Seferis, en torno a 1910.

El poema elegido como punto de partida para nuestra lectura se titula, como dijimos,"Deslealtad", está escrito en 1904, cuando Cavafis tenía 41 años, y corresponde a ese período crítico en torno a 1900, en donde el autor, abandonados ya los empeños con el romanticismo, se puede decir que encuentra su personalidad tan singular en poemas como "Murallas" (1896), "Un viejo" (1897), "Velas" (1899), "Los caballos de Aquiles" (1897), "Las Exequias de Sarpedón" (1898), "Termópilas" (1903), y "Esperando a los bárbaros" (1904), escrito el mismo año que "Deslealtad".

En el encabezamiento, como epígrafe, aparece ligeramente entrecortado un pasaje del final del libro II de la *República*, en donde Platón, por boca de Sócrates, cita a su vez un fragmento de una tetralogía perdida de Esquilo que tenía por tema la muerte de Ayax, a cuya primera obra, *Juicio de las armas,* pertenece. En el fragmento recogido de Esquilo, Tetis habla como madre de Aquiles.

DESLEALTAD

Así que, aunque alabemos de Homero muchas cosas, esto sin embargo no lo alabaremos...ni tampoco esto otro de Esquilo, cuando afirma Tetis que en sus bodas Apolo dice en un canto

"Otorgar parabienes a mi lograda estirpe,
largas vidas y sin pasar por enfermedad.
Y tras declarar todo mi destino querido de los dioses
entonó un peán, regocijando mi alma.
Y yo tenía la esperanza de que la boca divina de Febo
fuera carente de falsedad, ubérrima de arte adivinatoria:
Pero éste, el mismo que cantaba, ...
.....es él mismo quien mató a mi hijo".

Platón, *República II*

Cuando desposaban a Tetis con Peleo
se levantó Apolo en la mesa espléndida
de las bodas, y deseó ventura a los reciencasados
por el retoño que saldría de la unión.
Dijo: "Nunca a éste se le acercará enfermedad
y tendrá larga vida". - Cuando esto dijo,
Tetis se llenó de gozo, porque las palabras
de Apolo que era buen conocedor de profecías
parecieron salvaguarda para su hijo.
Y cuando iba creciendo Aquiles, y era
enaltecimiento de Tesalia su hermosura,
Tetis las palabras del Dios llevaba en el corazón.
Pero un día llegaron ancianos con noticias,
y dijeron la muerte de Aquiles en Troya.
Y Tetis rasgaba sus vestiduras de púrpura
despojándose de ellas por lo alto y arrojando
a la tierra los anillos y los brazaletes.
Y en pleno lamento el pasado recordó;
y preguntó qué hacía el sabio Apolo,
por dónde andaba el poeta que en los banquetes
habla de forma excelente, dónde andaba el profeta
cuando a su hijo daban muerte en la juventud granada.
Y los ancianos le respondieron que Apolo,
él mismo en persona descendió a Troya,
y al lado de los troyanos dio muerte a Aquiles.

Reparemos primero en la existencia y, sobre todo, en el carácter del epígrafe, que tiene una función estructural en el poema. Una cita culta pro-

cedente de la tradición filosófica, que aquí engloba la referencia mítico-literaria: Platón recurriendo a Esquilo. Todo ello en griego antiguo. Cavafis es predominantemente un poeta culto y por tanto, y es un rasgo fundamental de su personalidad artística, aislado de las corrientes inmediatas que en la década de 1870 a 1880 ya apuntaban hacia la renovación de un lenguaje poético que durante cuatro largas décadas estuvo revestido de un romanticismo pomposo, arcaizante desde el punto de vista de la lengua, la cazarévusa o lengua purista, en manos del ilustrado círculo fanariota de Atenas. La generación de 1880 suponía un esfuerzo por conectar con el saludable impulso lírico dado por Solomós cincuenta años antes en la lengua del pueblo, en dimotikí, y que, aunque no se había perdido del todo, sí había quedado un tanto relegado y debilitado, a pesar de un poeta vigoroso como Valaoritis, en el reducto del Heptániso. No es extraño que la máxima autoridad poética y crítica de la generación de 1880, Costís Palamás (1859-1943), defensor de la misión de la poesía como canción lírica, diga todavía en 1935 (*Nea Estía,* 1943): "las obras de Cavafis, verso, lengua, expresión, forma y esencia, me parecen notas que no pueden o que desdeñan hacerse poemas"; y Timos Malanos dice que incluía en sus versos, además de frases que tomaba prestadas, pasajes enteros de textos antiguos que dejaba sin traducir.

Desde el punto de vista artístico, el mencionado aislacionismo de C. Cavafis parece algo que se deriva de su idiosincrasia, de las peculiaridades de su carácter y de la asunción consciente de las mismas. Pero sin duda contribuyó de manera decisiva a tal aislacionismo el simple hecho de que su personalidad poética se forjó y desarrolló en un lugar apartado de aquéllos donde se definía en todos los aspectos el helenismo contemporáneo: Alejandría en Egipto. Este sentimiento de lejanía se refleja en poemas como "Posidoniatas" (1906), que también arranca de un texto de Ateneo presentado al comienzo como epígrafe. Cavafis es, pues, lo que entendemos por un poeta culto, con una lengua propia, elaborada, con artificios dialectales (de Constantinopla, de donde era su madre, donde él pasó unos pocos años de su juventud) y elementos de la lengua purista. Los poemas escritos predominantemente en cazarévusa forman parte de los que no dio a conocer o rechazó expresamente. Éste que en primer lugar nos ocupa pertenece al "corpus" de los 154 poemas designados por el autor y que por primera vez se editaron en Alejandría en 1935, dos años después de su muerte.

Y prosiguiendo con la observación del epígrafe en "Deslealtad", que recordamos tiene una función estructural en el poema, como ocurre en otras ocasiones, vemos que de inmediato se revelan varios planos. El plano mítico, en el cual funcionará luego todo el poema, viene enmarcado de manera discreta, elegante, en otro reflexivo, que posee ubicación concreta en

el legado de una figura de la historia del pensamiento. Pues bien, en estos tres planos evidentes que aparecen en el epígrafe, el mítico, el histórico y el reflexivo, unas veces independientes y otras, la mayoría, imbricados, es donde se inscriben gran parte de los poemas de Cavafis. Cabe añadir el erótico, que aquí no está en evidencia, para completar esquemáticamente los capítulos temáticos significativos de su obra.

El plano de lo mítico y el de lo histórico (la experiencia del hombre-héroe) se entrelazan desde antiguo, pensamos, en el mundo helénico, fertilizando el campo donde florecerá perennemente la poesía. El mejor ejemplo se encuentra en el *epos*, aunque en lazo inextricable. El mito sentido como historia; ambas cosas crean el ámbito de la memoria, son memoria de una experiencia colectiva. Seferis verá esto de manera muy clara cuando elija el título de *Micistórima*, aunque su perspectiva sea diferente. Cavafis contempla, "envuelve" con su mirada los mitos y la historia, incorporándolos dentro de sí mismo, y los va destilando en diversos momentos de su obra. Seferis penetra en el interior de los mitos, que constantemente aluden al momento histórico presente, y se deja envolver, se incorpora a ellos como un viajero más en su devenir.

Pero centrándonos ahora en el poema, ¿qué es lo que aparece en el poema-mito elegido y que, creemos, recorrerá como arteria principal el cuerpo de la poesía de Cavafis? No parece difícil la identificación. Uno de los rasgos de la poesía cavafiana, motivo a veces de controversia por parte de la crítica en cuanto a su valoración, es el didactismo, al que algunos reducen el aspecto filosófico o reflexivo tan frecuente en ella. No podemos aquí, claro, recoger la controversia. Es cierto que en muchos poemas de Cavafis el desarrollo, o incluso el anuncio del tema en epígrafes y el propio título ("el título constituye un comentario del poema", afirma el mismo autor) hacen prever el desenlace. Pero algo así ocurría en el gran arte de la tragedia. La sorpresa reside en la gravedad de lo que *se sabe* que allí va a acontecer y acontece, con la sobriedad del ritual, sin necesidad alguna de efectismos, ajenos siempre a la estética del poeta alejandrino, pero sin descuidar cuando es preciso "el verbo magnífico". Lo que ocurre, lo que se nos presenta en el poema cavafiano con una claridad que se dirige en derechura a la conciencia, sin que medie en ningún momento la sugerencia, es el señalamiento del verdadero lugar que corresponde a la existencia humana, burlada por su propio destino, con el doble rostro que el designio de la divinidad, antes falsamente condescendiente y luego inexorable, hace girar mostrando el definitivo y, por tanto, del todo incomprensible rostro suyo. La vida, ejemplificada en la de los elegidos –mayor así aparece el sinsentido– portadores ellos de juventud y belleza, valores supremos cimentadores de una ética siempre en combate mano a mano con la muerte, es

vencida por ésta, pero no es aquí en el desafío singular que le casa al héroe, sino en otro insidiosamente, sarcásticamente desigual, por detrás de la profecía, a manos del propio profeta. "Apolo, él mismo en persona descendió a Troya, y al lado de los troyanos dio muerte a Aquiles".

El sacrificio que se cumple en el poema no pierde en absoluto su efecto dramático aunque se anuncie de antemano lo que después se nos va a contar, y es que el efecto no lo produce tanto la historia misma, condensada, como su representación en el poema, la manera de tallarla en él. Quizás sea un atrevimiento afirmar que muchos de los poemas-mito o poemas-historia de Cavafis tienen el carácter del ritual, podrían ser contemplados como los diferentes pasos de la gran "pasión", que fue la obra de este poeta y con la que identificó completamente su vida. Parece aquí oportuno citar unas palabras de Seferis contenidas al final de su estudio comparativo entre la obra de Cavafis y la de Eliot: "Grande es la distancia que los separa. Ese fanariota, que en su juventud parecía no tener ningún talento para la poesía, persevera, sin embargo, como un auténtico poeta, hasta volverse «igual a sí mismo», dejando de lado poco a poco las cosas que no le pertenecen, para darnos, a su manera, aunque quizá inconscientemente, mediante las imágenes que formaban parte de sus blasones ancestrales, algo que madura de un modo natural: su propia expresión poética de la tierra baldía".

Volviendo a la idea del poema ritual, los ejemplos que podrían aducirse son a tener en cuenta, tanto por su cuantía relativa como por su nivel estético, dentro del conjunto de la obra. Pueden citarse "Las exequias de Sarpedón" (dos escrituras), "Las lágrimas de las hermanas de Faetón" y "Los caballos de Aquiles". En este último leemos:

> Qué se os había perdido
> en la mísera humanidad que es juguete del destino.

La divinidad no se compadece por el héroe truncado "que tan valeroso fue, tan fuerte, tan joven", sino por el trance de unas criaturas que participan de la naturaleza inmortal, pero que el dolor –ínsito en la animalidad noble– las acerca a la triste condición del ser humano, con la honra de sus lágrimas en el campo mismo de la batalla[5].

Pero quizás el poema más conmovedor en lo tocante al pago de lo humano en el trato con lo divino sea el poema "El dios abandona a Antonio" (1911). Aquí se da el encuentro entre el plano mítico-religioso y el histó-

[5] L. A. de CUENCA, *Estudios Clásicos*, nº 63-67, pp. 263-267.

rico, lo que procura, ya en el último plano citado, el firme para la propuesta de una ética –Cavafis es un poeta moralista[6], aunque más bien habría que decir moral– trasladable en el tiempo y su acercamiento a la contemporaneidad. "Soy un poeta histórico", decía el propio poeta al final de su vida[7]. Pensamos que en tal afirmación latía la percepción de "unidad" en el tiempo histórico a pesar de sus ondulaciones y resquebrajaduras. La desolación de Antonio –transferida dentro de cada uno de nosotros en la segunda persona protagonista en todo el poema; el nombre de Antonio sólo aparece en el título– y la exigencia de la dignidad en medio del abandono de todo, hacen vana la apelación a cualquier contexto, cualquier relativización, cualquier justificante de la claudicación.

Los dioses se mofan de los hombres, pero los hombres también se mofan de los hombres, se mofa el azar, se mofa el tiempo. He aquí el sentimiento que como aviso recorre toda la obra de Cavafis y salta en sus páginas para prepararnos ante lo inevitable, un intento lúcidamente desesperanzado, mas irrenunciable, de llegar a tiempo donde sabe que espera el tiempo dando ya la espalda a las expectativas de salvación ("Idus de marzo"). Y no cabe hurtarse a las lecciones de la historia tras la cobertura de la simpleza impuesta por la cotidianidad: la gran lección moral de Cavafis, arrebatadora del escudo del conformismo ("Teódoto").

La ética de Cavafis es una ética dirigida fundamentalmente a la interioridad y allí cimentada. Interioridad cumplida sólo cuando el espíritu vigilante no transige, no admite las instancias de un mundo siempre engañoso y destructivo, cuando fuerza la igualación con el rasero de la mediocridad ("Cuanto puedas"). Toda la obra cavafiana está traspasada por la pugna decidida contra la trivialización culpable de las cosas y de la vida, contra la recurrencia al sumidero de la rutina, contra las veladuras que ocultan el verdadero sentido de los hechos. Es este intento de denuncia, en la singularidad de una voz ahormada en la historia, el que unas veces en tono directo, con contención o prosaísmo deliberado, otras en retórico, con ironía o sarcasmo como estiletes; es ese intento indentificado con una conciencia, con una vida, el compromiso entre ambas, la una en la huella de la otra, lo que procurará un firme ético y estético desde el que responder a los grandes dilemas a que habría de enfrentarse la generación surgida de la gran conflagración ideológica en la Segunda Guerra Mundial y la posterior guerra civil en Grecia.

6 Δ. Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ, *Ποιητική καί πολιτική ήθική*, Atenas, 1976.
7 Γ. ΛΕΧΩΝΙΤΗΣ, *Καβαφικά αὐτοσχόλια*, Atenas, 1977.

Los poemas históricos de Cavafis, enmarcados en diversos momentos de la antigüedad o del mundo bizantino, son sentidos como trances, como "pasos", decíamos, trasladables dentro del tiempo histórico. Recordamos aquí a Seferis y su éxtasis ante "Combatientes en pro de la Liga Aquea" durante aquella noche reveladora en Alejandría. En el caso de los poemas-mito, es la atemporalidad la que procura el valor paradigmático del trance. Y llegamos al tiempo de la interioridad, el de la individualidad, hacia el que ya veíamos cómo había una aproximación al final del poema "Teódoto", y en el tono directo generalizado en "Cuanto puedas". La visión reasuntiva de la pasión tal como la entendemos en este poeta viene expresada en ese retablo, testamento de la temporalidad descarnada que es el poema "La ciudad".

Y el recurso de la alegoría en "Velas". Hay aquí también una pugna por introducir, entre el golpe de las manecillas del reloj que apuntan hacia lo inerte, otro indicador más humano que alcance el tiempo que verdaderamente importa, el negador del olvido:

Las doce y media. Velozmente pasó el tiempo
desde las nueve que encendí la lámpara,
y me senté aquí. Quieto permanecía sin leer,
y sin hablar. Con quién hablar
absolutamente solo en esta casa.

La imagen de mi cuerpo joven,
desde las nueve que encendí la lámpara
vino y me encontró y me recordó
perfumadas estancias cerradas,
y un placer ido - ¡ qué audaz placer !
E igualmente me trajo ante mis ojos,
calles que ahora irreconocibles son,
tabernas llenas de ajetreo que se acabaron,
y teatros y cafés que fueron una vez.

La imagen de mi cuerpo joven
vino y me trajo las pesadumbres,
duelos de la familia, separaciones,
sentimientos de los míos, sentimientos
de los muertos tan en poco tenidos.

Las doce y media. Cómo pasó el tiempo.
Las doce y media. Cómo pasaron los años.

"Desde las nueve" (1918)

Nos llega aquí una voz paralela en ciertos aspectos, la de su conciudadano y copartícipe, aunque más joven, de una época, Giuseppe Ungaretti:

Oh juventud,
Apenas es ida la hora del desasimiento.
Cielos altos de la juventud,
Libre salto
Y ya estoy solo,
Perdido en esta encorvada melancolía
Mas la noche dispersa la distancia.

De *El sentimiento del tiempo* (1919)

La restitución de la vida mediante el único resguardo de ella que poseemos, la memoria, debeladora de la distancia como esa noche en Ungaretti y en el propio Cavafis ("Desde las nueve"), es el aliento que mueve toda la poesía de Constantino Cavafis. Opera, como hemos visto, en el tiempo mítico y en el tiempo histórico; y en la experiencia individual, la localización precisa de lo ocasional, que proporcionó sin embargo la mayor seguridad de estar vivo, es decir, el placer corporal, se torna en búsqueda, serena a veces, obsesiva otras, hasta cobrar de ello la trascendencia ("Lejos").

La rememoración revaloriza el recuerdo. Recompone incluso y rehabilita la experiencia fragmentada, mutilada por el azar. Rememoración encargada al propio cuerpo para la conquista justa de lo que le pertenece: "Recuerda". Y la melancolía: "Del barco".

Frente a la revalorización de la experiencia en la memoria, el curso inverso lo señala la temporalidad. El deterioro sale al paso como centro de atención primordial en la obra de Cavafis. Quizás ahora más que en ningún otro de los aspectos tratados aquí se note lo parco de nuestra capacidad para dar una idea del mundo poético que gravita en torno a este tema. Una épica entera, con sus altibajos quizá, pero que nos da una lección a muchos niveles. Porque quizás no es exactamente la vivencia del deterioro donde reside la fuerza motriz del universo cavafiano, sino en algo más en lo hondo, inseparable de la visión del deterioro en este poeta: el sentimiento de fracaso. Fracaso que reflejan los mitos, que ejemplifica la historia y se corrobora en la vida. "Su obra dibuja", decía Seferis, "una red de engaños, trampas, maquinaciones, sospechas, malos cálculos, esperanzas burladas, vanos intentos". Algo de ello hemos visto en los poemas de tema mítico y de tema histórico, así como en el díptico "La ciudad". Pero es en el abandono –el olvido– del transeúnte, el otro yo que pasa rozando,

donde Cavafis se muestra más conmovido en la denuncia: "Un joven", "Días de 1909".

Me pregunto si en los tiempos antiguos.....

La historia, la leyenda y lo que está ahí: el mundo de los desalojados de la vida por la vida. Amplio, muy amplio es el catálogo de jóvenes que se desangran en los colmillos del jardín engañoso como tristes Adonis infecundos sin culto, sin estatua: como Sarpedón sin exequias, como Aquiles sin treno, como Patroclo sin lágrimas. A veces sí, es posible llegar a una huella última del afecto, de la ternura que resistió, a pesar del detrimento, sobre la piedra que selló la despedida: "En el mes de Atir" (1917).

Leíamos en "Deslealtad":

y preguntó qué hacía el sabio Apolo,
por dónde andaba el poeta que en los banquetes
habla de forma excelente, dónde andaba el profeta
cuando a su hijo daban muerte en la juventud granada.
Y los ancianos le respondieron que Apolo,
él mismo en persona descendió a Troya,
y al lado de los troyanos dio muerte a Aquiles.

Los viejos son los testigos de la infamia, los que la saben bien y la dicen, la boca de Apolo callada en su misterio cruel. Cavafis, se dice, es un poeta de la vejez, como "el viejo poeta de la ciudad" le recordaría L. Durrel en su famoso *Cuarteto de Alejandría*, y así le gustaba calificarse a sí mismo. Pero la cuestión no es que los mejores poemas, a juicio de algunos, los escribiera en esa edad, pues muchos fueron de hecho escritos en el gozne de la madurez ("Velas", 1899; "Los Caballos de Aquiles", 1897; "La Ciudad", 1910; "Esperando a los Bárbaros", 1904). La cuestión es de óptica. C. Cavafis enfoca pronto el blanco de la mayor infamia, del desahucio inapelable, se sitúa en el último plazo, necesariamente insatisfecho, de la vida ("Un viejo", 1897).

La lucidez y el adormecimiento: el tiempo de la vejez. La primera, vía de dolor y vía de consuelo. Hemos visto el papel rehabilitador de la memoria que acude al tiempo de la juventud. Incluso los que aún disfrutan de los beneficios de esa edad la hacen llegar, en porción, muy rara vez, a través del mediador entre la temporalidad y la intemporalidad: el arte de la poesía ("Muy rara vez"; "Melancolía de Jasón"). Pero, como señalaba Seferis, "ya no puede transformarse y pide a los magos de Oriente filtros y esen-

cias que le impidan, durante algún tiempo, sentir la herida" ("Según las recetas de antiguos magos grecosirios", 1931).

No hay salida. Es cierto. Pero sí hay caminos iluminados para el tránsito de cuantos se resuelven a una vida plena, con cuanto comporta, negadora sin embargo de la negación. "Como puedas ya, mente, haz el esfuerzo", se pedía en "Un joven, del arte de la palabra –a sus 24 años–". Y en uno de los poemas inéditos titulado "Fortalecimiento", escrito probablemente en 1903, encontramos:

Quien a su espíritu ansíe dar fortalecimiento,
que se salga de la deferencia y de la sumisión.
De las leyes observará algunas,
pero casi todo transgredirá,
leyes y cosas tenidas por costumbre, y de la admitida
y flaca rectitud tendrá que apartarse.
De los placeres mucho ha de aprender.
No habrá de temer el acto destructor;
la casa en mitad debe ser destruida.
Así avanzará con virtud en el conocimiento.

En ese avance se va despejando entonces un ámbito y ensanchándose hasta dar cabida a lo verdadero, al tiempo que se concreta en ese punto tan preciso que es el abrazo inmenso e indeclinable de lo humano, el marchamo de la *filía* en los solitarios, y distintivo de los héroes:

TERMÓPILAS

Honor a quienes en su vida
se determinaron y guardan Termópilas.
Nunca moviéndose del lugar debido;
justos y rectos en todos sus actos,
mas con pena al tiempo y con entrañas;
generosos en tanto son ricos, y cuando
son pobres, a su turno en lo humilde generosos,
siempre hablando la verdad, pero sin odio hacia los embusteros.

Y más honor se les debe
cuando prevén (y muchos prevén)
que Efialtes aparecerá al final,
y los medos finalmente pasarán.

Es el lugar de asentamiento para cuantos dirigen su mirada hacia el lado contrario al de la escapatoria, seguros, sin embargo, de que Efialtes, o Apolo, en el momento ineluctable, se presentarán por la espalda.

Alfonso Silván Rodríguez

Santo Ángel 15
28043 Madrid.

FUENTES ESPAÑOLAS PARA EL ESTUDIO DE LA GRECIA MODERNA (1833-1931)

INTRODUCCIÓN

El objeto de este trabajo es dar a conocer la existencia de numerosas e importantes fuentes españolas para el estudio de la Grecia Moderna, ubicadas en dos grandes archivos históricos de Madrid: el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores y el Archivo Histórico Nacional.

En el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores hay abundantísima documentación. Se encuentra toda la correspondencia que los representantes españoles acreditados en Grecia desde el mismo momento de establecerse las relaciones diplomáticas hispano-helénicas en 1834 enviaban al Ministerio de Estado.

Los fondos del Archivo Histórico Nacional, aunque no tan numerosos, no por ello son menos importantes, recogen toda la política interna griega de la primera década del reinado de Otón I.

Tan valiosa documentación, me permitió realizar mi Tesis Doctoral sobre la Historia de la Grecia Moderna, desde el momento de erigirse en reino independiente en 1833 hasta el final de las guerras balcánicas en 1913[1], así como varios trabajos presentados a congresos nacionales e internacionales y algunos artículos publicados en Grecia, como el que presento aquí.

[1] MORCILLO, M.: *Las relaciones diplomáticas y comerciales de España con Grecia (1833-1913).* Tesis Doctoral, Universidad de Murcia, 1988. Servicio de Publicaciones, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997. De la misma autora: "Aproximación a las relaciones diplomáticas y comerciales de España con Grecia (1833-1913)". Coloquio sobre la proyección atlántica y mediterránea de la España Contemporánea. Universidad Complutense, Madrid, 1988.

España colocó en Grecia atentos observadores diplomáticos, sin que se les escapase el más mínimo detalle, dispuestos siempre a enviar una correspondencia lo más objetiva posible, sin subjetivismos, dada la posición neutral de España en la Península Balcánica, y sobre todo por carecer de intereses específicos en el área mediterráneo-oriental, lo que nos facilitó la labor a la hora de emitir juicios.

Hacemos una breve descripción de cada uno de los centros archivísticos, deteniéndonos especialmente en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, dado que desde éste se dirige toda la política exterior.

I. Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores

En España, el servicio de los archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores se desarrolla paralelamente a la actividad del Departamento ministerial al que pertenece. Fue creado en el siglo XVIII. En 1834 la mayor parte de los fondos se encontraban en el Archivo del Ministerio de Estado, por ello creemos conveniente hacer una evolución histórica sobre el Ministerio de Estado español, denominado primero Secretaría de Estado con los Borbones, Ministerio de Estado desde 1834 hasta 1839 y, finalmente, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores desde 1839 hasta la actualidad.

Uno de los cambios más significativos del advenimiento de la dinastía de los Borbones en España será la progresiva sustitución del régimen de Consejos por los secretarios de Estado y del Despacho. El resultado de este proceso será la aparición de un nuevo tipo de secretario que será no sólo titular de unas materias concretas, sino también el jefe de una oficina y el antecedente directo de los futuros ministerios[2].

La primera Secretaría de Estado fue creada por Real Decreto de 30 de noviembre de 1714. Se encargaba de aquellos asuntos que incluían las negociaciones y correspondencias con los otros soberanos y sus ministros, y los de otros asuntos extranjeros, que han de correr y tratarse por una sola mano[3].

[2] Véanse los trabajos de López Cordón, Mª. V.: "La Primera Secretaría de Estado: La Institución de hombres y su entorno (1714-1833)", *Revista de la Universidad Complutense* 116, Madrid, 1980; Martínez Cardos, J. - Fernández, C.: *Primera Secretaría de Estado,* Ministerio de Estado, Disposiciones orgánicas, Madrid, 1972; Escudero, J. A.: *Las Secretarías de Estado y del Despacho,* Madrid, 1969 y *Los orígenes del Consejo de Ministros en España,* Madrid, 1979.

[3] López Cordón, Mª. V.: "La política exterior española", en *La Era Isabelina y el Sexenio Democrático (1834-1874)* de *Historia de España,* fundada por Menéndez Pidal, dirigida por José Mª. Jover Zamora, vol. XXXIV, ed. Espasa Calpe, Madrid, 1981, p. 822.

En 1832, la Primera Secretaría de Estado quedaba reducida en sus atribuciones a la correspondencia con las Cortes extranjeras y con sus representantes en España, al nombramiento de los ministros del rey en aquéllas, a la correspondencia entre éstos y las personas reales, al comercio exterior, etc.

Entre 1833 y 1868 se lleva a cabo una fundamental organización en la Secretaría de Estado. En primer lugar el cambio de nombre que va a sufrir este organismo. La Secretaría de Estado alternará su nombre con el Ministerio de Estado en los documentos oficiales, y ya durante la Regencia de Espartero (1840-1843), se usará el término Ministerio. Sin embargo, hasta la caída de la monarquía isabelina en los documentos de carácter internacional, quien desempeña ese cargo pondrá como título el de Secretario de Estado y del Despacho.

En 1834[4], la reforma es importante, pues sustituye al antiguo sistema de "mesas", en el que los asuntos se agrupaban por su procedencia geográfica, el de "negociados", que los clasificaba de acuerdo con su naturaleza. Se dividían en cuatro secciones, correspondiendo las dos primeras a asuntos referentes a correspondencia diplomática y política con los representantes extranjeros acreditados en Madrid y con los representantes españoles en el extranjero, todo ello bajo la denominación de Sección de Política. La tercera Sección abarcaba la negociación política con los nuevos Estados de América y la correspondencia sobre asuntos culturales, comerciales y mercantiles. La cuarta se denominaba Sección de Contabilidad y Negocios Interiores, atribuyéndole todo lo referente a Carreras Diplomáticas, Personas Reales, Estamentos, condecoraciones, pasaportes, etc.[5]

Durante el período comprendido entre 1868-1874 se llevaron a cabo cambios significativos[6] en la plantilla y estructura del ya definitivamente denominado Ministerio de Estado, pero que estarían sujetos a los continuos vaivenes de la política española, pero quizá el cambio más importante se produzca en 1923[7]. El golpe de estado del general Primo de Rivera en 1923 afecta fundamentalmente a la estructura del Ministerio de Estado. Por Real Decreto de 3 de noviembre de 1928 se suprimía el Ministerio de Estado hasta 1930 en que vuelve a restablecerse.

4 PEREIRA, J. C.: *Introducción al estudio de la política exterior de España. Siglos XIX-XX.* Edit. Akal, Madrid, 1982, p. 92.

5 PEREIRA, J. C.: *Ibid.*, pp. 93-94.

6 LÓPEZ CORDÓN, Mª. V.: "La política exterior española....", p. 825.

7 SOLE, G.: "La incorporación de España a la Sociedad de Naciones", *Hispania* 132, Madrid, 1976, pp. 145-146.

Al producirse la guerra civil (1936-1939), la vida política continúa, aunque dividida en dos zonas distintas. Se llevan a cabo numerosas reformas y en una circular que se envía a todos los Representantes de España acreditados en los países con representación diplomática, con fecha 10 de abril de 1937, se especifican las razones del cambio, las normas que se dan a los diplomáticos para sus comunicaciones con el Gobierno, la nueva organización del Ministerio y una serie de disposiciones complementarias de sumo interés.

Durante el período que se ha venido en llamar la España de Franco, su segundo gobierno, ya triunfante de la contienda, formado el 9 de agosto de 1939, va a transformar el nombre del departamento, denominándose a partir de entonces Ministerio de Asuntos Exteriores[8].

El Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores es el centro de mayor importancia para todo lo referente a las relaciones exteriores, al ser éste el centro emanador de toda la documentación política hacia el exterior. En general, podemos encontrar dos grandes Secciones:

La primera Sección la constituye la parte histórica. Sus fondos recogen toda la documentación diplomática desde 1834 hasta 1931. La segunda es la parte moderna, e iría desde 1931 hasta la actualidad.

En cuanto a la primera Sección –objeto de este trabajo–, los archivos históricos están clasificados según su origen. Los fondos se agrupan por Secciones. Cada grupo documental se clasifica a su llegada, bien por orden alfabético, por países o lugares (Serie política, extranjera, correspondencia diplomática). También se clasifican por materia (política interior, Protocolos), según la naturaleza de la documentación. En cualquier caso, el orden es siempre cronológico, pero no temático[9].

La relación de legajos existente en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores para el estudio de la Grecia Moderna (1835-1931) es la siguiente:

Correspondencia (Grecia): legajos 1.601-1.602-1.603-1.604-1.605-1.606.
Correspondencia (Atenas): legajos: 1.825-1.826-1.827-1.828.
Correspondencia (Corfú): legajo 1.878.
Correspondencia (Salónica): legajo 2.042.

8 PEREIRA, J. C.: *Introducción al estudio de la política exterior española...*, pp. 95-98.

9 Guide des Archives des Ministres des Affaires Etrangères des états membres des communautés européennes et de la coopération politique européenne. Comission des communautés européennes. España. 1992. Vid. SANTIAGO, R.: Manuscritos del Archivo General y Bibliotecas del Ministerio de Asuntos Exteriores. Catalogue Systématique. Dirección General de Relaciones Culturales, Madrid.

Sección Política (Grecia): legajos 2.516-2.517-2.518.

A continuación iremos analizando cada uno de ellos, destacando la documentación más importante.

Correspondencia (Grecia); legajo 1.601 (1835-1846).

La consulta de este legajo es imprescindible para el estudio de las relaciones diplomáticas hispano-helénicas. Hay infinidad de expedientes donde se recogen todos los trámites para el establecimiento inicial de las relaciones diplomáticas en 1834. Desde el mismo momento de la presentación de credenciales por los representantes españoles ante el rey Otón I, pasando por la concesión de patentes a los cónsules acreditados en el reino, hasta el nombramiento de altos cargos y la visión que el encargado de negocios español Mariano Montalvo nos da del funcionamiento del servicio diplomático helénico.

Otro aspecto que se puede estudiar a través de estos fondos son las cuestiones financieras. En un documento de 1836 se alude al empréstito que iban a conceder a Grecia las potencias protectoras Francia, Inglaterra y Rusia. También se habla del proyecto de crear papel moneda o del establecimiento de un Banco Nacional en Grecia en 1841, sin olvidar la ley de presupuestos votada para 1845-1846.

Otro aspecto muy importante es el comercio exterior de Grecia con otros países, particularmente con Austria e Inglaterra. También encontramos unas memorias comerciales, de valor incalculable, que nos permiten estudiar el movimiento comercial de Grecia a través del puerto de Patras, desde 1835 hasta 1846.

Los asuntos de política exterior en dicha documentación son tratados superficialmente, si acaso lo más sobresaliente sea la Convención de Francia, Rusia e Inglaterra sobre Grecia en 1843.

En materia de política interior, los expedientes son muy reiterativos, lo que nos permite conocer con gran lujo de detalles el estado del país, desde la proclamación de Otón I como soberano de Grecia, pasando por todas las dificultades que tuvo que atravesar la nación en los primeros años de su andadura como nación independiente, bajo la mediatización franco-británica, hasta llegar a la revolución de 1843, que por cierto hace una descripción muy interesante de la misma, hasta llegar a la formación del nuevo Ministerio y la elaboración de la primera carta constitucional en 1844, de carácter más aperturista.

En definitiva, la consulta del legajo 1.601 es imprescindible para estudiar el reconocimiento de nuevo estado griego por las potencias europeas

y los diez primeros años del reinado de Otón I, dada la abundante documentación que contiene.

No podemos decir lo mismo respecto al *legajo 1.602,* que si bien abarca un período más amplio de años (1847-1885), son escasos los fondos existentes, pues desde 1848 hasta 1869 no se registran apenas datos, faltan muchos años. En cualquier caso, aunque hay poca información no por ello es menos importante.

Resaltamos la cuestión greco-turca en 1848 y los primeros enfrentamientos, aunque a decir verdad, la tirantez entre ambos países estuvo desde el momento inicial de establecerse las relaciones en 1834, al menos así se refleja en la correspondencia diplomática.

Quizá, lo más destacable que podemos encontrar en este legajo es la cuestión búlgara de 1885 y la actitud de Grecia ante dicho conflicto.

También aparecen algunas normativas sobre el exiguo comercio hispano-helénico en esta época, que junto con los diversos expedientes de política exterior conforman este período tan agitado de la historia de la Grecia moderna.

Legajo 1.603.

Este legajo únicamente comprende cinco años, desde 1886 hasta 1890. Se encuentran numerosas referencias a la cuestión diplomática, si bien lo más importante sean las memorias comerciales para estudiar, no sólo el comercio interior griego, sino también el exterior, particularmente con Francia e Inglaterra, y con España en el último tercio del siglo XIX.

Gran interés ofrece la construcción de ferrocarriles, especialmente la línea Nauplia-Calamata y Larisa-Salónica, pero es sobre todo la construcción del Canal de Corinto lo que acapara el centro de la documentación. Aparecen todos los trámites desde el inicio de las obras hasta su inauguración en 1897.

La política interior griega puede ser estudiada con gran profundidad, dada la abundante correspondencia al respecto. A través de ella se puede ver paso a paso la gestión del gobierno Tricoupis hasta su dimisión.

Las sesiones del Parlamento helénico son también una fuente de información para conocer la política interna helena. Están presentes en todos los expedientes, lo que hasta cierto punto resulta lógico, habida cuenta de que en este período de tiempo, las cámaras estaban abiertas hasta ocho meses al año.

Posiblemente, lo más interesante, junto a la política exterior sean las fuentes referentes a la cuestión de Creta entre 1887 y 1890 y, particular-

mente, la política búlgara, haciendo especial hincapié en el bloqueo de Grecia.

En resumen, el legajo 1.603 es fundamental para conocer el conflicto oriental en los Balcanes y en menor grado el comercio heleno.

La transición del siglo XIX al XX queda recogida por la documentación existente en el

Legajo 1.604 (1891-1916).

Como en los anteriores legajos, las memorias comerciales nos dan información valiosísima sobre la situación comercial finisecular griega, haciendo especial referencia en la vid y sus enfermedades.

A principios del siglo XX y a diferencia del reinado de Otón I, hay amplios fondos para estudiar las relaciones comerciales hispano-griegas.

La crítica situación económica de finales de siglo también incide en la vida política interna, como lo prueban las numerosas crisis ministeriales, siendo más acusada con la guerra greco-turca de 1897. Existe muchísima documentación sobre el conflicto greco-turco. No podemos dejar de destacar el papel mediador de España en el mismo en 1897.

Durante los primeros quince años del siglo XX, sobresalen como expedientes más importantes los referentes al Tratado de Londres y la concesión de las islas Jónicas a Grecia, que habían ocupado los turcos durante las guerras balcánicas, y la modificación de la Constitución en 1911, así como diversos recortes de prensa relativos a la revolución de Macedonia; proclamación del gobierno provisional de Salónica en 1916 o los disturbios de primeros de diciembre de 1916 en Atenas.

Este legajo es, en definitiva, de ineludible consulta para estudiar la guerra greco-turca de finales del siglo XIX; la crisis económica finisecular y muy especialmente para conocer la actitud de Grecia ante la Primera Guerra Mundial.

Legajo 1.605 (1917-1925).

Los fondos de este legajo nos dan una visión muy objetiva respecto a la situación de la política interna por la que atravesó Grecia tras la constitución del gobierno provisional de Salónica en 1917 y su entrada en la guerra europea. Igualmente resultan válidos para conocer el proceso electoral después de la muerte del príncipe Alejandro; el regreso de Constantino y la actitud de las grandes potencias hacia Grecia tras la vuelta al poder del soberano.

En política exterior, cabe destacar la Conferencia de Londres sobre el estado de Grecia y las relaciones serbio-helénicas, pero fundamentalmente

la ocupación griega de Esmirna (1919-1922), haciendo especial referencia a un grupo de judíos protegidos españoles, que pedían la mediación de España ante el gobierno griego para defender sus intereses[10].

También se puede estudiar la situación financiera del país. Hay abundantes fondos sobre el empréstito interior forzoso que impuso el gabinete heleno en 1922, no sólo en Grecia, sino también en todas las provincias del Imperio Otomano que se había anexionado.

Encontramos numerosos expedientes relativos al comercio internacional griego, en los que se alude a las diversas gestiones que tuvo que hacer el ejecutivo heleno para sacar al país de la crisis en la que había quedado sumido al final de la guerra europea.

Igualmente aparecen bastantes documentos de una gran variedad temática, que abarcan desde los aspectos culturales, militares, religiosos y políticos hasta los diplomáticos que nos ayudan a completar las lagunas documentales en algunos aspectos determinados.

Legajo 1.606 (1924-1931).

Este legajo es el que más abundante e importante documentación contiene sobre un período tan corto, pero intenso en la historia de la Grecia Moderna.

La política interna helénica queda reflejada en la correspondencia diplomática con el más mínimo detalle. No olvidemos los cambios tan grandes que se producen en Grecia en 1924.

Hay amplios fondos sobre el gobierno de Venizelos; la caída de la dinastía Glucksburgo, incidiendo en el tema de las propiedades de la Familia Real; resultado oficial de las elecciones sobre el decreto de abolición de la monarquía y proclamación de la república; formación del nuevo gabinete, etc.

El reconocimiento internacional de la república griega, así como la presentación de credenciales de las potencias, está recogido en su totalidad[11].

Del mismo modo, aparecen documentos que aluden a la crisis ministerial de 1924; a la promulgación de la constitución helénica en 1925; al golpe de estado del general Pángalos; la Revolución de septiembre; la convoca-

10 MORCILLO, M.: "La comunidad griega de Esmirna y sus consecuencias sobre la comunidad judía 1919-1922", Eleventh World Congress of Jewish Studies, Universidad Hebrea de Jerusalem, Israel, 1992, tomo III, Historia Moderna, pp. 195-206.

11 MORCILLO, M.: "El reconocimiento internacional de la primera República griega (1924)". En preparación.

toria de elecciones municipales; la disolución de la Asamblea Nacional; modificación de la legislación agraria y otros papeles diversos.

La política exterior puede estudiarse detenidamente a través de los numerosos expedientes existentes. Sin lugar a dudas, las relaciones greco-búlgaras en 1924 ocupan un lugar importante, sin olvidar el conflicto greco-serbio por la concesión del puerto franco de Salónica; el pacto balcánico y la Sociedad de Naciones; Protocolo de Ginebra; Tratado de Neuilly, Lausanne; cuestión de los catorce poblados atribuidos a Albania y las relaciones italo-griegas entre otros.

También existen algunas referencias al convenio firmado en París con la compañía de ferrocarriles orientales; la huelga de empleados ferroviarios fomentada por los bolcheviques y las relaciones comerciales con España, sin olvidar la documentación sobre la cuestión financiera de Grecia. Aspecto este muy interesante para conocer la crítica situación económica del país.

En resumen, la correspondencia contenida en este legajo nos da una descripción exacta del cambio de régimen político habido en Grecia, así como del conflicto greco-búlgaro, greco-turco y greco-serbio. Es decir, que los fondos de política exterior casi desbordan a los de política interior.

Ésta es, a grandes rasgos, la documentación que conforma la correspondencia general que los representantes españoles acreditados en Grecia enviaban hacia España a través de su legación, de consulta obligatoria para profundizar en las causas que rodearon la caída de la monarquía de Glucksburgo.

Correspondencia (Atenas).

La correspondencia consular es importantísima para el estudio de la Grecia Moderna. No sólo nos da información comercial, sino también política, a veces casi más completa que la que podemos encontrar en la correspondencia general.

Existen cuatro legajos que recogen toda la correspondencia que los cónsules españoles acreditados en Atenas enviaban al Ministerio de Estado español:

Legajos 1.825-1.826-1.827-1.828.

La documentación del legajo 1.825 (1840-1860) es imprescindible para el capítulo de las relaciones diplomáticas hispano-helénicas durante el reinado de Otón I.

Encontramos varios expedientes sobre navegación, medidas sanitarias e incidentes marítimos.

Las cuestiones financieras ocupan gran parte de los fondos. Tomando como punto de referencia los presupuestos de 1853, podemos tener una visión de la situación del país. Igualmente en algunos documentos se alude al empréstito griego de 60 millones contratado en Londres; pero quizá lo más interesante sean las memorias comerciales para seguir el movimiento comercial a través del puerto de Patras en 1840 y del Pireo en 1860.

Se encuentran también algunos papeles sueltos que hacen referencia a la política interna del país y especialmente a la crisis ministerial, vísperas de la revolución de 1862.

En política exterior, lo más destacable son los documentos sobre las relaciones greco-turcas.

Legajo 1.826 (1861-1866).

Si tenemos en cuenta que durante este breve período de tiempo ocurren graves acontecimientos para la historia de Grecia, como es el destronamiento de Otón I y la ruptura de relaciones con otros países en 1863, particularmente con España, aunque al frente de la legación española quedase un vicecónsul, la correspondencia no deja de ser interesante.

Hay amplios fondos referentes a medidas sanitarias, pero ante todo sobre las relaciones comerciales hispano-griegas y con Ultramar. A decir verdad, en esta época es cuando el tráfico hispano-helénico tuvo cierta importancia. Lo mismo podría decirse respecto a las relaciones marítimas entre ambos países.

De gran importancia parecen ser los informes sobre el cultivo del algodón en las provincias de Livadia, Lamia y la Argólida en 1863, sobre la vid y la industria.

La correspondencia consular de este legajo nos da una información política adicional sobre los dos últimos años del reinado de Otón I, que nos permite estudiar paso a paso, desde el mismo momento de celebrarse las elecciones en 1861, pasando por el resultado de las mismas; la apertura de las Cámaras y discurso del nuevo rey; la sublevación de Nauplia en 1862; el destronamiento de Otón I; la guerra civil en Atenas; la modificación ministerial y la caída del gabinete Búlgaris, entre otros expedientes.

La cuestión de Oriente y especialmente los incidentes de Candía en 1866 acaparan la documentación en política exterior.

Legajo 1.827 (1867-1873).

A través de la correspondencia de este legajo se puede seguir el estado de las relaciones hispano-helénicas tras la muerte de Otón I, y los nume-

rosos intentos por parte de los agentes consulares por reanudar dichas relaciones, paralizadas desde 1863. Serían restablecidas en 1869.

Diversos expedientes muestran las reiterativas peticiones de los agentes españoles en Atenas para abrir nuevas oficinas consulares en algunas de las islas griegas como Zante.

En materia de política exterior, se recogen las modificaciones ministeriales tras la dimisión del gabinete Búlgaris y las elecciones de 1873.

En cuanto al comercio exterior, existen varios informes sobre el estado de la navegación y comercio entre España y Grecia durante 1867 y 1868, y las medidas adoptadas por el Ministerio de Sanidad griego respecto a las procedencias de Barcelona, habida cuenta las graves epidemias que azotaron el Mediterráneo durante esa época. Igualmente parecen interesantes los expedientes referentes al comercio de la uva griega en 1870.

En política exterior, la documentación nos describe las tensas relaciones entre Grecia y Turquía en 1867, desembocando en la guerra y posterior ruptura en 1868; y el rearme de Grecia para nuevos enfrentamientos con los turcos, mientras Europa gestionaba la paz.

También ocupa un lugar destacado la cuestión cretense en 1867 o las protestas del gobierno griego contra el espíritu de la Conferencia de París en 1869.

En este caso, los fondos sobre política exterior superan a la propia materia económica.

Legajo 1.828 (1874-1928).

Son más bien escasos los expedientes que existen en este legajo, dado el período de años tan grande que comprende. Además, tenemos que señalar que desde 1889 hasta 1908 no aparecen documentos. Tampoco hay prácticamente nada a partir de 1915.

En cualquier caso, encontramos suficientes datos para poder seguir el estado de las relaciones diplomáticas hispano-helénicas, destacando en este sentido, la visita de Don Carlos de Borbón a Atenas en 1876.

En cuanto al comercio, podemos ver los intentos de los diplomáticos españoles desde 1908[12], para impulsar el comercio español en Grecia en particular y en Oriente en general, así como para impulsar a los empresarios griegos a que invirtiesen sus capitales en España, pues eran numerosos los navieros y accionistas de compañías de navegación helena que ha-

[12] A.M.A.E. Corresp. (Salónica), leg. 2.042: despacho dirigido por el cónsul de España en Salónica al ministro de Estado, Salónica, 10 de octubre de 1911.

biendo realizado en el transcurso de los primeros años de la gran guerra europea cuantiosos beneficios, no sabían en qué emplear sus fondos[13].

Igualmente aparecen diversas normativas impuestas a los productos alimenticios para evitar los contagios debidos a las graves epidemias que azotaron a las vides del Mediterráneo.

La crisis política finisecular y los graves problemas económicos a los que se tuvieron que enfrentar los diversos gobiernos de Jorge I se pueden estudiar a través de esta correspondencia, haciendo especial incidencia en el gobierno de Venizelos y en sus discursos ante la Cámara.

Sin embargo, la documentación más importante de este legajo hace referencia a los enfrentamientos greco-turcos, particularmente a las reclamaciones de Grecia a Turquía sobre los límites fronterizos acordados en el Congreso de Berlín en 1878, sin olvidar el movimiento del ejército griego hacia las fronteras turcas en 1881.

No menos importantes parecen ser los expedientes relativos a la entrada del ejército heleno en el territorio de Arta en 1881 o la ocupación de Tesalia por el mismo también en 1881.

La cuestión de Creta ocupa un lugar destacado, en particular la llegada a Sira y al Pireo de fugitivos procedentes de la isla de Creta, así como las numerosas llamadas de los griegos cretenses a las potencias internacionales denunciando su situación bajo las autoridades turcas.

En resumen, la correspondencia consular nos permite estudiar la actividad comercial de Grecia, al propio tiempo que nos ayuda a comprender mejor la política helena, sirviendo como complemento de la correspondencia general de Grecia.

Continuando con la Sección de correspondencia nos falta por analizar la correspondencia con Corfú y Salónica.

Correspondencia (Corfú); legajo 1.878 (1864-1867).

Este legajo contiene escasa información, además de encontrarse en muy mal estado, lo que dificulta sobremanera su lectura.

En política interior, lo más importante es el proyecto sobre el derecho de votar la Constitución de 1864.

La política exterior acapara toda la documentación, centrándose en la cesión de las islas Jónicas a Grecia por parte de Inglaterra, y la actuación de las grandes potencias Francia, Inglaterra, Rusia e Italia respecto a dicha cuestión en 1864.

[13] 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.

También hay algunos papeles sueltos que hacen referencia a la cuestión de Oriente.

Correspondencia (Salónica); legajo 2.042 (1850-1932).

Existen expedientes muy diversos, destacando entre ellos el de la política de Venizelos y su gobierno provisional en Salónica; la reclamación de Salónica por parte de Bulgaria en 1913; la situación de Salónica después de los desastres de los búlgaros o las medidas sanitarias tras la peste bubónica de 1914.

No menos interesantes parecen ser los documentos para estudiar las relaciones comerciales hispano-helénicas, destacando el aumento del comercio español en Salónica durante la Primera Guerra Mundial.

Cuestión aparte es el caso de los israelitas de Salónica. Encontramos interesantes fondos sobre los sefarditas y la actitud del gobierno de Venizelos tras la anexión de Salónica a Grecia en 1913, tema central de mis investigaciones[14].

Sección Política (Grecia).

Una vez terminada la sección de correspondencia general, nos queda por estudiar la sección de Política (Grecia), que contiene los siguientes legajos: 2.516-2.517 y 2.518. Su consulta es imprescindible para conocer la política de la Grecia Moderna.

Legajo 2.516 (1851-1919).

Este legajo es el que más número de expedientes contiene. Resulta interesantísimo para seguir las relaciones diplomáticas hispano-helénicas. Hay numerosos documentos sobre el reconocimiento del gabinete griego por el gobierno provisional español en 1868 y viceversa tras la ruptura de relaciones en 1863, así como la posterior reanudación de las mismas y la presentación de nuevas credenciales.

Continuando en esta línea, pero ya en 1917, encontramos amplios fondos sobre la presentación de cartas credenciales al rey Alejandro, tras la ab-

[14] MORCILLO, M.: "La comunidad sefardita de Salónica después de las guerras balcánicas (1912-1913)", *Actas del Congreso internacional, En torno a Sefarad,* Toledo, 1991. De la misma autora: "Essai sur la communauté séfardie de Salonique durant le premier tiers du XXe. siècle". *Congress the Jewish Communities of S.E. Europe from the fifteenth Century to the End of World War II.* Thessaloniki, Greece, 1992.

dicación de Constantino, por el diplomático español Andrés López, y posteriormente al gobierno de Venizelos por López Muñoz[15].

También el comercio hispano-griego merece alguna atención, particularmente la cuestión de los 40 súbditos españoles que trabajaban en las minas del Laurium en 1871 o el Tratado de comercio y navegación firmado entre España y Grecia en 1903, que serviría como norma de referencia para futuros conflictos con los súbditos españoles y (¿por qué no decirlo, aunque fracasó?) la proyectada línea de navegación Pireo-Barcelona durante 1916 para impulsar el tráfico hispano-griego durante la Primera Guerra Mundial[16].

En política interior, hay muchísima documentación para estudiar las tres primeras décadas de la historia de Grecia, desde su constitución en país independiente. Casi se pueden seguir, día a día, los últimos doce años del reinado de Otón I.

Se recogen todas las noticias referentes a las manipulaciones de la prensa periódica y el proyecto de ley para reprimirlas en 1850; la ley sobre regencia; remodelación de gabinetes; nuevas elecciones en 1850; cuestión de la sucesión al trono; carta constitucional helénica, haciendo hincapié en los artículos XXXVIII-XXXX y XL de la misma.

Siguiendo en esta línea, hay interesantes expedientes respecto a la revolución griega de 1862; la destitución de Otón I y las nuevas candidaturas en 1862.

Capítulo aparte es el asunto de la Iglesia y la religión ortodoxa griega, aspecto este del que existen grandes fondos, en especial los referentes a la emancipación de la Iglesia helénica del patriarcado de Constantinopla; la cuestión del Sínodo griego; el decreto del Sínodo de Constantinopla en 1850, sin olvidar que el asunto, puramente religioso, adquiriría un matiz político tras la entrada de Deliyannis como ministro de Cultos.

Encontramos un expediente aislado, pero que creemos conveniente comentarlo. Se trata de una memoria de la masonería griega de 1917 dirigida a la masonería francesa, dando cuenta de la crítica situación política interna de Grecia. Es un documento muy interesante, donde se refleja la posición de los helenos con respecto a las potencias aliadas y cuál sería su conducta a seguir durante la Primera Guerra Mundial.

15 MORCILLO, M.: "España ante el gobierno provisional de Venizelos: entrega de credenciales al rey Alejandro 1916-1917", *Erytheia* 18, Madrid, 1997, pp. 133-150.

16 MORCILLO, M.: "Estado del comercio hispano-griego durante el primer tercio del siglo XX". En preparación.

La política exterior conforma la mayor parte de los fondos que contiene este legajo, destacando como más importante la cuestión anglo-griega y la ruptura de relaciones entre Grecia e Inglaterra en 1850, por el incidente provocado tras el apresamiento de barcos griegos por el gabinete inglés y ante la negativa del gobierno heleno a satisfacer las cuatro reclamaciones que Gran Bretaña exigía a Grecia. Incidente que terminaría con el embargo inglés de los barcos helenos y el bloqueo de todos sus puertos, siendo necesaria la mediación de Francia en el conflicto.

Es decir, que la cuestión anglo-griega puede seguirse a través de esta correspodencia de forma casi descriptiva, dada la gran cantidad de expedientes existentes al respecto.

También aparecen numerosos fondos sobre la defensa de los intereses griegos en la repúblicas sudamericanas, desde 1911 hasta 1918.

Se recogen todos los países y se hace especial referencia al período de la Primera Guerra Mundial, durante la cual gran número de súbditos griegos, muchos de ellos judíos, huyeron a Sudamérica[17].

Continuando este capítulo de política exterior, encontramos también algunos papeles sueltos sobre la cesión de Inglaterra a Grecia de las islas Jónicas en 1863; las relaciones greco-turcas entre 1848 y 1853; pero quizá lo más destacado sea el expediente relativo a la supresión del Régimen de las Capitulaciones en las provincias helenas entre 1913-1914, particularmente en Salónica, llevado a cabo por las autoridades turcas al final de las guerras balcánicas, tras la cesión de Salónica a Grecia. Es fundamental para estudiar la posterior integración de la población salonicense en la sociedad griega.

Por último, existen otros expedientes aislados relativos al bombardeo de Salónica en 1916 por los cepelines alemanes o el incendio de la ciudad en 1917 y la actitud de España ante los mismos.

Tampoco podíamos olvidar el grosor de documentación sobre la compañía española de seguros "La Unión y el Fénix Español" en Atenas y las reclamaciones del gobierno español tras el robo y los destrozos causados en dicha compañía con ocasión de los incidentes ocurridos en Atenas durante los días 1, 2 y 3 de diciembre de 1916 por las tropas griegas.

Ésta es, en definitiva, una correspondencia que aporta abundantísima y variada documentación para estudiar la historia de la Grecia Moderna.

[17] MORCILLO, M.: "España y la defensa de los intereses de los judíos griegos en Sudamérica", *Byzantion Nea Héllas* 15, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos Fotios Malleros, Universidad de Chile, 1996, pp. 93-106.

Legajo 2.517 (1918-1926).

En cuanto a las cuestiones hispano-griegas, quizás lo más importante sea la documentación sobre el establecimiento de una sucursal del Banco de Atenas en 1918 en España.

También, la creación de una comisión de la Cruz Roja española en Grecia entre 1919-1920 para atender las necesidades surgidas tras el final de la guerra, fundada por el diplomático español Pedro de Prat, y cuyos miembros eran sefarditas de la colonia de Salónica.

Relacionado con esta comunidad, existe un ejemplar de la primera revista de habla hispana, "Hispania", que se fundó en Salónica en 1919[18].

Igualmente existen varios documentos sueltos sobre el requisamiento de propiedades por parte del gobierno salonicense para los refugiados de Asia Menor.

En materia de política interior hay varios expedientes referentes a la llegada de Venizelos en 1919; la crisis ministerial y muy especialmente sobre la proclamación de la república helena y los derechos de todos los griegos. También encontramos la nueva Carta constitucional para la república con todo su articulado.

La visita del general Pángalos a Salónica; las elecciones presidenciales en la misma capital y la promulgación de la Constitución o la decisión de conceder a los refugiados el 25% de su indemnización para obtener sus votos en favor de los venizelistas en 1926 conforman este capítulo.

En materia de política exterior, tenemos la documentación relativa a la ocupación griega de Esmirna en 1919, que sirve para completar la existente en otros legajos sobre el mismo tema o la defensa de los intereses griegos en Turquía, así como la modificación de la moneda helena en Esmirna.

En cuanto al conflicto greco-búlgaro de 1925, existen amplios fondos que permiten estudiar el asunto con el más mínimo detalle. Otro tanto podríamos decir respecto a la nueva frontera greco-turca en 1926. Hay infinidad de expedientes, aunque las noticias son muy reiterativas.

Legajo 2.518 (1927-1929).

Dado el corto período de tiempo que abarca, este legajo contiene escasa documentación, si bien no por ello menos importante. Así, están los

[18] MORCILLO, M.: "Hispania, primera revista española en Oriente, 1919", *Ensayos* 5, Universidad de Castilla-La Mancha, Albacete, 1991, pp. 71-77.

expedientes sobre el centenario de la batalla de Navarino en 1927 y la donación de 10.000 dracmas de la Sociedad española de beneficencia de Salónica a favor de los siniestrados de Corinto en 1928.

También existen algunos papeles sueltos sobre el problema de la lengua y costumbres de los sefarditas en 1929, sin olvidar los fondos que hacen referencia a la crisis ministerial o al resultado de las elecciones. Al igual que en el legajo anterior las noticias se repiten mucho.

Con la Sección de Política se termina la colección de documentos existentes en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores.

II. Archivo Histórico Nacional

El Archivo Histórico Nacional constituye el primer centro archivístico en cuanto a riqueza de sus colecciones se refiere, pero no para estudiar las relaciones internacionales, papel que se reserva al Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, pues de él emana toda la política exterior.

El Archivo Histórico Nacional, fundado en 1866, está situado en Madrid y de sus fondos nos interesa la Sección Estado, formada por los documentos procedentes del Antiguo Consejo de Estado y de las Secretarías de Despacho de Estado, destacando algunos legajos como los de la Junta Suprema Central Gubernativa del Reino (1808-1813), Embajadas, Legaciones, Consulados (siglo XIX). Las otras Secciones hacen referencia a las posesiones de Ultramar y otros aspectos diversos.

La relación de legajos existentes en dicho Archivo es la siguiente:

Sección Estado, legajo 5.998.
Consulado. Correspondencia (Corfú), legajos 6.171-3.125.
Serie Protocolo: Condecoraciones a españoles, legajo 6.344.

Sección Estado. Legajo 5.998 (1834-1844).

A través de su documentación se puede completar el estudio del establecimiento inicial de las relaciones diplomáticas hispano-helénicas.

Aparecen expedientes sobre las gestiones del gobierno español para reconocer al gabinete griego de Otón I y establecer relaciones diplomáticas y comerciales en 1834; sobresaliendo la labor del primer representante español en Atenas Mariano Montalvo, como encargado de negocios, y las dificultades financieras a las que se tuvo que enfrentar, dado el estado rui-

noso del país. Algo similar ocurrió al ministro helénico en Madrid, conde Metaxa.

Quizá sea importante destacar los documentos sobre la concesión de privilegios por ambas naciones para los súbditos de los respectivos países o el nombramiento del primer cónsul griego en Cádiz, señor Pye, sin olvidar el intercambio de documentos de las sesiones de las Cámaras helenas entre España y Grecia.

También se encuentran numerosos fondos sobre las reclamaciones del ministro griego en España, señor Metaxa, para que todos sus equipajes pasasen por la aduana de Madrid libres de todo derecho.

En política interior, los expedientes existentes nos dan una visión de los primeros años del reinado de Otón I; la mala gestión de sus gobiernos; los preparativos de una insurrección; desórdenes sociales, etc. No menos interesantes parecen ser varias copias de oficio cruzadas entre el ministro griego de Asuntos Exteriores y el rey de Baviera (padre de Otón I), haciéndole saber los duros castigos que su hijo Otón venía imponiendo a los ladrones y desertores. Pedía la intercesión ante el rey heleno.

Este legajo, en definitiva, interesa fundamentalmente para el estudio del establecimiento de las relaciones diplomáticas hispano-helénicas (1834).

Consulados: Correspondencia (Corfú). Legajos 6.171-3.125.

En estos dos legajos no aparecen expedientes sobre la Grecia Moderna, habida cuenta de que todavía continuaba Grecia bajo poderío otomano y no se había constituido en reino independiente, por tanto esta correspondencia es la que enviaba el cónsul español en Corfú (en manos de Francia desde 1807), Lorenzo de Mabili a España.

Ahora bien, creemos conveniente poner de manifiesto que existe esta documentación dada la estrecha relación que posteriormente tendría la cuestión de las islas Jónicas con el reino heleno.

Legajo 6.171 (1804-1821).

El conflicto ruso-franco en las islas Jónicas en 1806 queda muy bien reflejado en la gran cantidad de expedientes que se encuentran en este legajo.

A través de sus documentos se pueden ver los intentos de Rusia para impedir a Francia la ocupación de las islas Jónicas; la actitud de Francia con los setinsulares de Corfú; el manifiesto que la república de las islas Jónicas había publicado contra el gobierno francés o el desastre de las tropas ru-

sas frente a los franceses; la paz entre Francia y Rusia en las islas Jónicas y el manifiesto del emperador de Rusia el 30 de agosto de 1806 contra los franceses.

En resumen, se recogen todos los incidentes entre rusos y franceses por la ocupación de las islas Jónicas, finalmente en manos de Francia desde 1807.

Dicha documentación nos da también una visión de la retirada de las tropas rusas de las islas Jónicas y la organización provisional de las mismas por los franceses en 1808; así como sobre el manifiesto francés y el escudo de Francia puesto en las islas.

Como expediente aislado figura el levantamiento en Morea y la guerra greco-turca en 1821, preludio ya de la guerra de la Independencia helénica.

Legajo 3.125 (1809-1811).

La documentación de este legajo complementa los fondos existentes referentes a la cuestión de las islas Jónicas del legajo 6.171; es decir, el traspaso de poderes de las islas Jónicas de manos francesas a los ingleses.

No contiene demasiados expedientes, quizá lo más destacado sea la cuestión sobre la ocupación de la isla de Santa Maura y la actuación de Alí-Bajá en 1810.

Existen varios papeles sueltos referentes a la ocupación de Zante por los ingleses y la retirada del cónsul español de dicha isla.

No menos importantes son las proclamas que el ejército inglés hizo en las islas de Zante y Cefalonia en 1810.

Es decir, que los fondos son valiosos para estudiar el traspaso de poderes de las islas Jónicas bajo Francia desde 1807 a manos inglesas entre 1809-1810.

En 1815 aparecerían como protectorado bajo el control de Inglaterra, permaneciendo así hasta 1864 que fueron incorporadas a Grecia, documentación que se encuentra en el legajo 1.878 ya citado anteriormente.

Para terminar con los fondos del Archivo Histórico Nacional nos falta el *legajo 6.344 (1849-1853),* que se podría incluir en la Sección de Protocolo, Cancillería y Órdenes honoríficas.

Recoge las condecoraciones otorgadas a los diplomáticos españoles por el gobierno griego de Otón I por las labores prestadas a súbditos helenos.

Entre otros expedientes figuran las insignias de la Cruz de oro de la Orden del Salvador de Grecia en 1849; el canje de Cruces hispano-helénico por el convenio sobre igualación de bandera en 1853 o las insignias de la Cruz de Isabel La Católica y Carlos III en el mismo año.

Consideraciones finales

A decir verdad, tan abundante documentación me planteó más de un problema a la hora de reorganizar el material, habida cuenta de la diversidad de temas existentes en cada legajo, con las consiguientes dificultades para ordenarlos cronológicamente; en cualquier caso, hemos ido analizando el contenido de cada uno de ellos, señalando lo que consideramos más importante para el estudio de la historia de la Grecia Moderna, sin olvidar la gran cantidad de papeles sueltos que hacen referencia a actividades culturales, sociales, religiosas, marítimas, etc. que no hemos resaltado aquí por no excederme en el espacio asignado, pero que pueden consultarse en los legajos correspondientes.

Matilde Morcillo

Universidad de Castilla-La Mancha
Plaza de la Universidad, 3
02071 Albacete

LA PRIMERA GENERACIÓN POÉTICA DE POSTGUERRA: TITOS PATRIKIOS

Bajo el epígrafe genérico de Postguerra suele entenderse en la literatura griega el extenso periodo que va desde la II Guerra mundial[1] a nuestros días siguiendo criterios históricos poco rigurosos que se justifican debido a que la Ocupación alemana (1941-1944), la Resistencia y la inmediata Guerra civil (1946-1949) afectaron en sus más profundas raíces al espíritu griego causando traumatizantes heridas que tardaron años en cicatrizarse. La producción poética de la primera época, que es el tema que nos ocupa, está sin duda en relación íntima y directa con las condiciones políticas del momento por lo que poesía y política irán íntimamente unidas.

Entre 1940 y 1970 surgen en Grecia un número apreciable de poetas[2] a los que el historiador de la literatura Linos Politis, y con él gran parte de los críticos e historiadores de la literatura, han englobado bajo la denominación de *Poesía de postguerra*[3], estableciendo a la vez tres grupos: gene-

[1] Para una información rigurosa y documentada sobre la historia de Grecia *Cf.* A. E. VACALÓPULOS, *Historia de Grecia Moderna 1204-1985*. Trad. española Nikiforos Nicolaides, Universidad de Chile, 1995. Clogg, R., 1992: *A concise history of Greece*. CUP. Trad. española, 1998.

[2] Sorprendentemente la producción poética es muy superior a la de prosa; de hecho en 1955 se constatan 114 colecciones poéticas frente a 77 obras en prosa.

[3] En este sentido amplio lo entienden D. Maronitis y S. Mitsakis. No obstante ha habido quienes aplicando un riguroso criterio de edad han restringido la denominación de *Primera Generación de Postguerra* a los escritores nacidos hasta 1929 ya que a partir de 1930 los consideran pertenecientes a la *Segunda Generación de Postguerra*, lo que nos llevaría a designar como Tercera al grupo de poetas nacidos en 1940 y así sucesivamente. Sin embargo los poetas más jóvenes, que no conocieron la postguerra ni las vivencias de sus mayores, han resuelto el problema denominándose a sí mismos *Generación del 70* simplemente por haber empezado a publicar en esa década, y parten de "postulados" poéticos distintos y hasta opuestos. *Cf.* A. Stefanu que trata el problema como crítico y como poeta.

ración del 40, generación del 50 y generación del 60. Por su parte unos críticos han agrupado esta poesía de acuerdo con unas determinadas tendencias en: *poesía político-social, poesía existencialista*, y *poesía neosurrealista*, y otros en *poesía de la resistencia, poesía de la existencia, poesía neosurrealista*[4]. *Stricto sensu,* debiéramos entender por *Primera generación de postguerra* al conjunto de poetas –o mejor de obras poéticas– que hacen su aparición en las letras griegas a partir de la II Guerra mundial y a lo largo de unos treinta o treinta y cinco años.

En líneas generales se puede decir que en los inicios de la postguerra se produce una especie de vacío literario debido a que los escritores más jóvenes mueren en el conflicto bélico, se exilian o se consumen en los campos de concentración, vacío que no tuvieron más remedio que llenar los supervivientes de la prodigiosa generación del 30. Entre estos cabe mencionar al respecto al Seferis de *Zorzal* (1947), al Vretacos de las colecciones *La ciudad fabulosa* (1947), *El libro de Margarita* (1949), *El Taigeto y el silencio* (1949), al Elytis de *La bondad en los senderos de los lobos* (1946), a Embiricos, Engonópulos o al Ritsos prolífico de los años de Ocupación o de los campos de concentración de *El último siglo antes del hombre* (1942), *Experiencias* (1943) o *Barrios del mundo* (1949-51).

Al igual que sobre ellos –que recibieron con alborozo las nuevas corrientes poéticas francesas del Modernismo y el Surrealismo– había pendido siempre la sombra de la grandiosa figura de Palamás, las nuevas generaciones poéticas no podrán dejar de sentir la influencia de Cariotakis y hasta la sátira abierta o soterrada de Cavafis o Várnalis; a lo que se agregará el empeño firme de transgredir la categoría de valores que había sido aceptada sin rebeldía por la generación anterior, como eran el respeto para con los "maestros" (en las nuevas generaciones no los hay), el sentido aristocrático de la intelectualidad que encaminaba su producción al lector culto, el estilo extremadamente cuidado, la fidelidad a la métrica tradicional, etc. Por el contrario, serán denominadores comunes de la poesía de postguerra el deseo de liberarse de la métrica –de ahí su tendencia al verso libre cuyo rotundo éxito no se justifica únicamente por el afán de innovación sino también por la propia realidad trágica que viven–, centrar su interés sobre

[4] No trataremos de abordar aquí el tan debatido tema de clasificación exacta de autores y corrientes. L. Politis (*Cf.* p.265) marca estos límites probablemente por razones metodológicas. Como bien hace notar M. Vitti ni los propios griegos han sido capaces de definir con exactitud grupos y corrientes y se les somete a continuas revisiones sin llegar a una conclusión definitiva. A las puertas ya del siglo XXI habría que replantearse un nuevo examen exhaustivo de todo el siglo XX con objeto de señalar sus rasgos peculiares y diferenciadores. *Cf.* Αργυρίου, 1979 y Βαλαωρίτης, 1997.

todo en el contenido y acercarse más a la lengua coloquial. Además, aunque todos ellos parten de la tradición ensanchan sus horizontes acogiendo con entusiasmo a los poetas extranjeros como P. Eluard, L. Aragón, Maiakowski, Brecht, Lorca, Neruda o Ezra Pound.

Resulta difícil y complejo reunir a los poetas de esta Primera generación en un grupo independiente[5]. Entre los que ya habían publicado antes de la Guerra o la Ocupación, señala Veludis[6] un pequeño grupo en el que destacan como rasgos característicos unas formas expresivas cercanas al neosimbolismo y una actitud a la que califica de neorromántica, es decir, están todavía cercanos a la generación del 30 aun con sus rasgos personales propios. Estos poetas en efecto "viven" los dramáticos sucesos de la Guerra mundial, la Ocupación, la Guerra civil y el desastroso caos que le sucede como simples "observadores", lo que puede explicar su individualismo y la inmersión en su mundo interior. Conscientes de su soledad se sienten seres extraños en el mundo (tal es el caso de Yorgos Zemelis); muestran su insatisfacción y angustia ante la vida (como Yorgos Cótsiras); "la muerte histórica de la nueva década bélica" la convierten en una consideración obsesiva y metafísica del tema de la muerte y su temor existencial a ella –no olvidemos tampoco que el momento poético coincide con el punto álgido del existencialismo y a la vez del surrealismo– (Yorgos Vafópulos, Yorgos Yeralís); se distancian de sus semejantes como refugio "salvador" (Takis Varvisiotis); buscan su liberación en el seno de Dios, en la esperanza en el más allá que les ofrece la religión (Takis Papatsonis, Melisanzi y el más joven Nikos Karusos) o les tortura la angustia del tiempo y de la muerte (Soí Carelli).

Aquellos que por razones políticas se situaron en el ala izquierda, perdieron prácticamente su juventud en la Ocupación, la Resistencia y la Gue-

[5] Aunque, en general, los críticos griegos se resisten a establecer una lista precisa de poetas, sin embargo se han dado varias. Así, en la Antología de D. Yeoryudis y K. Yénnatas se citaban 61 poetas (*Cf.* M. Vitti, p.372) –en un recuento más reciente se llega hasta 133– considerándolos como un grupo homogéneo e independiente simplemente por haber colaborado en las revistas (*Τα Νέα Γράμματα* (1941-45), revista ésta que aparece bajo el amparo de viejos comunistas como Marcos Avyeris y Costas Várnalis y que sobrevivió en algunos números de *Τετράδια*, en *Κοχλίας* (1945-48) revista de Salónica, o *Ελεύθερα Γράμματα* (1945-50). Politis incluye en el primer grupo poetas que se han consolidado ya enteramente: Manolis Anagnostakis, Aris Alexandru, Titos Patrikios, Yorgos Sarandís, Costas Culufakos, Mijalis Catsarós, Tasos Livaditis, Cliton Kiru, Panos Zasitis, Victoría Zeodoru, Dim. Dúcaris, D. Jristodulu y Anestis Evanyelu. A. Aryiríu (*Cf.* 1983, p. 21), el crítico más autorizado de esta generación, selecciona tan sólo 20 como los más representativos. Lo que sí es cierto, como afirma A. Aryiríu, es que, en cierta medida, son los precursores de la generación que surgirá tras la caída de la Dictadura de los coroneles, es decir la generación de los 70 y 80.

[6] *Cf.* Βελούδης, Γ., 1983, 74-76; Μαρονίτης 1976, 13.

rra civil, y al finalizar ésta (muchos de ellos escribieron sus poemas en los campos de concentración de Macrónisos y Ai-Strati) resultaron "vencidos" son *los poetas comprometidos, poetas político-sociales* o de otro modo *poetas de la derrota*[7]. Se trata de poetas "militantes" y procedían en su mayoría de una ideología concreta. Muchos participaron en la lucha armada confiados en que con la Liberación llegaría un maravilloso e ideal "mundo nuevo"[8], y cuando descubren que los errores de los gobernantes habían llevado al desastre y sólo quedaba un país destrozado y lleno de miseria, se sitúan en posiciones terriblemente críticas y buscan su propio espacio poético[9] en el pluralismo postmoderno que se estaba esbozando. Los años perdidos, las desventuras, la confusión ideológica, la dificultad de adaptación a la vida urbana y la carencia de expectativas se reflejarán en sus versos, incluso en poetas alejados de las disputas políticas como Sajturis con sus conocidos versos: "No he escrito poemas/No he escrito poemas/ sólo cruces en los sepulcros/ clavo". T. Sinópulos (*Επιζών* es el título de una de sus colecciones) y otros como Patrikios (*Τους εκτελέσανε* o Οφείλη de *Μαθητεία*) sienten el desequilibrio producido en sus vidas y al mismo tiempo reaccionan contra aquellos que han olvidado, llegando incluso a considerarse culpables por haber sobrevivido a los que murieron:

[7] Esta denominación fue introducida por V. Leondaris en la revista *Επιθεώρηση Τέχνη* τ. 106-107 (Οκτ.-Νοεμβ.1963), basándose en las colecciones *Γυρισμός* de Θανάσης Κωσταβάρας y *Μαθητεία* de Τίτος Πατρίκιος, aunque ya lo había anticipado en "Ιδεολογία της Ελληνικής μεταπολεμικής ποιήσης", *Κριτική* 7-8 (Ιανουαρ.-Απρίλ. 1960); adquirió carta de naturaleza desde el primer momento. En ese mismo artículo Leondaris identifica como símbolo del "pesimismo constatario" a Manolis Anagnostakis, a Mijalis Katsarós como representante del "nihilismo" y a M. Catsarós junto con Dim. Dúcaris de la "poesía de la frustración". No merece la pena entrar en una polémica sobre una serie de denominaciones que ni han sido aceptadas por los propios aludidos ni responde a más realidad que la de la problemática del momento. Se puede decir que Vanyelis Casos en la revista *Τομές* 90 (Απριλ.-Ιούν. 1984) es de los pocos que han ofrecido una visión objetiva del tema. En nuestra opinión sin embargo el término "vencidos" no se debe aplicar sólo a aquellos que fueron derrotados en la Guerra civil; la denominación va más allá de una mera derrota política, entra en la problemática de lo que se ha dado en denominar "muerte de las ideologías", que se ha prolongado hasta nuestros días.

[8] Hasta mediados de los años 50 dominó la idea de la gran hazaña llevada a cabo por la Resistencia en la que tomaron parte gentes de toda clase y condición. La fe en el pueblo y la confianza en que jamás se doblegaría ante el invasor justifica la inspiración de los poetas en la *Canción popular* que sirve de referente y lazo de unión con el pasado heroico; hay una especie de transposición del simbolismo de la lucha contra los turcos (1821) a la Grecia de 1945 –sirva de ejemplo el poema de Patrikios *Πλαίσιο στο φως* de *Χρόνια στις πέτρας* que lleva por lema el dístico de la canción popular: έβγα στο παραθύρι κρυφά απ' τη μάνα σου και κάνε πως ποτίζεις τη ματζουράνα σου.

[9] *Cf.* Ιβανόβιτς, Β., 1996-97, 19; Μέντη, Δ., 1995, 239.

Los amigos
No es el recuerdo de los amigos asesinados
el que me destroza ahora las entrañas.
Es el canto fúnebre por los miles de desconocidos
que dejaron en las alas de los pájaros
sus ojos apagados
que mantienen apretados en sus manos
un puñado de cartuchos y espinas.
Los desconocidos transeúntes que pasan
a los que jamás dirigimos la palabra
a los que sólo por un instante encaminamos las miradas
cuando nos dieron el fuego de sus cigarrillos
en la calle al anochecer.
Los miles de desconocidos amigos
que dieron su vida
por mí. 19 enero 1949
(*Οι φίλοι*)

Titos Patrikios (1928-) vive ese periodo sombrío y doloroso de la Historia de Grecia y es, sin lugar a dudas, un poeta «marcado» por todos estos acontecimientos dado el momento político en que vive. Bien pronto se decide a participar en la Resistencia como militante de las juventudes del EAM, (Frente Nacional de Liberación) (1942-1943) afiliándose a continuación (1944) al EPON (Organización Juvenil de la Resistencia). Tras la derrota de la izquierda estuvo a punto de ser ejecutado pero se le conmutó la pena de muerte por destierro en los campos de concentración de Makrónisos (1951-52) y Ai-Strati (sep. 1952-53).

Si observamos el panorama político al terminar la guerra –las grandes potencias se repartirán Europa en Yalta y Grecia se verá gobernada por una derecha mediatizada por EE.UU a la que se opone un partido comunista a las órdenes de Moscú– la situación era francamente difícil para la izquierda y más aún el camino a tomar. A diferencia de la posición de acerada crítica o del rumbo sin salida al que parecen dirigirse otros poetas, Patrikios es capaz de examinar con serenidad, sentido crítico y con un distanciamiento firme los sueños e ideales revolucionarios para poder enfrentarse con la nueva realidad que se le imponía, la de una sociedad donde la personalidad humana era cercenada de continuo y los valores éticos iban decayendo en beneficio de un bienestar material. Trabaja como abogado y a la vez es cofundador y forma parte del consejo editorial de la revista *Επιθεώρηση Τέχνης* (1954-59) donde publica artículos y crítica literaria. Estudia sociología en París y trabaja en la CNRS (1959-64), colabora con diversas entidades científicas francesas (1961-63), griegas (1964-67) e italianas. Con la

Dictadura de los coroneles (1967-74) se autoexilia y se traslada a París aunque permanece cierto tiempo en Italia. A su regreso a Atenas trabaja como jurista, sociólogo y traductor. Su idiosincrasia y su perspectiva vital le van a diferenciar sensiblemente de los otros representantes de la *Poesía de la derrota*. Toda su vida y su poesía se convertirán enseguida en un "aprendizaje" –significativo es el título de una de sus primeras colecciones, *Μαθητεία* (*Aprendizaje*), (1963), y *Μαθητεία ξανά* (*Aprendizaje de nuevo*) el de otra posterior (1991)– que se va completando en las diversas etapas de su vida.

Sus primeros poemas, tras la reiterada lectura de Valaoritis a quien admira profundamente, aparecen publicados en la revista *Ξεκίνημα της νιοτης*, en 1943, y son tímidos esbozos, de gran simplicidad y de una nitidez admirablemente engañosa como si no supiese qué decir; sin imágenes rimbombantes ni efectos estentóreos sino más bien en un tono sencillo, suave y casi coloquial. Sólo al releerlos despacio se percibe en ellos algo mucho más sutil y profundo, aunque poco a poco se van alejando del pensamiento de aquel cándido muchacho que escribió el diario *Η συμμορία των δεκατριών* (*La pandilla de los doce*).

El volumen *Ποιήματα I, 1948-1954*, publicado en 1976 marca sin duda el primer periodo de los tres fundamentales que se suelen señalar en la evolución de la vida y el pensamiento del autor[10]. En este volumen se recoge una gran parte de la poesía publicada con anterioridad más algunos poemas que por diversas razones no se publicaron originariamente. *Χωματόδρομος* (*Camino de tierra*) (1952-1954) y los poemas de la misma época, es decir de hacia los 50, constituye el periodo heroico, el periodo optimista, –la lucha en común garantizaba el compañerismo y la intensidad de los momentos que se vivían no permitían las crisis existenciales. Por eso no encontramos aquí los grandes y trascendentales temas relacionados con el origen del universo, la divinidad, el sentido de la existencia o el más allá. La realidad cotidiana es mucho más cruda: el hambre, el dolor, la prisión, la muerte; y por tanto son ideales concretos los que le preocupan y persiguen: Pan, Justicia, Libertad, Revolución. Y el tiempo acompañado del miedo ante la inminente muerte, dominando todos los poemas de la colección: "En el 12 las agujas del reloj/... /qué miedo me produce la soledad después de las buenas noches". (*Οδοί Δερβενίων*). En él se mantiene todavía la exaltación revolucionaria de la juventud. Su actitud de resistencia es uno de los más vivos testimonios de un hombre con una firme actitud ideológica, siempre dispuesto a luchar en primera fila contra todo tipo de opresión. Este rasgo

[10] *Cf.* Μαρκόπουλος, Γ., 1991, 223-247.

precisamente es el que le ha dado una mayor clarividencia y apertura de espíritu:

Actitudes
De mi actitud
ante la vida
salen mis poemas.

En cuanto existen
mis poemas
me imponen una actitud
ante la vida. (*Στάσεις*)

Desde luego la estremecedora experiencia de la guerra –en especial la estancia en los campos de concentración– dejará profunda huella y no se transmutará con el tiempo en un mero recuerdo lejano. Así en los poemas de este periodo las palabras "tierra", "piedra", "espinas" se repiten con insistencia[11]:

Así me di cuenta de cuán pesada es la arena
cuán dura es la piedra que no se rompe
cómo se arrancan de raíz los lentiscos y las zarzas.
La arena ha quedado para siempre en mi boca
la piedra para siempre en mi corazón
las espinas han quedado clavadas para siempre en mis uñas.
Marzo 1953-diciembre 1954
(*Προσχέδια για τη Μακρόνησο V*)

Sus ilusiones de juventud llenas de fe en el partido se ven frustradas al terminar la guerra civil y plantearse con mirada crítica el porqué de la derrota, llegando a enfrentarse y oponerse al Partido. Por eso hay un incipiente cansancio y ya no resuenan con tanta fuerza aquellas palabras exultantes del luchador infatigable de *Παραλλαγές σε δυο θέματα* (de *Επιστροφή στην ποίηση*):

IV. En el extremo del recuerdo termina el mar
Más allá de la ventana empieza el mundo.
.....
Mil caminos conducen a la libertad.

11 Estos elementos son comunes a casi todos los que sufrieron los mismos padecimientos. *Cf.* Γ. Ρίτσος, *Πέτρινος Χρόνος* o *Εποχές* de M. Αναγνωστάκης aunque aparecen más remarcados en Patrikios que se siente íntimamente unido a la naturaleza toda.

V. Con estas manos llagadas por la esclavitud
Tocaremos el cielo. Marzo 1948

aunque la conciencia del deber no le permita el desánimo: "Εμπρός ΕΛΑΣ για την Ελλάδα"[12].

Predominan todavía el lenguaje y el verso tradicionales (3 estrofas de 4 versos decapentasílabos es la estructura métrica más frecuente):

Σπουδή [13]

Ζεστή σιωπή φθινόπορου, κι η νύχτα, τα βιβλία,
θανάσιμα να μελετώ με το μυαλό μου αλλού.
Μ' έγχορδα τα ματόκλαδα παίζω σαν του καλού
πριν από μας καιρού ενδόμυχη μια συναυλία.

Τ' αντικρινού παράθυρου κλείσανε κι άλλη γρίλια,
μνήμη από πράγματα που λες δε γίνανε ποτές.
Πρέπει κι οι λύπες να 'ναι πια καλόγνωμα δεχτές,
γιατί ένα τρέμουλο άθελα να διαπερνάει τα χείλια;

Χωρις ν' ανοίξει η πόρτα μου μπαίνουν σκιές οι φίλοι
που χάθηκαν. Δεν τους αντέχει η μουσική. Στο φως
λόγια δικά τους ξαναηχούν. Θα 'ναι κανεις σοφος
μα γέρος πια όταν μάθει τι στους νεκρούς του οφείλει.
5 octubre 1949

aunque se combinan con poemas breves, concisos donde subyace latente la poesía de la madurez: *Αίνιγμα, Το γλυκό και το αρμυρό νερό, Φωτιές* (σελ. 25, 29, 30), y se mantiene vivo todavía el recuerdo o la influencia de su gran maestro y amigo Ritsos[14] (*Εμβατήριο του Ωκεάνου* en *Χωματόδρομος* donde le dedica el poema *Κατάφατσα στον ουρανό*); de Seferis (*Μυθιστόρημα* está presente también en *Χωματόδρομος;* concretamente el 2º y 3er versos del poema VII *Viento del sur*, de aquella composición; aparecen como lema e inspiran el poema XV *Άνεμε* σελ. 142); de Maiakowski (*Αναφορά στον Μαγιακόφσκι*), o Neruda (a quien dedica uno de

12 Aliteración y juego de palabras entre las siglas ΕΛΑΑΣ (Ελληνικός Λαικός Απελευθερωτικός Στρατός, Ejército Popular Griego de Liberación) y Ελλάδα (Grecia). Ese sentido del deber aparecerá de nuevo en "Οφειλή" de *Μαθητεία* (poemas de 1952-62) y en la serie Οι ρίζες και η βροχή.

13 Por razones prácticas no hemos utilizado el sistema politónico de acentuación que usa siempre el autor.

14 *Cf.* Βελούδης, Γ., 1982: *Γιάννης Ρίτσος. Προβλήματα και μελέτες για το έργο του.* Αθήνα, Κέδρος.

los más dolorosos y a la vez original poema, *Πολιορκία,* σελ. 143, donde con extraordinaria habilidad y oportunidad combina dos versos de los *Salmos*[15]; de Ezra Pound e incluso de sus camaradas de la izquierda como Tasos Livaditis, Aris Alexandru o Costas Culufacos, a los que nunca olvidará en sus poemas.

Al mismo tiempo el regreso de los campos de concentración y el choque con la vida urbana provocará una reacción de rechazo ante el destino de tantos y tantos que pululan por la ciudad anegados en la miseria (Οικογένεια ανέργων).

Los poemas ahora tienen un cierto tinte surrealista, matizados por una difusa ironía:

Naturaleza muerta
Una vieja botella
la flor
por la mañana y por la noche
guardias.
Las arañas
tendían sus hilos
de barro. (*Νεκρή φύση*)

El poema LARGO, compuesto en Aï-Strati entre julio y diciembre de 1952 y del que se dice que recuerda la ironía trágica de Chéjov, es de un escalofriante realismo que a duras penas se suaviza en los versos finales.

En las restantes colecciones de este libro hay una fluctuación de estilo que va de los poemas de una llaneza casi prosaica a otros cargados de un grave dramatismo, pasando por algunos de un sencillo y bello lirismo:

Nos llegó la noche en el bosque.
Desde las ramas el silencio con sus ojos fosforescentes.
Un aire desnudo corre entre los árboles
a la hora en que los animales salvajes van a beber agua
el sueño cayó en la red de sus cabellos.
(*Νυχτώσαμε στο δάσος* σελ. 140)

[15] Los versos 18 *και ητοίμασαν τα βέλη αυτών επί την χορδήν* /40 *επί την χορδή επι τήν χορδήν* , 44 *τους ευθείς την καρδίαν* son los dos primeros traducción de los *Salmos* XI, 3 y el tercero de VIII, 2 (*ya los impíos comban su arco/ "aprestan en la cuerda su saeta"/ Para clavar en la sombra "a los rectos de corazón"*. El verso 126 *θυμηθείτε σαν έρθει ο καιρός τον πόνο σας* es una variante al verso 427 de *Waste Land* de Eliot inspirado en el *Purgatorio* de Dante). *Cf.* la nota del autor en p. 232. En éste, como en otros muchos poemas, Patrikios ha sabido filtrar sus lecturas preferidas por su reflexión personal para producir poemas de verdadera originalidad.

En ocasiones, el sentimiento de soledad y angustia por el inexorable paso del tiempo aparece en antítesis de forma casi aforística y llena de ironía:

Edades
Tus cabellos
dos manojos de llamas
pródigos y exigentes
Mis cabellos –
(pero cómo han disminuido mis cabellos...)
Envejecemos. (*Ηλικίες*)

o en una reducción del lenguaje que crea imágenes drásticas y de gran energía poética:

Los versos 1
Los versos, como los hijos.
Dentro de las entrañas crecen con ruidos secretos,
duelen dentro de ti, enferman,
toman sin pensarlo su estatura,
un día levantan su cabeza
frente a ti que los alumbraste
hasta que se van definitivamente
ya no son sólo tuyos.
(*Οι στοίχοι* I, σελ. 207)

El recuerdo de los amigos y desconocidos muertos duele y deja huella permanente en la memoria de la que no quiere desprenderse. Por eso mantiene vivo el diálogo con el «otro». Al mismo tiempo la tragedia del pasado y el presente es una advertencia para prevenir la repetición de los errores en el futuro. En la última de las tres estrofas de *Σπουδή*, con un final del todo cavafiano, dirá:

Estudio
Sin que se abra mi puerta entran como sombras los amigos
que desaparecieron. No los soporta la música. A la luz
sus palabras resuenan. Será uno sabio
pero anciano ya cuando se dé cuenta de qué debe a sus muertos.

Final del verano VI
...
No soy sólo el que ves, el que conoces
....

si te toco con la punta de mi dedo
te tocan millares de hombres
si te habla una palabra mía
te hablan miles de hombres–
¿reconocerás todos los cuerpos que forman el mío?
¿encontrarás mis pisadas en los millares de huellas?
¿distinguirás mi movimiento en medio del flujo de la multitud?
Soy lo que he sido y ya no soy–
Mis células muertas, mis acciones
muertas, mis pensamientos muertos
vuelven en la noche a calmar su sed en mi sangre.
Soy lo que no he sido aún–
En mi interior martillea el andamiaje del futuro.
Soy lo que tengo que ser–
a mi alrededor los amigos exigen, los enemigos prohíben.
No me busques en otra parte
sólo aquí búscame
sólo a mí. *(Τέλος του καλοκαιριού VI)*

El segundo periodo suele centrarse en *Μαθητεία (Aprendizaje),* editada en 1963 pero con poemas compuestos entre 1952-62. Corresponde al periodo antiheroico de después de la derrota y es el mejor testimonio del inicio de la madurez artística del poeta en donde presenta ya ciertos atisbos de escepticismo junto con el distanciamiento y la soledad. No pierde sin embargo su actitud revolucionaria, contestataria, testimonial y de denuncia implacable y a pesar de la inesperada derrota y la dura prueba que suponía, hay una esperanza de adaptación, de renovación, en la que siempre deja un resquicio a la memoria. El lenguaje está cuajado de naturalismo y realismo en el largo poema *Απολογισμός,* septiembre 1957, donde alude a la situación española y a la de la izquierda en general, es el más claro testimonio de la derrota y una afirmación perenne del recuerdo:

Balance
¿Qué ha pasado con los vencidos?
¿Quién ha pensado jamás en ellos?
¿Quién ha pensado en nosotros?
Hermana España, sola en medio de tu sol
negro y encendido como la muerte
la que pocos ven y recuerdan.
Hermanos asesinados, hermanos vencidos,
¿adónde habéis ido, cómo? Os habéis dispersado:
Unos muertos, sin tumba, sin lápida,
legales hasta en la muerte.

Otros perdidos en las inmensas ciudades,
en las angostas casas, rebeldes y solos
con el seudónimo revolucionario olvidado.
Otros todavía en prisión
golpeando cansados una y otra vez las piedras
esperando una respuesta, olvidados de todos.
Los hombres olvidan, los hombres viven
no están de moda ya los héroes,
las torturas, los documentos estremecedores.
Miles y miles los conocieron, los oyeron, los leyeron, se hartaron de ellos.
Ahora bajo los muros de las prisiones
veranean otros de débil memoria–
es necesario olvidar en nuestros días.
.....

*

Somos los vencidos.
.....
Fuimos vencidos. Aún me niego a aceptarlo
.....
Somos los vencidos...

*

Verdaderamente, en medio de la derrota cómo cambia todo.
.....
Es ahora cuando más insistiré, aullaré,
aunque me quede solo,
.....
puesto que mi actitud no dependió jamás
de un sueldo del partido o de un puesto
.....
El camino, tenemos que encontrar el camino.

*

.....
la historia corre el peligro de pudrirse
nuestro país, nuestro pueblo corre el peligro de pudrirse.
Y nosotros, a pesar de nuestras debilidades,
la única esperanza de salvación.

Por un lado duda, critica, censura los errores cometidos, se vuelve herético y por otro se plantea sin ambages la actitud a tomar ante los hechos y la vida pues el encuentro con la realidad, tras el exilio, es difícil de asimilar; por lo que insiste una vez más en conservar el recuerdo –de forma ya más sutil y humana– en la memoria con el fin de lograr adaptarse al futuro inmediato:

Ocho años
Faltó ocho años.
Prisión, Macrónisos, exilio.
Cuando regresó,
los amigos lo abrazaban y le hacían preguntas.
Mas lo que decía parecía tan simple
tan corriente.
Y cerró por un instante los ojos
para ver de nuevo el frío aislamiento
las noches en el barranco
para revivir un poco la angustia de cada día
que ahora, en la ciudad llena de hartazgo,
se transformaban en trilladas reiteraciones.
(*Οχτώ χρόνια*)

adoptando también una actitud constructiva sobre todo en el plano estético. Sabe que "los versos no derriban regímenes", pero sí "derraman un poco de luz en nuestra vida hecha de falsedades" (*Στοίχοι 2*). Condena las intenciones, los errores partidistas, y no se deja tentar por el cinismo, la indiferencia o el bienestar intelectual por lo que prefiere recurrir a la ironía:

El ascenso
Ay viejo amigo
compañero de los grandes días
perdóname porque ayer, cuando presumías
de tus muebles nuevos,
yo pensaba que a cada uno
le ocultaba alguna retirada,
un millar de pensamientos prostituidos
que ya la has vendido
sin sentir la necesidad
de asistir a la tragedia[16].
(*Η άνοδος*)

El sentimiento de haber sobrevivido (Τους εκτελέσανε, επέζησε, επένδυσε), despierta en él, unas veces la conciencia de responsabilidad, como ya hemos señalado, otras desencanto, desilusión y un cierto vacío:

Las Palabras
"Madre", le dije desde dentro de las rejas del calabozo,
"te he hablado tan poco... Cuando salga..."

16 *Cf.* Α. Ζήρας, *Καθημερινή* 28-4-1977, Κ. Παππάς, *Παράλληλα ποιήματα*, Εκδ. Γλάρος, Αθήνα 1987, σ.159).

Junto a mí estaba en pie el guardia.
Me enfrentaba a la situación
de no volver a verla jamás.
Cuando después de los años volví a casa
se echó en mis brazos y se puso a llorar
sin embargo las palabras que salieron de nuevo fueron pobres.
Cogí mis útiles de afeitar
para bañarme y afeitarme.
(*Τα λόγια* de *Μαθήματα ξανά, σελ. 134)*

Lucha contra la alienación y el conformismo. La sensación difusa de quedar atrapado en unas formas de vida en las que predomina el deseo de satisfacer necesidades materiales y donde hay una total ausencia de sueños le produce miedo: "En esta ciudad las ventanas / me persiguen como los ojos de los delatores" (*Παράθυρα,* poema que tanto recuerda al cavafiano, aunque distinto en la estructura y de una dureza implacable en el contenido y la expresión). No importa que la gente haya cambiado, hay que seguir adelante. El deber se impone de nuevo frente a los muros impenetrables del poder: "Él volverá a ir mañana al exilio/ mientras que tú, no haces más que aplazar el momento de la acción /esperando las situaciones oportunas" (Ωρα της πράξης) o

Versos, 2
.....
(¿quién piensa en las masas?
Como mucho en una liberación personal, si no en un ascenso.)
Por eso yo ya no escribo
para ofrecer fusiles de papel
armas hechas de palabras huecas y vanales.
Sólo levantar un borde de la verdad
para arrojar un poco de luz en nuestra vida hecha de falsedades.
Cuanto pueda, y cuanto aguante. Agosto 1957
(*Στίχοι, 2)*

La madurez alcanzada la refleja el nivel de exigencia sobre el papel que juega la poesía en la vida, tema en el que insistirá más tarde en *Στοίχοι 3* de *Αντίκριστοι καθρέφτες* donde dirá otra vez con una pequeña variante al final: "Los versos no derrocan regímenes/ pero con seguridad viven mucho más/ que todos los carteles propagandísticos".

En el tercer periodo, el más trascendental, el tono poético irá suavizándose en pos de una actitud encaminada a la interiorización. Así en *Προαιρετική στάση (parada opcional)*, editada en 1974 pero que contiene poemas de 1967-1973, el lenguaje es de mayor pureza poética. La sensación de

soledad se acrecienta como resultado del vagar por las ciudades del autoexilio y la añoranza de la tierra patria; no obstante el deseo y la amargura se expresan con la misma inocencia de la juventud. Hay también una recurrencia al amor para reavivar el recuerdo de los lugares queridos (*Νεκρές πολιτείες*). Las imágenes aterradoras se suceden a veces como en una pesadilla (*Τα χείλη του Μπρατσάνο*) como resultado de la búsqueda interior cada vez más intensa que conduce al pesimismo y a la toma de conciencia del sentido trágico de la vida humana:

Historia de Edipo
Quiso resolver el enigma
para iluminar la oscuridad
dentro de la cual se acomodan todos
por más que les pese.
No tembló ante lo que vio
sino ante la negativa de los demás a aceptarlo.
¿Permanecería para siempre la exclusión?
No soportaba ya la soledad.
Y para encontrar a sus vecinos
introdujo en lo profundo de sus ojos
los dos alfileres.
Con el tacto distinguió de nuevo las cosas
que nadie quería ver. Enero de 1971
(Ιστορία του Οιδίποδα)

Por otro lado la situación política ha cambiado: la Guerra fría en el consorcio mundial (1951), la Dictadura de los Coroneles en Grecia (1968-74) y en medio (1959-1964) su autoexilio a París, como hemos anotado anteriormente. La reflexión ante lo que le rodea, se impone de manera perentoria una vez más pero la memoria y el recuerdo no desaparecen, vuelven en forma alegórica: "Cuando cayó la encina/ unos cortaron una rama.../ otros entonaban elegías.../otros, y yo con ellos, sostenían que mientras haya / tierra y simentes existe la posibilidad de una encina" (*Αλληγορία*, escrita en 1973).

La permanente insatisfacción le impulsa a moldear una poesía más acabada. Así en *Θάλασσα επαγγελίας* (*Mar de promesa*)[17]. Con este sugestivo

[17] El mar es un elemento esencial en la poesía de Patrikios (παντού μια θάλασσα), al igual que en otros muchos poetas griegos, habida cuenta que el mar es una de sus primeras vivencias. De los 30 poemas de la colección, escritos en Atenas, París y Roma entre 1959-1963, 12 se trasladaron de *Μαθητεία* (1963), 17 vieron la luz en la edición de 1977 y a éstos se les añadieron otros 5 en la edición de 1985.

título el poeta envía alegóricamente una serie de mensajes a manera de olas marinas. La naturaleza y el amor, sin que dejen de ser fundamentales en toda su poesía, son los parámetros básicos. El discurso empieza a hacerse más apasionado. El estilo dialogante adquiere mayor fuerza y se hace más cálido al establecerse el diálogo entre el poeta y su interlocutor, la mujer. Analiza el amor de forma más sedimentada y serena, el clima es más distendido y asoma haciendo un guiño el pesimismo alegre de Cavafis y el cinismo de Cariotakis:

Como los gatos
Se acurrucan en los rincones más apartados
.....
así también yo en este rincón me quedaré
hasta que cese de latir mi sangre
para grabar tu nombre bajo tierra. París, mayo 1960
(*Όπως οι γάτες*)

Los poemas de *Mar de promesa* son breves, epigramáticos, de 3 a 14 líneas como máximo, al estilo de los Hai-ku de Seferis:

Desembocaduras
Como una fuente que busca el mar
intenté alcanzarte
y me perdí en las desembocaduras de los ríos. Atenas, marzo 1959
(*Εκβολές*)

Curación
Por un instante un peplo de sol te cubrirá del todo
Y todo sanará bajo el resplandor de tus ojos.
Pues hasta el perfume de tu cuerpo cura. Atenas, mayo 1959
(*Ίαση*)

Pero ni el amor es capaz de ocultar el inmenso vacío del hombre:

Transformaciones
Como el día termina en silencio
un trozo del amor se convierte en hielo
un trozo del cuerpo se transforma en muerte. París, enero 1960
(*Μεταμορφώσεις*)

"La culpa volverá/ bajo los oscuros abrazos/ el abismo de las cosas cotidianas" (Φταίξιμο) por eso busca el refugio en la ironía o en el mito.

El tan significativo título de la colección *Αντίκριστοι Καθρέφτες* (*Espejos frente a frente*) (1988), se publica con 40 años de diferencia de aquel primer poema de 1948 *Regreso a la poesía*. El poeta escribe ahora sobre la esencia de las cosas, con una lengua sobria, precisa y se entrega a sus "visiones" (*όραμα*), a la persecución del "sueño" en forma semejante a Livaditis. Sueña y tiene que despertar de su falsedad y hacerse consciente de que quizá el sueño es la misma materia del ser. El poeta vive siempre en el sueño siguiente como dice en:

El umbral

Ai-je grandi ai-je un peu de pouvoir?
Paul Eluard

A la edad a la que he llegado
¿qué poder he adquirido
sobre los demás y sobre mí?
¿Qué verdad logré decir?
Intentaba responder
hasta que llegó el otro sueño. (*Το κατώφλι*)

Pasado y futuro se encuentran cara a cara en esta hermosa imagen de los espejos que dejan entre sí un espacio, el del presente etéreo, fugitivo, inquietante:

División del núcleo

No son nuestras imágenes
las que se repiten hasta el infinito
somos nosotros mismos
hechos pedazos sin fin
como organismos unicelulares.

y la muerte se ha hecho ya presente en:

El final

El principio del fin.
Pero también lo contrario
el final del principio
es lo mismo.
en todos los casos
gana el fin. 15.8.1988
(*Το τέλος*)

El favor

Un favor sólo
quisiera que me fuese concedido

en aquel momento
no sentir pánico.
(*Η Χάρη*)

En *Espejos frente a frente* podemos ver cómo cambia la actitud poética. Los ideales colectivos dan paso a una reflexión mucho más personal e interiorizante, en ocasiones confesional. El "nosotros" de aquellos poemas da paso al "yo" de éstos, los primeros largos poemas a otros cortos, casi aforísticos. Las composiciones son cortas, de pocos versos, epigramáticas, de expresión concisa, en ocasiones con humor (*Ανάμνηση από την Αθήνα* (σελ.19), ironía o sarcasmo:

El problema de los pronombres
Decimos *nosotros* y queremos decir *yo*
decimos *tú* y queremos decir *yo*
decimos *él* y de nuevo queremos decir *yo*.
En realidad sólo con el *yo*
podemos referirnos
a otro cualquiera.
(*Το πρόβλημα με τις αντωνυμίες*, σελ. 87)

Resistencia de la Memoria
Quizá del cuerpo
aquello que más se olvida
sea el placer.
(*Αντοχή της Μνήμης*)

Independencia del cuerpo
Tremenda y admirable
independencia del cuerpo.
Por más que penetres
jamás te fundes con el otro cuerpo.
jamás se convierte en una sola carne.
(*Αυτοτέλεια του σώματος*)

Contactos
Sin el tacto y el conocimiento del cuerpo del otro
los hombres no reparten sus secretos.
Cuando los hombres no tienen ya nada que descubrir
alegan como pretexto insaciable y desoladora la unión de los cuerpos.
(*Συνεπαφές*)

El "yo" personal intenta encontrar el equilibrio entre las ruinas de un mundo hecho pedazos, el juego de los espejos le permite burlarse de sí mismo al igual que Cariotakis, Cavafis, y en cierto modo Seferis, aunque no puede burlar el recuerdo[18]. En el poema final *Agosto*, a la vez que el cansancio, el agotamiento y el desencanto, se contrasta ya la plena madurez alcanzada por Patrikios.

Agosto
Llevo aquí un Agosto todo entero
encerrado y solo para escribir.
Para escribir ¿qué? Poemas
ya iniciados, semicompuestos
para terminar ya
poemas con sensaciones
de otros antiguos Agostos.
Las sensaciones de este mes de Agosto
quizás un agosto futuro
las imprimiré definitivamente en un papel.
(*Ο Αύγουστος*. Σελ. 89)

Le acompaña ahora, en esa melancolía de la madurez, el recuerdo de las ciudades extranjeras por las que pasó en el periodo de autoexilio: "...Las mismas montañas de Leuca/ que vio Seferis mientras escribía/ cuando se disponía a partir para su tierra/ tomando la dirección contraria" (*Cava dei Tirreni*. p. 63), y de interiorización en sí mismo:

Emancipación
Los hijos,
mi carne que cambia
que se hace de continuo más extraña.
(*Χειραφεσία*. Σελ. 15)

Una de las más interesantes y atractivas colecciones es *Η ηδονή των παρατάσεων* (*El placer de las prolongaciones*) (1992), formada por 44 poemas. Como ha señalado certeramente Lucía Marcheselli[19] se puede percibir en ella la persistencia en los temas, en la estructura, en la versificación y

[18] El recuerdo de Macrónisos en *Το άσπρο και το μαύρο*, σελ. 10 le lleva a una profunda reflexión a través del simbolismo de las imágenes de las gaviotas y los cuervos, a la añoranza del padre en el poema p. 82, de la madre en el poema p. 83, de la niñez en el poema p. 84. Sobre figura de la madre en la poesía de Patrikios *Cf.* Α. Μπουφέα.

[19] *Cf.* el valioso estudio de Marcheselli, L., 1994, 55-67.

en el léxico, y sin embargo se han producido diversos cambios. Así el ángulo de visión ha variado, la estructura enfatiza dos posiciones contrapuestas, brevedad y longitud, sobriedad y acumulación de elementos, dando una imagen global de solidez y de síntesis total, destacando la importancia de la métrica enriquecida por nuevas búsquedas rítmicas. El ritmo se produce por el abundante juego de figuras retóricas: aliteraciones, quiasmos, repetición intencionada de frases, etc. que dan como resultado una perfecta cohesión y equilibrio de pensamiento. El autor mantiene su mirada fija en la realidad sin abandonar tampoco su mundo de ensueños. Y, lo que es más importante, ha alcanzado el equilibrio interior que le permite mirar al pasado sin rencor ni nostalgia y situarse en el presente sin renuncias. El largo poema *Años perdidos* (*Χαμένα χρόνια.* Σελ. 48-49), inspirado en los versos de Fernando Pessoa "*Vinte anos perdidos (mas o que seria ganhá-los)*"[20] son un testimonio de calidad incalculable.

Vingt anées perdues (mais que serait-ce de les avoir gagnées?

Όλοι μας έχουμε χαμένα χρόνια	Todos nosotros tenemos años perdidos
Άλλοτε τρία, άλλοτε εφτά, άλλοτε παραπάνω	unas veces tres, otras siete, otras más
όμως τα είκοσι κλίνουν ωραίο κύκλο	sin embargo veinte cierran un bonito ciclo
μπορούμε γύρω του να νοσταλγούμε	podemos a su alrededor sentir añoranza
χωρις τον πανικό που φέρνουν	sin el pánico que nos producen
τα μιας ολόκληρης ζωής.	los años perdidos de toda una vida.
Κι έπειτα τι θα σημαίνει να 'χα κερδίσει	Y después de todo ¿qué significa haber ganado
Είκοσι χρόνια που μετακινούνται	veinte años que se desplazan
Κάθε που κοιτάζω προς τα πίσω;	cada vez que miro hacia atrás?
.....	.....
Είκοσι χαμένα χρόνια	Veinte años perdidos
Πάντα χρειάζονται	siempre se necesitan
για ένα φιλόδοξο παρόν.	para un ambicioso presente.

En nuestra opinión es ésta una de las colecciones donde el ritmo juega un papel primordial. Y puesto que resulta prácticamente imposible reflejar del griego al español el ritmo de los versos de Patrikios analizaremos algunos poemas siguiendo las inteligentes observaciones de la profesora Marcheselli[21]. El primero viene a funcionar como clave que une presente-futuro:

[20] La fecha del poema de F. Pessoa es 15 de diciembre de 1932 y no 1930 como indica el autor en nota. V. *Obras completas* en *Colecção Poesia, II- Poesia de Álvaro de Campos,* Lisboa, ed. Atica, 1978, p. 293. Patrikios puso en el *exergo "Vingt anées perdues (mais que serait-ce de les avoir gagnées?)"* de la traducción francesa que manejó.

[21] *Cf.* L. Marcheselli, 56-57.

Το κέρδος
Δε χρειάζομαι πια πολλές ελπίδες
για ένα καλύτερο αύριο.
Άλλωστε το αύριο
είναι από μόνο το καλύτερο
είναι το κέρδος
μιας ακόμα μέρας.

La ganancia
No necesito ya muchas esperanzas
en un mañana mejor.
Además el mañana
es por sí solo mejor
es la ganancia
de un día más.

Las palabras clave –en todos los poemas de Patrikios, y particularmente en los de esta colección, el pensamiento gira en torno a una o varias palabras-clave que a veces se repiten con pertinacia como en Cavafis– son κέρδος y καλύτερο que están situadas en quiasmo: κέρδος del título con κέρδος del quinto verso y καλύτερο del segundo con καλύτερο del cuarto. Las consonantes vibrantes de las tres palabras están en perfecta armonía con la aliteración de las vocales. El verso 1 es endecasílabo paroxítono, el 2 heptasílabo paroxítono, el 3 y el 5 pentasílabos paroxítonos, el 4 decasílabo yámbico paroxítono y el verso 6 es un hexasílabo trocaico paroxítono que si se lee –he aquí la sagaz observación de Marcheselli– con el anterior se convierte en un endecasílabo cuyo segundo hemistiquio tiene el mismo principio que el primero (πια-μιας) y tiene como finalidad completar la esperanza en el mañana. En un poema tan corto vemos pues cómo los versos embellecen un profundo contenido vital.

La poesía es, pese a todo, la esperanzada ilusión que da sentido a su vida:

Η άλλη εκδοχή
Δε μένουν πολλά
για νέα ποιήματα,
ίσως να έχουν όλα ειπωθεί
από χιλιάδες ποιητές
εδώ και χιλιάδες χρόνια.
Μένει μονάχα ο θάνατος
για τον καθένα μας
ανείπωτος.

Μένουν πολλά
για νέα ποιήματα
κι ας έχουν όλα ειπωθεί
από χιλιάδες ποιητές
εδώ και χιλιάδες χρόνια.
Μένει η υπόλοιπη ζωή
για τον καθένα μας
απρόβλεπτη κι ανείπωτη.

La otra interpretación
No queda mucho
para nuevos poemas
quizá ha sido dicho todo
por miles de poetas
hace miles de años.
Nos queda sólo la muerte
inexplicable
para cada uno de nosotros.

Queda mucho
para nuevos poemas
aunque haya sido dicho todo
por miles de poetas
desde hace miles de años.
Queda el resto de la vida
imprevisible e inexplicable
para cada uno de nosotros.

En este poema tenemos dos estrofas de ocho versos: la primera para expresar la negación, la segunda para la afirmación. El verso 2 y el 10, el 4-5 y 12-13, 7 y 15 son iguales. Los demás, con apenas una ligeras variantes, justifican el sentido de la poesía.

El último poema de la colección, *Σφετερισμός των αγαλμάτων (Usurpación de las estatuas)* redunda sobre el tema y mantiene casi la misma estructura:

Φτιάχνουμε αγάλματα με υλικά	Fabricamos estatuas con materia
από αγάλματα που τα είχαν φτιάξει	de las estatuas que habían construido
άλλοι παλιότεροι τεχνίτες	otros artífices más antiguos
φτιάχνουμε ποιήματα με λέξεις	fabricamos poemas con palabras
από ποιήματα γραμμένα	de poemas escritos
σ' άλλους καιρούς από άλλους ποιητές,	en otros tiempos por otros poetas
φτιάχνουμε ζωές με αισθήματα με βιώματα	fabricamos vidas con sentimientos con vivencias
που άλλοι άνθρωποι πριν απο μας	que otros hombres antes que nosotros
τα είχαν ζήσει.	los habían vivido.
Σφετεριζόμαστε έργα, τροποποιούμε	Usurpamos obras, modificamos
Σχέδια, αλλάζουμε προοπτικές	proyectos, cambiamos perspectivas
κάτι καινούργιο επινοούμε	algo nuevo ideamos
φτιάχνουμε πράγματα ολότελα δικά μας	fabricamos cosas enteramente nuestras
αφήνοντας πάντοτε τα ίχνη	dejando siempre las huellas
μιας προγενέστερης προέλευσης.	de una procedencia anterior.
Συνεχίζουμε βάζοντας τ' ονόματα μας	Continuamos poniendo nuestros nombres
δίπλα σ' άλλα ονόματα	junto a otros nombres
ακόμα και σ' εκείνα	incluso junto a aquellos
που θα θέλαμε να σβήσουμε.	que quisiéramos borrar.

El poema está compuesto de dos partes a las que sirve de hilo conductor la palabra clave φτιάχνουμε (con la aliteración φτιάξει), que se repite en los versos 4, 7 y 13. La primera parte, hasta el verso 9, muestra la visión negativa de la creación poética, mientras que en la segunda, dividida en dos partes, el plano positivo se nos da en los versos 13-14 que va *in crescendo* desde Συνεχίζουμε.

Una poesía, en suma, realista, naturalista y simbólica, satírica e irónica, inquietante y serena, llena de dolor y de denuncia, con un rico lenguaje[22] que de casi prosaico y antipoético en la primera época se irá haciendo más

[22] *Cf.* K. Παππάς, 1989, 18-21 donde hace un extenso recuento del variado repertorio de palabras procedentes del léxico cotidiano, del de la filosofía, las ciencias, el Derecho, la administración. Δ. Ν. Μαρωνίτης, 1976, en p. 63 hace notar que "a menudo sus poemas están construidos como demostraciones de un teorema matemático".

y más poético a medida que va necesitando expresar las sensaciones íntimas, profundas y auténticas de su creador para entregárselas a los demás.

Goyita NÚÑEZ

Facultad de Filología A
Universidad Complutense
28040 Madrid

BIBLIOGRAFÍA

I. Ediciones:

Obra poética:

(Los poemas traducidos o citados se encuentran en los volúmenes anotados con *).

Χωματόδρομος, Αθήνα, Προσωπική έκδοση, 1954.

Μαθητεία (1952-1962), Αθήνα, Πρίσμα. 1963.

**Προαιρετική στάση,* Αθήνα, Ερμής, 1974. A la segunda edición, Αθήνα, Γνώση 1981², se le añadieron los poemas *Τα στεγανά* y *Η κάρτα.* En la 3ª edición, Αθήνα Γνώση, *1992³, se han hecho algunos cambios a los poemas *Νεκρές πολιτείες* y *Πάσχα.*

**Ποιήματα, Ι 1948-1954.* Contiene las colecciones: Επιστροφή στην ποίηση, Largo, Μεγάλο Γράμμα, Ασκήσεις, Χωματόδρομος, Χρόνια της πέτρας y Τέλος του καλοκαιριού. Αθήνα, Θεμέλιο, 1976.

**Θάλασσα Επαγγελίας,* Αθήνα, Θεμέλιο, 1977, *1985².

Αντιδικίες, Αθήνα, Ύψιλον, 1981.

**Αντίκριστοι καθρέφτες,* Αθήνα, Στιγμή. 1988, reimpresión 1991.

**Παραμορφώσεις,* Αθήνα, Διάττων, 1989.

Μαθητεία ξανά, Αθήνα, Διάττων, 1991.

**Η ηδονή των παρατάσεων,* Αθήνα, Διάττων, 1992.

Άπαντα. 3 τ. Αθήνα, Κέδρος, 1998. (Comprende los poemas escritos por orden cronológico de 1943-1973. Se han añadido algunos poemas y se han variado otros de lugar).

Algunos otros poemas sueltos han aparecido en revistas como *La Nouvelle Critique* (1963), *Les Temps Modernes* 276 bis (1969), *Poésie 85,* nº 9, en *Antologie de la Poésie grecque contemporaine.* Unesco-Actes Sud 1990, Διαβάζω 3, *Εντευκτήριο* 37/1 y otras.

Obra en prosa:
Η συμμορία των δεκατριών Αθήνα, Διάττων, 1990.
Συνεχές ωράριο, Αθήνα, Διάττων, 1993.
Στην ίσαλο γραμμή, Αθήνα, Κέδρος, 1997.

Traducciones:
Histoire de la philosophie-Du XIXe siècle a nos jours, Encyclopédie de la Pléiade, poemas de L. Aragon, Balzac, Stendal, Zola, Tolstoi, Dostiewski, Gorki, P. Valery y otros.

II. Estudios:

Obras generales:
Politis, L., 1994: *Historia de la literatura griega moderna,* Madrid, Cátedra.
Lavagnini, B., 1969[2]: *Storia della letteratura neoellenica,* Milano.
Μητσάκης, Κ., 1985· *Η Ελληνική λογοτεχνία στον εικοστό αιώνα*, Συνοπτικό διάγραμμα. Αθήνα, Φιλιππότης.
Μιρασγέζη, Μ. Δ. 1982· *Νεοελληνική λογοτεχνία*, τ.2, Αθήνα.
Vitti, M., 1971[4]: *Storia della letteratura neogreca,* Edic. francesa 1989.

Literatura de posguerra:
Αργυρίου, Α., 1957: *Εισαγωγή στη μεταπολεμική ποίηση. Ανθολογία μεταπολεμικών ποιητών*, Αθήνα.
—, 1974: «Η πρώτη ποιητική μεταπολεμική μας γενιά», *Νεοελληνικός λόγος* 109-126.
—, 1979: «Σχέδιο για μια συγκριτική της μοντέρνας ελληνικής ποίησης», *Διαβάζω* 22.
—, 1982: *Η ελληνική ποίηση, Ανθολογία, γραμματολογία. Η πρώτη μεταπολεμική γενιά*, Αθήνα, εκδ. Σοκόλης.
Λυγέρης, Μ., 1972: *Η ποίηση της εθνικής μας αντίστασης. Θεωρήματα.* Αθήνα, Ίκαρος.
Βαλαωρίτης, Ν., 1997: «Μια υποκειμενική θεώρηση της Ελληνικής μεταπολεμικής λογοτεχνίας», *Διαβάζω* 380, 100-109.
Βαρίκας, Β., 1975: *Συγγραφείς και Κείμενα.* Αθήνα, Ερμής.
Βελουδης, Γ., 1983: *Αναφορές*, Αθήνα, Φιλιππότης.
Βίττι, Μ., 1976: "Οι δυο πρωτοπορίες στην ελληνική ποίηση" *Ο πολίτης*, 1.
Γεωργούλης Κ.Δ. και Γέννατας Κ., 1957: *Ανθολογία μεταπολεμικής ποίησης.*
Grodent, M., 1989: *Le bandit, le prophète et le mécréant. La Poésie et la Chanson dans l'histoire de la Grèce modern.* Paris, Hatier.

Ζήρας, Α. 1982· *Πρακτικά του Α΄ Συμποσίου Νεοελληνικής Ποίησης*, (Πανεπιστήμιο Πατρών, 3-5 Ιουλίου 1981) Ι, σσ. 27-41, Αθήνα, Γνώσης.
Θεμέλης, Γ., 1963, 1967: *Η νεώτερη ποίηση μας*, 2 τ. Αθήνα.
Ιλίνσκαγια, Σ., 1976: *Η μοίρα μιας γενιάς. Συμβολή στη μελέτη της μεταπολεμικής πολιτικής ποίησης στην Ελλάδα*, Κέδρος, Αθήνα.
Καζαντζής, Τ., 1985: «Μεταπολεμική ποίηση· Ακαταστασία και διευθετήσεις», *Σημειώσεις* 25.
Καψωμένος, Ε. Γ., 1984: «Η διχοτομία φύση/πολιτισμός ως κριτήριο οριοθέτησης του στίγματος της πρώτης μεταπολεμικής γενιάς», *Σπείρα*, 2-3.
Κεχαγιόγλου, Γ., 1976: «Η ποίηση της αντίστασης στην μεταπολεμική Ελλάδα», *Ο Πολίτης* 3-4.
Κεχαγιόγλου, Γ., Α. Αργυρίου, 1981: «Θεματογραφία της πρώτης μεταπολεμικής γενιάς», *Πρακτικά Α' Συμποσίου Ποίησης*, 37-79.
Κοκόλης, Ξ., 1981: «Αντιστασιακή ποίηση. Πρόσωπο και προσωπείο», *Αντί*, 196, 37-41.
—, 1987: «Ο 'ξένος εαυτός'. Ενα θεματικό συστατικό της πρώτης μεταπολεμικής ποιητικής παραγωγής», *Πρακτικά Ζ΄ Συμποσίου Ποίησης, Παν/μιο Πατρών*, Γνώσης.
Λεοντάρης, Β., 1960: «Ιδεολογικός προσανατολισμός της μεταπολεμικής ποίησης», *Κριτική* 7-8.
—, 1963: «Η ποίηση της ήττας», *Επιθεώρηση Τέχνης*, τ.106-107.
—, 1983: *Η ποίηση της ήττας*. Αθήνα, Εράσμος.
—, 1984: «Η ακαταστασία της μεταπολεμικής ποίησης», *Σημειώσεις* 24.
Μέντη, Δ., 1995: *Μεταπολεμική Πολιτική Ποίηση. Ιδεολογία και Ποιητική*, Αθήνα, Κέδρος.
Μερακλής, Μ., 1971: *Η σύγχρονη ελληνική λογοτεχνία (1945-1970). Ι. Η ποίηση*, Θεσσαλονίκη.
Μπελετζίνης, Α., 1982: *Πρακτικά του Α΄ Συμποσίου Νεοελληνικής Ποίησης*, (Πανεπιστήμιο Πατρών, 3-5 Ιουλίου 1981) Ι, σσ. 115 και εξ. Αθήνα, Γνώσης.
Μπουφέα, Α., 1989: «Το πρόσωπο της μητέρας σε ποιητές της Α΄ μεταπολεμικής γενιάς», *Νεοελληνική Παιδεία*, 18.
Στεργιόπουλος, Κ., 1967: *Από το Συμβολισμό στη 'Νέα Ποίηση'*, Αθήνα.
Στεφάνου, Λ. 1998: «Μεταπολεμική ελληνική ποίηση» *Θέματα Λογοτεχνίας* 8, 55-71.

T. Patrikios:
Γαραμτπύδης, Ε., 1989: «Αντίκριστοι καθρέφτες», *Η Λέξη*, Σεπτέμβρης.
Dounia, Chr., 1992: «'Miroir face a face' de Titos Patrikios» *CTL* 14.

Ιβανόβιτς, Β., 1996-97: Η 'θάλασσα επαγγελίας' σε διάλογο με την 'Μαθητεία', *Εντευκτήριο* 37/1, σελ. 19-26.

Καρβέλης, Τ., 1984: *Δεύτερη ανάγνωση*, Αθήνα, Καστανιώτης.

Lychnara, L., 1992: «Titos Patrikios» *CTL* 14.

Marcheselli Loukas, L., 1994: "Επιμονή και μεταμόρφωση του Τίτου Πατρίκιου (Η ηδονή των παρατάσεων)" *REN-H* III/1, 55-75.

Μαρκόπουλος, Γ., 1991: *Εκδρομή στην Άλλη Γλώσσα*, Αθήνα, Ρόπτρον.

Μαρωνίτης Δ. Ν., 1976: *Ποιητική και πολιτική ηθική. Πρώτη μεταπολεμική γενιά. Αλεξάνδρου-Αναγνωστάκης-Πατρίκιος*, Αθήνα, Κέδρος,

Παππά, Κ., (1989): *Η ποίηση του Τίτου Πατρίκιου (Στάση ζωής)*, Αθήνα Εκδ. Πελέκανος.

Στεφάνου, Λ., 1998: "Μεταπολεμική ελληνική ποίηση" *Θέματα Λογοτεχνίας* 8, 55-71.

Τσατσάκου, Α., 1996-1997: «Τίτος Πατρίκιος. Από τους *Αντικριστούς καθρέφτες στις Παρατάσεις μιας διάτουσσας ποιήσης*», *Εντευκτήριο*, 37/1, 9-18.

VV. AA. 1969: «Ecrivains grecs d'aujourd'hui», *Les Letttres Nouvelles.*

DISCUSIONES Y RESEÑAS

EL RETO DE UN NEOHELENISTA EN ESPAÑA
Un helenismo para siempre

§ 1.- Leyendo, en un número anterior de la revista, el artículo del Prof. Pedro Bádenas de la Peña titulado "El reto de los estudios neogriegos en España. Un neohelenismo para el siglo XXI"[1], me vinieron a la mente dos ideas: la primera, que la crítica académica, incluso la más acerba, no sólo es legítima, sino también grata, a condición de que esté enunciada de forma competente y documentada adecuadamente; de lo contrario, se queda tan sólo en un reto; la segunda, que el acertado término psicológico inglés "love-hate relationship" (relación de amor-odio) puede tener buena aplicación también entre los académicos.

El Prof. Bádenas es un distinguido neohelenista cuyos trabajos han sido reconocidos en España y premiados en Grecia. Pese a ello, en el artículo mencionado se ha dado a sí mismo una tarea imposible: demoler en pocas páginas la voluminosa bibliografía de un siglo escrita por un gran número de especialistas de varios países, la sola mención de cuyos nombres constituiría un lugar común para los lectores de *Erytheia*. Más en concreto, el Prof. Bádenas se ha propuesto demostrar que la Grecia medieval, llamada convencionalmente Bizancio, nada tiene que ver con la antigua Grecia, y que la Grecia actual, por su parte, nada tiene que ver con ninguna de las dos anteriores. Resumo, en los tres párrafos siguientes, el contenido del artículo:

a) La labor de los neohelenistas españoles está impedida por la identificación griego/heleno, es decir, por las preocupaciones y problemas ex-

[1] *Erytheia* 18, 1997, 231-245.

clusivamente nacionales y privativos de Grecia como estado. Por eso, hay que superar algunos prejuicios conceptuales y mitos, como la idea de que el helenismo es una civilización unitaria e ininterrumpida superior a cualquiera otra. Para ello hace falta una relación interdisciplinar y una consideración multidireccional, que abarcaría, además de las filológicas, todas las ciencias históricas y sociales, y una interrelación lingüística. Los mitos más enraizados son el de la continuidad histórica del helenismo a través de Bizancio y el de la continuidad lingüística.

b) Por lo que respecta a la continuidad histórica, se nota que la tesis, cristalizada en el siglo XIX, que presenta a Bizancio como custodio y heredero del legado de la cultura griega clásica es un mito, porque helenismo y bizantinismo se excluyen mutuamente, tanto como paganismo y cristianismo, pero se amalgaman con la ideología del nacionalismo moderno hasta producir un verdadero mito nacional. En cualquier historia o crónica bizantina, a Pericles, Temístocles o Leónidas ni se les menciona; en la escuela se estudiaban unos pocos autores clásicos, pero más como modelo retórico y normativo; el helenismo de los siglos finales de Bizancio quedó reducido a un puñado de intelectuales; el Renacimiento no se debió a la emigración griega, que, por lo demás, sí contribuyó a su difusión con maestros de lengua, copistas de manuscritos, editores y correctores. La mayoría de los griegos mantuvo esta mentalidad bizantina hasta principios del siglo XIX e, incluso, hasta más tarde. El nuevo mito del helenismo romántico nace en Occidente, como corriente intelectual y académica, a mediados del siglo XIX. En aquel momento Coraís, que detestaba a Bizancio tanto o más que al turco, impone su mensaje de romper con Bizancio. Así, el joven Reino de los Helenos establece instituciones nominalmente calcadas de la antigüedad, y, en consonancia con la reinvención del pasado, se purifica la lengua de los barbarismos y préstamos. Sin embargo, a mediados del siglo XIX aparece la "Gran Idea", que es una recuperación del mesianismo bizantino, y surge una nueva mitología que se identifica más con Santa Sofía, Constantinopla y el Patriarcado, que con la Atenas de Pericles. Este fenómeno, que implica movimientos irredentistas, desemboca en una conciencia de identidad nacional inestable, por lo artificioso de sus planteamientos. El helenismo así entendido es una creación ilustrada, con efectos románticos y nacionalistas, que se implanta en Grecia desde fuera.

c) En lo que se refiere a la continuidad lingüística, es totalmente erróneo el paralelismo de la diglosia bizantina con la de la Grecia moderna, porque la primera es puramente literaria, y la segunda, política y educativa. En los últimos veinte años filólogos y lingüistas han propiciado una confusión sobre la lengua, recreando una mitología lingüística pseudocientífica. La adopción, en 1976, de la *demotikí* como lengua oficial señaló el fin de

una época en la que la cuestión de la lengua se había convertido en un objetivo estratégico político y social de consecuencias funestas. La continuidad del griego es sólo una faceta más de la mitología diacrónica de la grecidad. No es cierto que el griego sea la única lengua indoeuropea que se hable ininterrumpidamente desde hace determinados milenios. Esto les ocurre a todas las lenguas: la ausencia de testimonios escritos en estadios muy arcaicos no es prueba de que no se hablaran. Otro mito es el de la corrupción o contaminación de la lengua, que hoy parece volver a suscitar una revitalización del purismo castrador. Los problemas de la lengua griega se deben a la esclerosis arcaizante y purista de esta visión pancrónica y artificial de la lengua. Nada es más nefasto que haber distorsionado la propia realidad de la lengua para fabricar una identidad. El mito de la unidad lingüística y de la pureza de la lengua, a través del cual la nueva nación dejaría de ser oriental, originó la tesis de la superioridad del griego sobre las demás lenguas europeas, por haberlas fecundado. Al asumir la unidad del griego inventado como una realidad cultural superior, las ideas eurocéntricas del siglo XIX se vuelven antieuropeas y heleno(etno)céntricas.

§ 2.- Con este esquema de múltiples mitos y postulados arbitrarios el Prof. Bádenas queda, aparentemente, satisfecho de haber procurado una explicación perfecta de la complejísima problemática del helenismo diacrónico, que justifica en la actualidad fenómenos específicos del mismo como, por ejemplo, la recepción del patriarca ecuménico en Grecia con honores de jefe de estado y el que todos los griegos empleen, al rezar el Πάτερ ἡμῶν, el griego de hace dos mil años y lo entiendan perfectamente. Con la reforma de 1976 se intentó imposibilitar esto último, pero veremos si se consigue.

Es muy difícil rechazar este esquema, para ello se necesita una erudición "interdisciplinar y multidireccional" que yo, al menos, no tengo. En efecto, creo que la única persona, además del Prof. Bádenas, que la tuvo fue Arnold J. Toynbee, gran historiador, pensador y, sobre todo, helenista. Él dedicó al problema de la continuidad de los griegos todo un libro, en el que llegó a conclusiones diametralmente opuestas a las del Prof. Bádenas. Se trata de su última y, quizás, más madura obra, *The Greeks and their Heritages*, que se publicó de forma póstuma en 1981[2]. Los demás especialistas a los que antes aludí –algunos de ellos, autoridades en su campo– se limitaron a investigar uno solo de los asuntos que trata el Prof. Bádenas hablando ἐφ' ὅλης τῆς ὕλης. El problema de la argumentación del Prof. Bádenas es que por un lado interpreta a su manera algunos casos margi-

[2] Traducción española *Los griegos: herencias y raíces*, México, FCE, 1988.

nales para hacer de ellos norma, por otro opina sobre situaciones y actitudes de hace mil años con criterios y preceptos de hoy, ignorando al mismo tiempo lo que ocurría en el ámbito geográfico, temporal y cultural. Con dicha argumentación es muy fácil borrar toda la Grecia clásica con sus enormes contradicciones y paradojas, mucho menos agudas, con todo, que las de su entorno. Tomando como base la Convención Europea de Derechos Humanos se podría enjuiciar a muchas grandes figuras de la historia.

§ 3.- Como no podía ser menos, el Prof. Bádenas emplea en su apoyo alguna bibliografía, escasa y muy selectiva, además de no estar bien citada y digerida. Veamos lo más importante.

El estudioso en el que se apoya, más que en ningún otro, para negar la continuidad entre las Grecias antigua, medieval y moderna es Cyril Mango. Éste ha emitido apreciaciones globales sobre Bizancio (aunque menos vehementes) en tres conferencias y un libro, que yo sepa. En la primera conferencia, titulada "Byzantinism and Romantic Hellenism"[3], negó todo vínculo cultural entre Bizancio y la Grecia antigua, y entre la Grecia moderna y Bizancio, centrándose más en este último caso. En la segunda, "Byzantine Literature as a Distorting Mirror"[4], se limitó a presentar la literatura bizantina como irreal (aislada de la realidad) y sin valor intrínseco (habladora, carente de encanto, restringida a un puñado de intelectuales). En la tercera, "Discontinuity with the Classical Past in Byzantium"[5], denunció el "mito" de que Bizancio fuese "un faro en las tinieblas bárbaras del Medioevo" y, apoyándose sólo en la literatura popular y en las crónicas, las únicas –en su opinión– que reflejan "los horizontes culturales del bizantino medio", concluye que la cultura de Bizancio estuvo dominada no por la antigüedad clásica, sino por "una construcción de apologistas cristianos y judíos". En su libro *Byzantium. The Empire of New Rome*[6], valoró la civilización bizantina con menosprecio, tomando como medida para ello aspectos diversos de la vida de los bizantinos, sus ideas y creencias y, ante todo, la literatura y el arte. La literatura tiene bastantes defectos, le falta poesía, obras dramáticas, humor, amor, alegría de vivir, "tiene más éxito en la descripción de muertes, desastres y de la inestabilidad de la existencia humana". El arte consiste en imitación de modelos, "es un arte de lugares comunes", tiene un mensaje inmutable: la representación del drama cris-

3 1965: en C. Mango, *Byzantium and its Image*, London, Variorum, 1984 (I).
4 1975: en C. Mango, *Byzantium and its Image*, London, Variorum, 1984 (II).
5 1981: en C. Mango, *Byzantium and its Image*, London, Variorum, 1984 (III).
6 1980. Disponible en versión griega titulada *Βυζάντιο. Ἡ αὐτοκρατορία τῆς Νέας Ρώμης*, Atenas, MIET, 1990.

tiano[7]. De todos estos trabajos el Prof. Bádenas tan sólo cita en sus notas la tercera conferencia, y eso que toda la argumentación que he resumido en el segundo párrafo (*cf. supra*) está tomada, casi textualmente, de la primera conferencia, dando así la impresión de que dicha documentación proviene de la propia investigación del Prof. Bádenas.

§ 4.- De mucho menor apoyo para las valoraciones del Prof. Bádenas es la conferencia de Averil Cameron, "The Use and Abuse of Byzantium"[8]. Es ésta una afanosa recopilación de juicios denigrantes sobre Bizancio que, finalmente, no son tan numerosos, con recurso incluso a fuentes que no vienen al caso. Los juicios son de Gibbon, Montesquieu, Voltaire, Mango, Jenkins y, supuestamente, Bury, del que se cita, repetidamente, una sola frase negativa[9], referida además por un bibliógrafo suyo. Con todo, Bury dedicó a Bizancio juicios comprensivos y definitivos muy elogiosos, que se encuentran de forma clara y extensa en su Introducción de la *Cambridge Medieval History (The Eastern Roman Empire 717-1453)*[10]. Las fuentes que no vienen al caso son los *Tiempos difíciles* de Dickens, *La tentación de San Antonio* de Flaubert (su obra más problemática y menos lograda, de la que se citan siete renglones), una opinión de Bernard Lewis, estudioso del Islam, una crítica de películas de la revista *Connoiseur* y otras del mismo género. Por otro lado, partiendo de las premisas de que "toda historia es política" y "la mejor historia se escribe con pasión", A. Cameron habla, repetidamente, de Venizelos (y cita un poema sobre él), del desembarco de las tropas griegas en Esmirna en 1919, de la inauguración del *Center for Hellenic Studies at King's College* y otros asuntos fuera de propósito. Dos palabras sobre Romilly Jenkins, al que el Prof. Bádenas bien podría haber citado, ya que lo hacen, en varias ocasiones, Mango y Cameron[11]. De él sólo

[7] C. Mango escribió también todo un libro sobre la arquitectura bizantina (*Byzantine Architecture*, New York, Abrams, 1974; hay traducción española, *Arquitectura bizantina*, 1975), pero sin decir nada concreto sobre los orígenes y la esencia de ésta en el conjunto del arte bizantino, dando a menudo preferencia a los términos arte y arquitectura cristianas. Otros grandes especialistas (Brehier, Grabar, Runciman, Talbot Rice) coinciden en que el arte bizantino es, por lo general, una fusión de elementos helenísticos y orientales.

[8] 1992: en A. Cameron, *Changing Cultures in Early Byzantium*, London, Variorum, 1996.

[9] Se trata de la frase siguiente: "Constantino inauguró un milenio en el que la razón se encadenó, el pensamiento se esclavizó y la ciencia no hizo ningún progreso".

[10] 1923; reproducida en la edición de 1966, pp. XIII-XX.

[11] He aquí dos afirmaciones de Jenkins, recogidas por Mango en la segunda de las conferencias mencionadas (pp. 3, 4): "El imperio bizantino queda casi como ejemplo único de estado muy civilizado, con una duración de más de un milenio, que apenas produjo un escrito culto que se pueda leer con gusto sólo por su mérito literario". "Debe caracterizarse a la civi-

conozco la conferencia "Byzantium and Byzantinism"[12], en la que se presenta como el crítico más virulento y menos documentado sobre la cuestión de la continuidad de la Grecia moderna con sus antecesoras. Se basa, ante todo, en el factor racial, recurriendo a Fallmerayer, cuya construcción estima "sólida" a pesar de "algunos errores" y de su refutación por Hopf.

§ 5.- Por lo que respecta a la lengua, el Prof. Bádenas busca sus apoyos, en principio, en dos estudios de Robert Browning, "The Language of Byzantine Literature" y "Greek Diglossia Yesterday and Today"[13]. Browning es un excelente conocedor de la lengua griega medieval, pero menos de la moderna y de sus vicisitudes actuales. De todas formas, comparte muy poco las valoraciones del Prof. Bádenas. En primer lugar, de acuerdo con la lingüística más moderna adopta en ambos estudios –hace referencia también a la investigación-modelo de Charles Ferguson sobre la diglosia (1959)– los términos "variedad", "registro", "nivel", que determinan cualquier lengua en función de las circunstancias en las que se utiliza. Así, se reconoce la diglosia como un fenómeno natural y general en todas las lenguas y se acaba con el mito de la existencia de dos lenguas distintas, la *dimotikí* y la *katharevusa*. Luego, afirmando que la diglosia en la Grecia moderna es política y educativa, Browning la imputa también al campo demoticista, diciendo que "nunca se le ocurrió a un bizantino pedir que los asuntos públicos del estado se condujesen en idioma popular o que a sus niños no se les enseñase a leer los autores griegos clásicos". Esto es precisamente lo que sucede en Grecia después de 1976. Pero la traducción del Prof. Bádenas, no muy fiel (vierte "popular" con "vulgar" e intercala entre "leer" y "autores" las palabras "como modelos"), quizás no le permitió captar el verdadero significado de la frase de Browning. Por último, éste está convencido de que sólo el griego y el chino tienen una continuidad desde la antigüedad, y así lo declara en el prólogo de su libro *Medieval and Modern Greek* (1969).

Supongo, pues, que cuando aprueba incondicionalmente la imposición por ley –no la adopción, que es voluntaria– de la *dimotikí* como única variedad lingüística en todas las circunstancias y censura a sus disidentes, el Prof. Bádenas se basa tan sólo (a menos que exponga ideas personales) en un libro que menciona y que no he podido encontrar en ninguna librería

lización bizantina, desde el inicio hasta el fin, como carente de ese gran don que la naturaleza reserva para sus favoritos, el de la emoción y expresión poéticas".

12 1962: en *Lectures in Memory of Louise Taft Semple*, Princeton University Press 1967.

13 De 1978 y 1982 respectivamente: en R. Browning, *History, Language and Literacy in the Byzantine World*, London, Variorum, 1989 (XV-XVI).

ni biblioteca de Atenas: se trata del volumen colectivo *Ελληνική γλώσσα* (Atenas 1996) de D. Maronitis, E. Jristidis, A. Liakos y A. Frangudakis, de los que tan sólo uno de ellos es lingüista, mientras que el primero es un especialista en Homero y, a la vez, notorio "progresista" e impugnador de tradiciones, y el tercero, historiador. En sus notas, el Prof. Bádenas los ensalza como "voces desapasionadas y objetivas con una crítica lingüística y sociológica adecuadas a la realidad objetiva de los hechos". Al contrario, tilda de "radical" y "combativo manifiesto" un libro del disidente E. Evangelidis y atribuye "una polémica visión catastrofista" a las "teorizaciones" del Prof. G. Babiniotis, el lingüista más reconocido actualmente en Grecia, aunque bastante acomodado con el régimen lingüístico establecido desde 1976. En todo caso, los disidentes son bastante numerosos y van en aumento, habiéndose producido ya una respetable bibliografía en libros, estudios y artículos. La tengo a disposición del Prof. Bádenas, para que se forme una idea más equilibrada de la situación lingüística actual en Grecia. De todas maneras, el único punto en el que estoy de acuerdo con él es que en Grecia "la cuestión de la lengua se convirtió en un objetivo estratégico político y social de funestas consecuencias". Difiero tan sólo en que considero responsable al bando opuesto al que él deja entrever.

§ 6.- Reitero, una vez más, que no tengo la erudición suficiente para refutar las apreciaciones del Prof. Bádenas. Puedo, sin embargo, plantearme los siguientes interrogantes:

a) Se sabe bien que los estudios sistemáticos de la Bizantinística datan de apenas un siglo, por lo que los juicios negativos de Gibbon, Montesquieu, Voltaire y otros carecen hoy de valor. Todos los bizantinistas están de acuerdo en que la historia de Bizancio está aún escribiéndose. Éste es, precisamente, el gran argumento de los negadores de Bizancio: ellos abren nuevos caminos en la investigación, mientras que los admiradores de Bizancio se basan tan sólo en elementos incompletos. Sin embargo, no puede preverse en qué dirección se inclinarán las conclusiones de la investigación tras uno o dos siglos. En ese caso ¿no tendrían los negadores que estar menos seguros de sus juicios por basarse, ellos también, en elementos todavía incompletos?

b) Todos los negadores de Bizancio antes mencionados, de hecho los únicos[14], se dedican psíquica y profesionalmente a los estudios bizantinos y neohelénicos. Mas ¿vale la pena hacer esto, si el objeto de su labor es tan

[14] Por casualidad (o no) todos son, menos el Prof. Bádenas, titulares de cátedras de estudios bizantinos y neohelénicos en Inglaterra.

mediocre, tan insignificante? El Prof. Bádenas termina su texto asegurando que su crítica no se debe a oportunismo, sino a necesidad científica. ¿Compensaría, sin embargo, sacrificar toda una vida a algo sin valor? A falta de una respuesta mejor yo propongo la "love-hate relationship", con la que se intenta sondear la impenetrable conciencia humana.

c) La supervivencia histórica y, sobre todo, cultural de un pueblo a través de muchos cambios no se limita sólo a los griegos. Los chinos comunistas, ¿qué tienen que ver con la dinastía mongola Yuan (1279-1368) y ésta con los Estados en Guerra (403-221 a.C.)? Los israelíes, ¿qué tienen que ver con la emigración sefardí en los Balcanes (siglo XV) y ésta con los reinos de Judá e Israel (siglos IX-VII a.C.)? Los indios de hoy, ¿qué tienen que ver con el sultanato de Delhi (siglos XII-XIV) y éste con el reinado de Ashoka (268-233 a.C.)? Pero aún hay más: los españoles, franceses o ingleses de hoy, integrados en la Unión Europea, ¿qué tienen que ver, respectivamente, con la Marca Hispánica, los Reyes Capetos o el periodo normando? Es inútil dar una respuesta, faltan pruebas concluyentes.

d) Suponiendo que haya una respuesta para lo anterior, ¿quién estaría más capacitado para darla, un extranjero o un autóctono? ¿Podría un gran hispanista griego contestar con autoridad esa pregunta sobre los españoles?

Después de todo, creo que no tiene sentido que se rompa la cabeza sobre la cuestión de si la Grecia actual es continuación de la antigua a través de Bizancio o una nación completamente nueva creada en el siglo XIX. Asimismo, no hay razón para torturar a los documentos, a la manera de la Inquisición o los procesos estalinianos, para arrancarles las confesiones deseadas. La misma Grecia antigua no cumplía, para nada, los requisitos de la nación moderna. Lo esencial es que existe ahora un país, que lleva el nombre de "Grecia", en el que se habla un idioma muy parecido al que se habló, al mismo sol, hace alrededor de 3000 años. El próximo milenio será necesario, quizás, denominar a este país con un nombre un poco diverso para distinguirlo del actual, a condición, naturalmente, de que se hable ahí siempre más o menos el mismo idioma. Es bueno que dicho país siga existiendo durante mucho tiempo más, para que todos los helenistas, españoles y de otras naciones, puedan dedicarse, con provecho, a la cultura de todo el mundo, no a un neohelenismo para el siglo XIX, sino a un helenismo para siempre.

Constantinos Vassis
Presidente de la Asociación de Hispanistas Griegos

Αμφιτρίτης 22
175 62 Παλιό Φάληρο-ΑΘΗΝΑ

M. DZIELSKA, *Hypatia of Alexandria* (translated from the Polish by F. LYRA), Cambridge (Mass), Harvard University Press 1995, 157 pp.

Casi todo el mundo conoce, más o menos, la historia, entreverada de leyenda, de Hipatia, hija del astrónomo y matemático Teón de Alejandría, filósofa neoplatónica en el crepúsculo del mundo antiguo, linchada de un modo atroz –en una iglesia– por una chusma de cristianos, azuzada por la caterva de monjes, tan fanatizados como ignorantes. Los modernos *Women Studies* habrían contribuido (de ser ello necesario) a reavivar la popularidad de esta figura romántica. M. D[zielska], autora de un libro significativo sobre Apolonio de Tiana (traducido al inglés) y estudiosa de Sinesio de Cirene, ha asumido el riesgo, tan complejo, de consagrar al personaje una monografía que, sin caer en la frivolidad y evitando las polémicas demasiado obsoletas, contribuya también a iluminar este período fascinante, a caballo entre los siglos IV y V, en la densa atmósfera de Alejandría.

El libro empieza pasando revista a las versiones modernas de la leyenda, que tienden de modo sistemático a desnaturalizar y distorsionar los hechos –los escasos hechos establecidos... Es posible que este inicio produzca una cierta impresión de superficialidad; pero bien mirado, no me parece un modo inapropiado de entrar en materia. D abre su panorámica con las polémicas dieciochescas, de cuya virulencia puede dar una idea el hecho de que Voltaire calificara a los monjes, tropa de choque, por así decir, de san Cirilo, de «jauría tonsurada»; pero el tono de los Defensores de la Fe (que no dudaron en propalar las más curiosas –e indocumentables– especies sobre la moralidad privada de Hipatia) no queda en absoluto a la zaga. Naturalmente, el análisis serio de las fuentes no importaba a nadie, ni siquiera al gran Gibbon, que nutría una antipatía cordial (y justificable desde todos los puntos de vista) por san Cirilo. Lo que viene a continuación resulta muy variopinto: desde Leconte de Lisle (que dedicó al argumento tres composiciones) hasta nada menos que el volteriano Bertrand Russell, pasando por Gérard de Nerval y Maurice Barrès. Merecen atención particular (si no es que me dejo guiar demasiado por el subjetivismo) la novela victoriana de Charles Kingsley (me temo que muy mala, a juzgar por el resumen; aunque C. García Gual, *La Antigüedad novelada*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 139-144, la trata con bastante consideración) y el extenso poema en dos volúmenes publicado en 1827 por la condesa italiana Diodata Roero di Saluzzo. La conexión feminista (muy importante en estos últimos años, sobre todo en los USA; incluso se publican un par de revistas de filosofía y feminismo bajo la advocación de *Hypatia*) también recibe su parte alícuota de atención.

En cuanto a las fuentes antiguas (casi igual de coloristas, y probablemente de mayor interés para el lector de esta Revista) son, por desgracia, extraordinariamente escasas. La fundamental es sin duda la *Historia Eclesiástica* de Sócrates Escolástico (*ca.* 379-450), que no ahorra los detalles espeluznantes sobre la muerte de la filósofa, pero intenta obviar las responsabilidades del patriarca. En la noticia de la *Suda* parecen confluir, por una parte, informaciones de Damascio (el último escolarca de la Academia platónica en Atenas) quien compuso una *Vida de Isidoro,* su maestro, y, por otra, de Hesiquio de Mileto, llamado el Ilustre, cuyas imaginativas fantasías han sido en buena parte rebatidas por la crítica moderna. Otras fuentes deben calificarse de 'menores' (como las *Crónicas* de Malalás y de Teófanes, que sólo se refieren a Hipatia *en passant*) o de decididamente exóticas. Tal es el caso del arriano Filostorgio, que interpretaba el episodio de Hipatia en clave de querellas no entre paganos y cristianos, sino entre distintas sectas heréticas. En efecto, no faltaron tentativas de acusar a Hipatia de nestoriana, a partir, sobre todo, de un singular documento: una carta, obviamente pseudo-epígrafa, de la propia filósofa a san Cirilo, defendiendo puntos de vista abiertamente nestorianos. Estas tentativas para convertir a Hipatia en cristiana –aunque herética– alcanzaron bastante intensidad, según D, a finales del mundo antiguo; parece incluso que el propio Damascio no las ignoraba del todo. Otra fuente, de credibilidad, empero, muy limitada, la constituye Juan de Nikiu (siglo VII), autor de una crónica que procede desde Adán hasta sus propios días, cuando los árabes ya señoreaban Egipto; parece que transmite ciertas informaciones valiosas sobre Bizancio y el Egipto bizantino. Por otra parte, presenta la originalidad de ser la única voz declaradamente hostil a Hipatia.

Sin embargo, el texto de veras familiar para cualquier helenista es, desde luego, el celebérrimo epigrama atribuido a Páladas alejandrino. Pero la autora se adhiere a los puntos de vista de G. Luck, para quien el poema *no fue* compuesto en honor de 'nuestra' Hipatia; se trata de un poema bizantino anónimo dedicado «to a pious woman named Hypatia, probably the founder of a church...» (p. 23). Su argumentación se me antoja bastante verosímil, en particular en lo que concierne a «the erroneous identification of Palladas as the poem's author; he was probably confused with another poet, Panolbios». No parece demasiado difícil apoyar esta argumentación en la *Suda.*

No sé si resultará poco correcto o inconveniente insinuar que los mejores logros de este libro nominalmente consagrado a Hipatia se hallan en las páginas dedicadas a Sinesio de Cirene, su discípulo –y también a su padre Teón, el matemático y astrónomo. Aunque ello pueda desagradar a las feministas radicales, no constituye, sin embargo, desde el punto de vista

filológico, una mala señal: permite hablar de hechos más o menos objetivos y contrastables, no de incógnitas vertiginosas. De paso, se aprovecha la oportunidad de ofrecer, a propósito de Hipatia, ciertas noticias muy interesantes (aunque frecuentemente especulativas en exceso). El tipo de filología, bastante tradicional, practicado por D tiene sus reglas –reglas difíciles de practicar cuando la ausencia de textos deviene desoladora. Sobre Hipatia propiamente, no tiene demasiado que decir; en cambio, el *corpus* epistolar de Sinesio ofrece un material de base excelente para reconstruir el círculo de personas que se movían en torno a la filósofa y, en general, en los ambientes intelectuales y políticos de Alejandría.

Sinesio estudió en la ciudad de Alejandro entre *ca.* 390/393 y 395/6 (aunque las fechas exactas son objeto de muchas disputas). Después de su embajada constantinopolitana y antes de la promoción episcopal, disfrutó de estadías prolongadas en la ciudad. Gracias a su correspondencia (que nos ofrece una singular visión de la vida en una extensa propiedad rural, en el crepúsculo del Imperio) conocemos a una serie de personajes más o menos importantes: Herculiano, Ciro de Panópolis, Olimpio –terrateniente en Seleucia–, Isión, Pedro, etc. D explota a fondo este rico material para establecer que «Hypatia's closest, most loyal students were people who later held high imperial or ecclesiastical positions [...] Agents of the imperial power arriving in Alexandria became close acquaintances of Hypatia and most likely attended her lectures» (p. 38). Según Sócrates Escolástico, Orestes, prefecto de Egipto, era cristiano (bautizado en Constantinopla) y amigo personal de Hipatia, a la que no dejaba de consultar en algunas cuestiones de gobierno. «... Moving in high government circles, surrounded by imperial and town dignitaries and by wealthy, well-born students, Hypatia must have had some voice in town affairs and have influenced political and social life in Alexandria» (p. 41). Cualquiera que desease estudiar filosofía en serio debía acudir a la respetada e ilustre dama, desde todas partes: de la misma Alejandría, de Cirene, de Siria, de la Tebaida, incluso de la misma capital, la lejana Constantinopla... Eran gente que participaba de un «similar background, wealth and ties with the world of the rulers». En torno a la mujer que algunos se han acostumbrado a presentar, fantasiosamente, como 'la última pagana', 'la mártir del Helenismo a manos del fanatismo cristiano' etcétera, los cristianos se agolpaban; y paganos simpatizantes, futuros conversos, algunos de los cuales (como el propio Sinesio o Ciro de Panópolis) alcanzarían la consagración episcopal... Pero acontece que, en realidad, la distinción entre paganos y cristianos debió ser, en los círculos distinguidos y adeptos a una espiritualidad neoplatónica, más bien tenue. Si Hipatia experimentaba –como sugiere D en uno de sus no infrecuentes arrebatos especulativos– «the charisma that enables to teach others» y «the

sacred sense of philosophic inquiry [*as a*] kind of religious mystery» (p. 47), debía sentirse tan *à l'aise* entre paganos como entre cristianos ilustrados. Vida contemplativa, experiencia mística, realidad inefable entre las inefables –nivel vertiginoso de la pura intuición que es imposible mantener de manera incesante, continua, a lo largo de toda nuestra existencia mortal. También en el horror y el desprecio por los fenómenos corporales, la Hipatia que reconstruye (o más bien que postula) el presente libro se hallaba muy próxima al odio hacia el cuerpo mortal, tan característico de muchos pensadores cristianos, y que Peter Brown ha estudiado de manera memorable.

¿Ocupó una cátedra pública? La respuesta mayoritaria tiende a ser negativa, aunque existen opiniones para todos los gustos. Damascio, de hecho, le atribuye determinados rasgos casi propios de un filósofo cínico. Se le atribuyen "lecturas públicas", es verdad; pero no hay acuerdo acerca de cómo debe interpretarse esta noticia: la autora precisa, razonablemente, que «it does not mean at all that she was a street-corner preacher» (p. 57). Resulta ilustrativo que, por su parte, también el obispo Sinesio conservase, a propósito de la aristocracia de espíritu y la distinción y superioridad intelectuales, nociones semejantes a las que mantenía antes de su 'conversión' y su consagración episcopal –nociones típicas de la aristocracia urbana y terrateniente. Y de acuerdo con los valores de su casta, despreciaba profundamente a los "mantos negros", como denominaba a los monjes. Maestra y discípulo frecuentaban los textos herméticos, los *Oráculos caldaicos*; no parece, sin embargo, que Hipatia se consagrase a la magia o a la teurgia (tampoco Sinesio, desde luego) –a pesar de que sus lecciones se hallaban envueltas en un aura casi ritual. Por otra parte, una carta de Sinesio, sólo un año antes de su muerte, indica claramente que, a pesar de su condición episcopal, profesaba una fe intensa en la *hidromancia*: la mezcolanza de superstición alejandrina y superstición cristiana resulta de veras singular. Nada indica, empero, que esta combinación de «study of the physical sciences and occult literature» (p. 79) pudiese chocar en lo más mínimo a la hija de Teón.

Hipatia fue una presencia no insignificante durante el milenio bizantino: «women known for their love of the sciences and philosophy were proverbially referred to by this appellation» (p. 67). Miguel Pselo la cita; Nicéforo Grégoras también. Incluso el viejo e inculto Juan Malalás de Antioquía parece, por una vez, no del todo mal informado acerca de ella. De todos modos, no llega a rivalizar con la amplia presencia de su padre Teón, el matemático y astrónomo, calificado por las fuentes bizantinas de "filósofo", en el sentido más genérico e impreciso del término. Teón se consagró, sobre todo, a comentar Euclides y Ptolomeo –comentarios que los bi-

zantinos apreciaban mucho y que, en parte, han sobrevivido. Según la autora, no parece haberse dedicado, al contrario de su hija, a la filosofía teórica; pero (como tantos otros neoplatónicos) admiraba y comentaba los *Himnos órficos*. En materias científicas sus discípulos debieron de ser numerosos. Malalás ofrece un cuadro muy singular y curioso –aunque sin duda inexacto– de sus actividades intelectuales, entre las que la astrología no ocupaba, ciertamente, un lugar secundario. En cuanto a su hija, podría ser recuperada definitivamente para la historia del pensamiento si se acepta la hipótesis (no demostrada, pero tampoco absurda) de que los textos supervivientes del *Almagesto* y de las *Tablas* de Ptolomeo «were probably prepared for publication by Hypatia» (p. 72; A. Cameron es quien ha articulado y defendido con mayor brillantez este punto de vista).

Es en el capítulo III (*The Life and Death of Hypatia*, pp. 66-99) donde el peor defecto del libro –su excesiva tendencia a la especulación gratuita– se permite libre curso. Que la destrucción del Serapeo constituyó un acto de fanatismo sin paliativos por parte de los cristianos no ofrece duda; pero la autora pierde el tiempo explicando por qué Hipatia se inhibió ante estos acontecimientos, cuando, en realidad, ignoramos qué posición adoptó (si es que adoptó alguna). No pretendo afirmar que la argumentación sea forzosamente falsa (en realidad es incluso verosímil); el problema radica justamente en que no sabemos nada acerca de todo ello. También el choque entre Orestes, el prefecto de Alejandría (que era cristiano, como muchos de sus partidarios), y san Cirilo se reconstruye con un lujo de detalles no imposibles, pero sí excesivos. Parece razonable, con todo, suponer que Hipatia se vio atrapada entre fuegos cruzados; pero lo concreto de las circunstancias es mejor dejarlo a la incertidumbre. En definitiva, lo que narra el último capítulo no es otra cosa que la victoria política de un cura sin escrúpulos por medio de un linchamiento: algo realmente sórdido, para concluir un texto que diserta tan a menudo a propósito de «to achieve religious experience as the essential ideal of philosophy» (p. 106, en la conclusión); pero que tampoco sirve, exactamente, de fundamento para un panfleto feminista. Lo que deja estupefactos a los lectores modernos es la información de que san Cirilo dispusiera de una suerte de 'partida de la porra' compuesta por seiscientos sicarios (cifra que sufrió algunos altibajos), prestos en cualquier momento a reafirmar el poder episcopal y aterrorizar a sus oponentes. La ciudad de Alejandría protestó en más de una ocasión ante la corte imperial (¡para reducir su número, no para suprimirlos!), pero sólo obtuvo resultados modestos. D en unas páginas finales ligeramente prescindibles (pues casi nadie piensa hoy en día que sea tarea del historiador depurar responsabilidades) intenta establecer –y ello resulta razonable– que Cirilo fue el responsable moral, *aunque no* legal, del asesi-

nato. En todo caso, lo que sobrenada de estos pasajes no es otra cosa que «a political murder, provoked by long-standing conflicts in Alexandria» (p. 104).

Jaume PÒRTULAS

M. GRANT, *From Rome to Byzantium. The Fifth Century AD*, Londres & New York, Routledge, 1998, xiii + 203 pp.

Como afirma, ya en el mismo prólogo (p. XII), el autor de este libro, el siglo V todavía resulta bastante mal conocido: «It is hard to reconstruct what really happened during the fifth century AD»; y apunta diversas razones más o menos convincentes. Una de ellas, geográfica: algunos episodios decisivos tuvieron lugar en tierras no exentas de un cierto exotismo para el gran público, y aún para los especialistas («the geografical location of what happened [... *is often*] far from our experience»); por otra parte, los protagonistas estaban en muchos casos «preoccupied with matters that scarcely concern us now». En efecto, para una época como la nuestra, profundamente comprometida con una visión socio-económica de la realidad, las obsesiones teológicas y la legitimidad del poder enraizada de modo estricto en una concepción teocrática, pueden resultar, si no se hace un cierto esfuerzo, ininteligibles. Se trata, quizá, de razonamientos un poco frívolos; pero no es del caso disimular el hecho de que este libro, francamente interesante, corresponde sin duda al nivel de lo que en épocas pasadas se solía denominar 'alta divulgación'.

Con rápidas pinceladas, M. G[rant] presenta la Tetrarquía, la fundación de Constantinopla, la sucesión de Teodosio 'el Grande' y la división del Imperio, haciendo particular hincapié en «the building programme» («immensely expensive», según el conde Zósimo) de la nueva Capital –ciudad "santa" frente a Antioquía y Alejandría y, desde luego, frente a la misma Roma... Más que reflexionar sobre la caída de Occidente ante la acometida bárbara, a G le interesa preguntarse por qué el Oriente se salvó– aunque no deje de destacar que «the fall of Rome [...] has excited the feelings and imagination of all successive ages» (p. 28). Una razón significativa –aunque quizá no determinante– radicaría en el establecimiento en Oriente de una burocracia relativamente eficaz.

La afirmación del principio dinástico interesa a G de modo especial; y observa que, con el matrimonio de Marciano y Pulqueria Augusta (hermana de Teodosio II), este principio y determinadas tradiciones de origen bárbaro sellan una unión pacífica. Con León I, Zenón y Anastasio (herético y avaro,

pero administrador eficiente) el carácter griego y oriental del Imperio se incrementa, al tiempo que sus raíces latinas se van obliterando. A ello contribuyó en no escasa medida la cuestión religiosa: un emperador de Constantinopla *no podía* mantener buenas relaciones con Roma sin alienarse sus propias provincias –mucho más importantes, a corto plazo– de Siria y Egipto. En efecto, éste es un siglo de controversias cristológicas exasperadas; y en Egipto y Siria el monofisismo se convirtió no ya en una cuestión doctrinal, sino en forma de expresión de un nacionalismo político. Al mismo tiempo se ventilaban «the last struggles between Pagans and Christians». Lo que a G le parece de veras fascinante («a singular event in the history of human mind») es la destrucción del paganismo, que, aunque llevase mucho más tiempo del que se tiende a pensar, constituye, «perhaps the only example of the total extirpation of any ancient and popular superstition...» (p. 68). Simultáneamente, se produce «an increasing Imperial involvement in the Church and increasing power and indeed wealth on the Church's side.».

Me ha gustado en particular la voluntad del autor de comunicar curiosidad e interés por lugares no demasiado familiares: las iglesias de Cilicia e Isauria, la gran arquitectura siria –como expresión de una *Weltanschauung* que caracteriza así (p. 103): «... as if life itself, both of the spirit and of the body, sacrificied liberty and movility to security and permanence». El capítulo sobre arquitectura, con sus buenas fotografías, me parece excelente; estudia con mucha claridad la evolución desde el *palatium sacrum* hasta la basílica cristiana. En lo que a las formas humana y divina se refiere, el retrato se hace (p. 105) «more hieratic, less realistic [...] with emphasis on the emperor's relationship with the Almighty». La nostalgia por el pretérito helenístico es deliberada y consciente; pero, al ser transportado a un contexto cristiano, «the idyll became a symbol» (p. 110). Una época tan torturada por guerras y desastres de toda clase no podía dejar de sentir atracción por «the peaceful kingdom of Isaiah» y, en general, por los «symbols of a peaceful unity» (p. 113). En cambio, G carece de receptividad a la hora de valorar la literatura de la época (que detesta claramente, y no sin cierta dosis de razón); y las controversias teológicas le producen fastidio. Ni qué decir tiene que ambas tomas de posición están emparentadas. Sin embargo, se entrega a una apasionada defensa de san Agustín, el africano que vivió tiempos tan difíciles e implacables. En definitiva, aunque el estilo 'divulgativo' de G. no me entusiasma, hay que reconocer que los estudios legibles sobre el ocaso definitivo del mundo antiguo y la emergencia de otras realidades radicalmente nuevas no son lo suficientemente numerosos como para regatear a este ameno volumen el derecho a una ojeada algo más que superficial.

Jaume PÒRTULAS

L. CANFORA, *Il viaggio di Aristea*, Roma-Bari, Laterza, 1996, xvi + 128 pp.

«Una vez, un rey poderoso, señor de vastos dominios, quiso, por consejo de un varón muy sabio, constituir en su capital (fuera ésta Alejandría, Roma o Bagdad) una biblioteca inmensa, que contuviera, a ser posible, todos los libros del mundo. Avanzada ya la tarea, se le informó de que determinado pueblo poseía valiosos –y misteriosos– libros sagrados, que también quiso incorporar a su colección. Incapaz de comprenderlos (por la dificultad de la lengua y por estar escritos en caracteres arcanos) tuvo que recurrir a los servicios de un cuerpo más o menos numeroso de traductores, de intérpretes, que llevaron a cabo su tarea en un lapso de tiempo asombrosamente breve...» Cualquiera habrá reconocido, naturalmente, el esquema de la (mal) llamada *Carta de Aristeas a Filócratres*, a propósito de la versión griega de la Biblia. El libro de C[anfora] va siguiendo los avatares de esta leyenda (sin ceñirse de un modo demasiado estricto a la problemática de la traducción de los LXX) y acaba convirtiéndose así en el esbozo de un singular y erudito tratado *de bibliothecis*.

La *Carta* devino por derecho propio (a pesar de su limitado valor como documento histórico y de sus méritos literarios más bien escasos) «un opusculo di grande vitalità nella letteratura giudeo-ellenistica, in quella cristiana (patristica e bizantina) e in quella araba; [*ma*] per nulla affatto –nonostante una così vasta diffusione– nella letteratura pagana» (p. 8). Es bien sabido, en efecto –y Arnaldo Momigliano lo ha recordado en numerosas ocasiones–, que los griegos, imbuidos de la superioridad de su *paideia*, manifestaron siempre un interés menos que discreto por la incorporación a su propio acervo de las diversas "sabidurías bárbaras". La preservación de Aristeas en el mundo medieval se debió a un azar afortunado: «La *Lettera* [...] viene collocata infatti, come premessa, al principio delle *Catene* di commenti dei Padri della Chiesa ai libri del *Ottateuco* [...] e così si salva. Conferma sostanziale di ciò viene dalla circostanza che la *Lettera* ci è conservata *unicamente* da manoscritti contenenti tale *Catene*...» (p. XII). Según su editor Wendland (recogido por C), la operación de incorporar la *Carta* como 'praefatio' a una *Catena* se debió probablemente a Procopio de Gaza (que compuso, en época de Justiniano, una *Catena* de gran prestigio y difusión, mencionada por la *Biblioteca* de Focio con «schietto entusiamo»).

Pero, para que la traducción y su leyenda –nacidas ambas en un medio inequívocamente hebraico– pudieran ser asumidas con tanto entusiasmo en el ámbito cristiano, resultaban imprescindibles una serie de operaciones ideológicas, que sirvieran para insertarla en el esquema *divino* de la salvación. Aunque el autor no se propone, naturalmente, trazar un cua-

dro sistemático y exhaustivo de las fortunas de los LXX, no podía de ningún modo soslayar la singular paradoja de esta traducción cada vez más sacralizada por los cristianos ortodoxos, en tanto que los judíos (y precisamente por la misma razón) abominan de ella progresivamente. Todavía el *Sobre Moisés* de Filón y las *Antiquitates* de Flavio Josefo reconocen en la *Carta de Aristeas* un documento de grandísimo valor y, en consecuencia, lo extractan generosamente. La figura crucial para la cristalización de la leyenda y su interpretación, su 'explotación' en clave cristiana (en función de los designios salvíficos del Espíritu Santo) la constituye Epifanio, obispo de Salamina de Chipre, a quien C consagra su segundo capítulo (pp. 9-13): «... il peso del manuale antiquario di Epifanio, come *risestemazione* autorevole, ed influente, della intera materia...» (p. 13): fue él quien desarrolló la leyenda, que había de gozar de tan dilatada fortuna (aunque no aparece en la *Carta* en modo alguno), de los traductores aislados por parejas en sus celdas, incomunicados, y de las 36 traducciones idénticas. El motivo de las celdas separadas (que reaparece en la versión árabe) tiene la función de reforzar la idea «della provvidenziale assistenza che sostenne e guidò l'opera dei traduttori» (p. 22). A partir de esta reelaboración, de esta reorganización tanto narrativa como ideológica la antigua leyenda ya estaba a punto para integrarse, con función proemial, en las Cadenas de comentarios al *Octateuco* –acompañada, regularmente, del llamado *Opúsculo de las Siete traducciones*, donde se elencan las circunstancias y diversas ocasiones en que la palabra divina fue traducida al griego. De esta manera, la leyenda de Aristeas fue complacientemente recogida por Zonaras, el Pseudo-Atanasio, Sincelo, Jorge el Monje, Cedreno, Nicetas de Heraclea, la *Synopsis Chronikê*, etcétera.

En Occidente, los LXX jamás suscitaron, por razones claras, un entusiasmo semejante. Con la defensa, decidida, pero a la vez matizada, de Agustín de Hipona, hay que contrastar las reservas y escrúpulos (de carácter primordialmente filológico, no teológico) que les oponía san Jerónimo. En cambio, el entusiasmo bizantino traspasó, en algunas ocasiones, los límites de la extravagancia: el autor se refiere, con discreto sarcasmo (pp. 25-27), a Isaac Comneno Porfirogéneto, hijo de Alexis I y tío de Manuel I, que encargó el *Octateuco* de lujo llamado del Serrallo, lo hizo preceder de la *Carta de Aristeas*, acompañada de una paráfrasis propia que celebra la brevedad y la concisión –en un estilo increíblemente verboso. C explora también las fortunas de Aristeas en tierras árabes, consagrando un énfasis especial a la *Crónica* de Al-Tabari (siglo IX); pero los lectores de esta reseña posiblemente se interesarán más por las consideraciones de Sincelo y Cedreno acerca del rey Ptolomeo, al que adjudican un vivo afán por acumular no sólo libros griegos sino también «caldeos, egipcios y romanos...». Y

es que, tal como lo formula C en la p. 46 de su estudio, con claridad notable, «Aristea, con la leggenda dei settantadue traduttori, è certamente uno dei motivi itineranti che hanno percorso questi cammini di civiltà. Né questo può sorprendere se si considera quanto quell'opusculo fosse inestricabile dalla vicenda e dalla tradizione del *corpus* (l'Antico Testamento) accettato come libro di verità dalle tre religioni convergenti e concorrenti nell'area nevralgica tra Oriente e Occidente...». Lo que al helenista le produce una discreta estupefacción es el hecho de que la biblioteca ptolemaica sea comparada con relativa frecuencia –y en términos bastante explícitos– nada menos que con una fantástica biblioteca 'homérica' organizada por Pisístrato, tirano de Atenas, que habría sido el precedente directo de la alejandrina; ello se explica simplemente porque la intervención de Pisístrato –quien mandara organizar y disponer correctamente los libros homéricos «confusos antea» (Cicerón), y que se hallaban, según un erudito antiguo, σποράδην τὸ πρίν– pareció digna de ser asimilada a la operación llevada a cabo, según la leyenda de Aristeas, por los LXX intérpretes en la Alejandría de los Ptolomeos.

La preocupación, la obsesión (en el mejor sentido del término) por libros y bibliotecas antiguas alcanzó, obviamente, una dimensión nueva con Petrarca y los inicios del Humanismo. El pontífice Nicolás V (eficazmente secundado por Poggio Bracciolini) veía su propio esfuerzo por reorganizar la biblioteca apostólica en términos, casi, de un noble certamen, de emulación respecto a los Ptolomeos. Y poco después, un humanista centroeuropeo muerto en plena juventud, Ioannes Alexander Brassicanus, estudioso atento de las bibliotecas antiguas y desolado testimonio del saqueo de la Corvina de Budapest por las fuerzas de Solimán el Magnífico, atribuyó, sin demasiadas pretensiones de exactitud histórica, al emperador romano Antonino Pío estas solemnes palabras: «ἄλλοι μὲν ἵππων, ἄλλοι δὲ ὀρνέων ἐρῶσι, ἐμοὶ δὲ βιβλίων κτήσεως ἐκ παιδαρίου δεινὸς ἐντέτηκε πόθος...». Como afirma C, «Brassicano sa che la storia delle biblioteche è un tassello essenziale di tale ricostruzione e sa quali siano gli autori che fungono per noi da veri e propri 'collettori' di quel che resta della letteratura scomparsa» (p. 80).

El libro se cierra (antes de una breve Conclusión) no inadecuadamente, con el Salone Sistino, la ilustre sede de la Biblioteca Vaticana. Si ya en el siglo VII la biblioteca papal conservaba un fondo bastante impresionante, Sixto V, 'refundador' de la Vaticana, hizo todo lo posible para enfatizar, gráficamente incluso, la noción de continuidad: su Salón pretende ser, en cierto sentido, un tratado *de bibliothecis* en imágenes. Sin embargo, cuando Stendhal la visitó, en marzo de 1828, enfurecido porque le negaron el acceso a los manuscritos, anotó en su *Diario* (cf. p. 108): «Il est singulier de

voir le chef d'une religion qui voudrait anéantir tous les livres avoir une bibliothèque [...] On ne voit pas les livres; ils sont renfermés dans des armoires [...] Il est de cabinets remplis de manuscripts où l'on ne peut entrer sans être excomunié *ipso facto*». Y se queja amargamente de la hostilidad del bibliotecario (¡nada menos que el gran Angelo Mai!) contra todos los liberales, sobre todo franceses. Dejando aparte estas curiosas, pero mínimas anécdotas, el autor sabe formular con términos contundentes el problema que los frescos del Salone Sistino plantean –y resuelven– a su manera: «... opponendo alla serie delle biblioteche l'ancor più vasta sequenza dei Concilii, punteggiati, se dal caso, da ammonitori roghi di libri 'eretici' [...] non si poteva essere più esplicito nel chiarire [...] la divisione dei compiti tra la direttiva ecclesiatica ed il braccio secolare» (p. 106). Insuperable contradicción de unas creencias donde se integran, de manera inextricable, tanto la amorosa devoción por los libros y las bibliotecas como la exigencia periódica de los autos de fe.

Quizá esté bien terminar estos apuntes con una nota meditativa: merece la pena reflexionar acerca de estas cuestiones en tiempos como los nuestros, cuando los libros no dejan de estar cuestionados, amenazados –aunque sea por otros métodos, por peligros distintos...

Jaume PÒRTULAS

R. HOWARD BLOCH, *God's Plagiarist. Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the ABBÉ MIGNE*, The University of Chicago Press 1994, 152 pp.

«I always wondered how he did it [...] The *abbé* Jacques-Paul Migne published a book every ten days for thirty years. And he did it, like some Balzacian self-made man who could have been his contemporary, practically without money». Así empieza este singular estudio, consagrado al titánico responsable (según Ambroise Firmin-Didot, que sin duda sabía de lo que estaba hablando) de "la empresa más colosal desde la invención de la imprenta". «The patrologies combined weigh in at over a million pages. Yet they represent only about one-half of his total output. Migne had published aproximately 400 books before the first page of the patrologies had even gone to print...». Al formidable *abbé* le traía bastante al pairo que las autoridades eclesiásticas le suspendieran las licencias; y mucho más que el Ministerio del Interior se interesase por sus actividades –y, en particular, por las inhumanas condiciones de trabajo, potencialmente explosivas, en las que mantenía a sus asalariados. En cambio, le mortificaba profundamente que,

entre sus subscriptores, se contasen más "extranjeros, protestantes y griegos" (utilizaba este término en el sentido de 'ortodoxos'; de hecho, la mayoría eran rusos) que buenos católicos franceses. «Unless we assume that Migne read between fifty and one hundred pages of Latin or Greek each day, in addition to the fifty to one hundred pages he published a day, we can conclude that one simple answer to the question of how he did as much as he did lies in the simple fact that Migne did not read, could not have read, as much as he wrote –or at least as much as he edited» (p. 2). A continuación, R.H. B[loch] relata cómo Migne, interrogado por las autoridades acerca de un artículo subversivo publicado en uno de los diez periódicos que editó de paso, «defended himself before the Ministre de l'Intérieur by claiming not to have read even a tenth of what he had published» (*ibidem*).

Debo confesar que esta reseña surge como una mínima venganza personal: fue iniciada el día en que la Biblioteca Universitaria de Barcelona decidió conservar la *Patrología Griega* en el Fondo de reserva antigua (donde es de temer que casi nadie la consulte), retirándola de las dependencias del departamento de Filología griega. Tampoco allí era demasiado frecuentada, desde luego; pero inspiraba reflexiones animosas y entrañables entre quienes la contemplaban cotidianamente. Sea ello como fuere, el libro que estamos comentando adopta en buena parte la disposición de una biografía, aunque ciertamente es bastante más. Los títulos de cada capítulo hablan por sí mismos: «1. The *Abbé* and the Police. 2. Plagiarism and the Press. 3. Advertissements for the Self. 4. Piracy and Patrology. 5. Migne and Money. *Conclusion*: Le Bon Marché and the Ateliers Catholiques». La época era propicia a la desmesura, en París por lo menos: aparte de Migne y los Didot, es la de Garnier Frères, Pierre Larousse... En cuanto a la peripecia vital del *abbé*, resulta perfectamente digna de un personaje de Balzac, de quien fue contemporáneo riguroso; y si hay que fiarse de la caricatura de sobrecubierta, también se le parecía físicamente: cabeza poderosa, cuerpo membrudo... Como cualquier despiadado capitalista del XIX, practicó una sobre-explotación tan descarnada (no sólo con su mano de obra; también con los colaboradores 'intelectuales' e incluso, en cierto sentido, con los subscriptores) que aún hoy en día nos deja estupefactos. Aunque parezca increíble, el santo varón terminó en más de una ocasión a puñetazos (a veces a paraguazos) con sus obreros, con colaboradores más o menos próximos, con agentes del orden incluso. El mismo prefecto de policía tuvo que opinar, en informes confidenciales al Ministro del Interior, que este "Rastignac auvergnat en soutane", como se le llegó a denominar más tarde, en ocasiones se pasaba de la raya.

Hemos insinuado que la lectura del libro de B se parece un poco a la de una novela corta de Balzac; pero resulta evidente que en el marco de la

presente reseña no debo demorarme demasiado en aspectos biográficos, anecdóticos, sociopolíticos o económicos, sino en los muy idiosincráticos métodos de trabajo del *abbé*. Debería quedar claro, sin embargo, que el libro tiene títulos de sobra para convertirse en un documento muy valioso para la historia de la imprenta en Francia a lo largo del siglo XIX.

Acerca del trato infligido a su más esforzado colaborador, el sabio y piadoso benedictino dom Pitra (más tarde elevado a la púrpura cardenalicia), auténtico padre intelectual de las patrologías, véase *infra*; por el momento, baste con decir que fue sometido a una *damnatio memoriae* implacable. Verdad es que Migne tuvo que servirse también de colaboradores de calaña muy distinta; quizás el más *haut en couleur* fuera un cura *défroqué* y fugitivo de la justicia que se había dedicado al ocultismo bajo el pseudónimo de Eliphas Lévy –personaje que, si mi información es correcta, gozó de bastante predicamento entre los aficionados a las artes turbias. Cuando el *abbé* se embarcó en la magna empresa de su vida, contaba con el asesoramiento de dos 'intelectuales' benedictinos: dom Guéranguer, el restaurador de Solesmes y del canto gregoriano, y el mencionado dom Pitra, verdadero cerebro de la obra; pero también tenía a sus espaldas una carrera bastante sensacional como editor de publicaciones católicas reaccionarias –carrera desarrollada a veces en los márgenes de la ley, por medio de hombres de paja, y que le había reportado (aparte de toda una serie de procesos y alguna que otra condena) el interés asiduo del Ministerio y la censura. Además, sus técnicas publicitarias habían de ganarle el apelativo, poco envidiable, de "Napoleón de los prospectos". En ellos daba libre curso a su irrefrenable tendencia a hablar de sí mismo en tercera persona, al autoelogio inmoderado y ventrílocuo, al coro inmenso que constituye de hecho una sola voz, repetitiva *ad infinitum*.

En sus comienzos, los Ateliers catholiques hicieron una serie de esfuerzos para recuperar viejos manuscritos. La empresa alcanzó pocos éxitos, pero en cambio produjo consecuencias de primerísima magnitud: «resulted in a historical change in government police toward the preservation of original documents» (pp. 58 ss.). Desde la Revolución, un número de manuscritos difícil de calcular se hallaba en manos militares, y eran utilizados como papel viejo: servían para los cartuchos. Gracias a un *memorandum* de dom Pitra, todos los manuscritos bajo jurisdicción militar pasaron a depender del Ministerio de la Instrucción Pública y sus bibliotecas. El primer Padre así recuperado fue Melitón de Sardes (cf. pp. 59 y 137 n.1). De algunos autores se hicieron honestas ediciones nuevas: tal es el caso de Tertuliano entre los latinos y Simeón el Metafrasta entre los griegos. Pero tan nobles intenciones, tentativas tan prometedoras muy pronto fueron dejadas de lado; ni su coste ni el tiempo que reclamaban podían encajar con los proyectos gi-

gantescos y megalomaníacos (él los llamaba, modestamente, "hercúleos") de nuestro *abbé*. Por lo tanto, «in the overwhelming majority of cases [...] it is clear that in making the patrologies 'available and intelligible' to everyone, as was his stated goal, Migne simply reprinted wholesale the editions of others. He drew extensively from previously published great collections as well as from selected collections of the writings of the Fathers» (p. 59).

El espacio de una reseña resulta del todo insuficiente para elencar las colecciones que Migne saqueó en bloque; pero el lector curioso (sobre todo si tiene un interés profesional en el tema) puede hallar en las páginas 59-61, y en las notas correspondientes, una lista formidable, que equivale casi a un *raccourci* de la historia de las ediciones clásicas, desde Aldo Manuzio hasta Cramer y Boissonnade. Quizás el documento más singular y curioso de todo el libro lo constituya (por lo menos en mi opinión) una suerte de *ultimatum* dirigido a J.Fr. Dübner, intimándole que si no era capaz de perpetrar, en el curso de unos pocos días, una nueva edición crítica de la *Ciudad de Dios*, al precio de cien francos (o como máximo 120, cifra excepcional, sin duda por tratarse de una obra de tamaña trascendencia) los Ateliers procederían sin más demora a reimprimir la edición de los Maurinos –que fue, naturalmente–, lo que acabó sucediendo. (Por cierto, que B. –si es lícito reprocharle un detalle tan secundario– parece ignorar la importancia del personaje: Johann Friedrich Dübner (1802-1867) fue uno de los pilares de las ediciones Didot, para las que produjo textos de calidad aceptable; véase el volumen III, p. 272, de la *History of Classical Scholarship* de sir John Sandys).

Quizá resulte curioso que un personaje tan tramposo y escurridizo como el *abbé* no hiciera prácticamente nada para disimular su saqueo; más bien parece que se enorgullezca de tal proceder: proclama altivamente que actúa con todo el derecho del mundo (al fin y al cabo ¿no se trata de los tesoros inalienables de la Iglesia ecuménica?) e incluso reivindica con orgullo el mérito de haberse apropiado de las mejores ediciones existentes –lo cual–, por lo demás, es cierto, por lo menos en la mayoría de los casos. Porque tampoco faltan ocasiones en que, por no tener a su alcance la edición mejor, ponía a contribución la que tenía más a mano; ni qué decir tiene que la voluntad de ser exhaustivo (que con el curso del tiempo se convirtió para él en una suerte de obsesión, una auténtica monomanía) le importaba infinitamente más que el rigor ecdótico. Con todo, la homogeneidad del conjunto también era muy importante en su escala personal de valores.

También su fervor bibliófilo está más allá de cualquier duda. A pesar de la ayuda que le prestaron las bibliotecas de Solesmes y Lovaina, obtener –ya fuera por préstamo o por compra– las ediciones a plagiar no siempre era fácil; y en este terreno no regateó los esfuerzos, ni siquiera los económicos.

Pero, una vez tomada la decisión del pirateo, no paraba en barras: se apropiaba no sólo de los textos sino también de los aparatos críticos. Cuando se trataba de versiones antiguas, las consignaba, en un supremo gesto de honradez; pero omitía por sistema el nombre de los editores contemporáneos: probablemente no lo hacía por mala voluntad, sino para evitarse complicaciones con los derechos de autor. En un caso por lo menos, mintió deliberadamente acerca de la edición utilizada: en el volumen CXVII de la *PG* copió una edición alemana, entonces muy reciente, de las *Novellae* de León el Sabio, mientras que en los títulos remitía a una versión mucho más antigua, para ahorrarse problemas; pero reprodujo incautamente *todos* los errores tipográficos del verdadero modelo, sin ahorrarse ni uno. Las pomposas proclamaciones de los créditos '*accurante J.-P. Migne*' o bien '*accurante et denuo recognoscente*' no parece que constituyan un pecado grave: jamás fueron otra cosa que cláusulas de estilo, carentes de cualquier credibilidad. Ya los contemporáneos se las tomaban a chacota; y en alguna ocasión los hermanos Goncourt celebraron en él al auténtico maestro en el arte de la *contrefaçon*. Por lo demás, nuestro héroe también se dedicó a la fabricación en serie de *kitsch* eclesiástico: horrendas tallas de ínfima calidad, parafernalia litúrgica *bon marché*. Incluso llegó a organizar –hasta que el cardenal de París amenazó con excomulgarle– una suerte de bolsa de contratación centralizada de misas, a un franco y veinticinco céntimos cada una, con la loable intención de socorrer a sacerdotes ancianos y menesterosos... Como afirma nuestro autor, lapidario (cf. p. 98), Migne era capaz, en sus horas bajas, de combinar la usura con la simonía.

Quizás el rasgo más mezquino –y el único que se me antoja realmente imperdonable– de este singular sinvergüenza tonsurado sea el prolongado esfuerzo por ningunear a dom Pitra, poseedor de un saber patrístico inmenso, corrector de muchísimos volúmenes, y al que sin duda la *Patrología* debe sus mejores logros en el ámbito intelectual –y sólo en éste–, pues, en lo demás, Migne se ocupaba de todo, y con eficacia notable. Pero la brutal eliminación de los nombres de los principales colaboradores de lo que siempre se ha conocido como 'el Migne' quizá sea, en resumidas cuentas, una hábil estrategia comercial y publicitaria. Resulta cierto, sin embargo, que pocas veces en la historia alguien habrá tenido tan poca responsabilidad *intelectual* en una obra definitivamente vinculada a su nombre. Probablemente se trate, pues, de una combinación de monstruoso egotismo con un fino sentido comercial y la intuición precoz de las inmensas posibilidades de la publicidad como aspecto fundamental del modelo de acumulación capitalista. O quizás esta apreciación resulte superficial e injusta; en última instancia, tampoco es tan aberrante que el nombre de Migne, el capitán de industria, haya obliterado tan radicalmente al de Pitra,

el erudito benedictino, y a una quincena más de eficaces colaboradores (entre los cuales debemos recordar, aunque el autor, como es lógico, no lo haga, al mallorquín Pere Miquel Guàrdia, uno de nuestros escasísimos connacionales –se pueden contar con los dedos de una mano– que poseyó, en el pasado siglo, unos conocimientos realmente sólidos de griego –no adquiridos en la Península, desde luego, sino en la Universidad francesa). La *Patrología* no fue, aunque a veces pueda parecerlo, un producto tardío y a destiempo de un *scriptorium* medieval; como afirma B, es la obra de un genio extraño, capaz de poner al servicio de los Padres de la Iglesia el espíritu del siglo del vapor y la electricidad. El retoño de este singular matrimonio fue prodigioso y gigantesco, pero no carente de ciertos rasgos de monstruosidad. A lo mejor éste es el origen de la extraña sensación (hecha, a partes iguales, de genuina admiración y de un cierto disgusto e incomodidad) que, a mí por lo menos, me produce la contemplación de la ristra casi infinita de lomos. Desmesurada –como la biografía de su progenitor, M. *l'abbé* Jacques-Paul Migne, que este libro nos presenta.

Jaume PÒRTULAS

Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641-867). Prolegomena. Nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von Ralph-Johannes Lilie, Claudia Ludwig, Thomas Pratsch, Ilse Rochow u.a. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wis-sensschaften. Walter de Gruyter, Berlin-N.York 1998, XX+333 pp.

Qué duda cabe de que entre los *instrumenta studiorum* más útiles para filólogos, historiadores y demás estudiosos de un determinado periodo están las prosopografías o diccionarios de personas. Permiten poner en relación entre sí, de forma rápida y cómoda, datos dispersos en fuentes diversas, a veces de difícil acceso, y proporcionan una localización suficiente del personaje en su entorno histórico. Para su elaboración es *conditio sine qua non* la existencia de ediciones filológicas de las fuentes medianamente fiables, además de una cierta bibliografía secundaria que aclare o corrija los aspectos controvertidos de éstas. Después de más de un siglo de trabajos la bizantinística va contando con estos presupuestos indispensables para la elaboración de prosopografías, que a su vez no son sino un trabajo preparatorio más para la redacción de la magna *Real-Enzyklopädie der Byzantinistik* que aún está por hacer. Como es lógico, la complejidad y laboriosidad propias de estos proyectos enciclopédicos no permiten que sean el

trabajo de relumbrón de un único especialista, sino que exigen la labor constante y paciente de un equipo bien coordinado y orientado, y firmemente apoyado por una institución académica de solvencia. De esto saben mucho en la Academia de las Ciencias de Berlín-Brandenburgo, como pone de manifiesto su larga tradición prosopográfica.

El origen de la *PmbZ* (*Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*) se remonta a la década de los '70, cuando F. Winkelmann y otros investigadores del Instituto de Bizantinística de la Academia de las Ciencias de la entonces RDA comenzaron a reunir los materiales necesarios para su redacción. Las reuniones del XVI Congreso Internacional de Bizantinística (Viena 1981) fueron el lugar escogido para hacer la presentación oficial de un proyecto[1] que, por motivos ideológicos fácilmente imaginables, debía limitarse a la literatura y la sociedad profana. Con todo, privado del apoyo material necesario Winkelmann tuvo que resignarse a emplear los materiales recopilados en un par de monografías, aparecidas en 1985 y 1987, sobre la estructura de la administración y las clases dominantes en Bizancio, títulos sin duda más sugestivos para las autoridades germanoorientales de la época. Pese al anuncio formal del proyecto realizado en Viena, al año siguiente la Academia Británica aceptó el encargo de publicar una *Prosopography of the Byzantine Empire* (*PBE*), concebida como continuación de la *Prosopography of the Later Roman Empire* (*PLRE*) que ya tocaba a su fin[2]. Era la época de la guerra fría y de los euromisiles, y ni siquiera los ámbitos académicos quedaban al margen. Establecida esta competición científica por un mismo objetivo, el proyecto berlinés sufrió un nuevo impulso con la reunificación, ahora en el marco de la recuperada Academia de las Ciencias de Berlín-Brandenburgo. La tradición prosopográfica de ésta se remonta a la antigua Academia Prusiana de las Ciencias, en cuyo seno vio la luz la monumental *Prosopographia Imperii Romani*[3]. Antes de la II Guerra mundial dicha Academia ya había echado las bases de una Prosopografía de la Antigüedad tardía, cuyos materiales, cedidos a la Academia Británica, fueron empleados, en parte, en la mencionada *PLRE*. La *PmbZ* proyectada por Winkelmann y cuyo inicio ahora reseño estaba pensada como continuación de ese trabajo de entreguerras, finalmente frustrado para la Academia Berlinesa.

1 *Cf. Actas* I/Beiheft, Wien 1981, 2.2.

2 *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vols. I-III (a. 260-641), edd. A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE, J. MORRIS, Cambridge 1971-1992.

3 *Prosopographia Imperii Romani saec. I.II.III.*, consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Regiae Borussicae, Berlin 1897-1898[1], Berlin-Leipzig 1933[2]-.

No parecía lógico que en la nueva situación internacional se prolongara la rivalidad académica de la etapa anterior, por lo que los proyectos de la *PmbZ* y la *PBE* llegaron a un acuerdo de colaboración para una redacción conjunta de la Prosopografía del Imperio Bizantino desde el a. 641 (límite final de la *PLRE*) hasta el comienzo de la dinastía Paleólogo (1261), dado que la de este periodo se encontraba ya en curso de publicación en la Österreichische Akademie der Wissenschaften[4]. Por el acuerdo la *PBE* se responsabilizó en exclusiva del periodo 1025-1261, mientras que los años 641-1025 serían cubiertos por ambos proyectos. Éstos son diferentes y complementarios en sus objetivos y presentación: mientras que la *PmbZ* ordena e interpreta los datos de las fuentes, la *PBE* prefiere dejarlas hablar a ellas; aquélla ha preferido la edición en papel, y ésta aparecerá en soporte magnético (CD-ROM y Online-Database). El volumen que ahora reseño contiene los prolegómenos de la prosopografía propiamente dicha, la aparición de cuyo primer volumen se anunciaba, a la hora de redactar su prólogo (enero de 1998), para un año después. En dicho prólogo se ofrece información sobre los límites temporales y de contenido de la obra. Baste con reseñar, a este respecto, que el periodo cubierto por la *PmbZ* se subdivide en dos mitades, tomando como frontera cronológica el comienzo de la dinastía macedonia con Basilio I (867). Por lo que respecta a las limitaciones geográficas, se advierte que los personajes del Egipto bizantino se incluyen tan sólo en la medida en que los encontramos en territorio bizantino tras la conquista de la provincia (642), e igualmente, de los territorios bizantinos en Italia se incluyen únicamente los nombres bizantinos "puros", y los italianos, sólo si aparecen en fuentes bizantinas. Hará bien el lector en consultar éstas y otras limitaciones detalladas en la introducción, en especial los interesados en el Bizancio "periférico".

El cuerpo central de la obra lo constituyen diez capítulos en los que se pasa revista a los diversos tipos de fuentes. En este primer periodo de la *PmbZ* (641-867) se han manejado más de 500 fuentes, de las que en ellos tan sólo se analizan las principales, siempre desde el punto de vista de su contenido prosopográfico. La finalidad del presente volumen es doble: por un lado, servir de introducción a la *PmbZ*, por otro, hacer un estudio crítico de las fuentes. De los diez capítulos, los nueve primeros están dedicados a la historiografía (pp. 13-33), epistolografía (pp. 34-42), actas conciliares (pp. 43-51), fuentes hagiográficas (pp. 52-146), homilética (pp.

[4] *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* (*PLP*). Proyecto anunciado por H. Hunger en el XIII Congreso Internacional de Bizantinística (Oxford 1966), *cf.* Actas, London 1967, 480-1. En 1976 apareció el primer fascículo, al que han ido siguiendo otros con regularidad.

147-151), escritos técnicos (lexicografía, geografía, Constantino Porfirogéneto, etc.: pp. 152-166), un grupo de fuentes diversas (fuentes griegas de Egipto anteriores al 642, fuentes sobre paulicianos, etc.: pp. 167-183), fuentes no-griegas (latinas, armenias, georgianas, sirias, árabes, coptas, eslavas: pp. 184-254), y sigilografía y epigrafía (pp. 255-284). Cada capítulo consta de una breve introducción y de la relación de las fuentes más importantes del género. De cada una se ofrecen las ediciones y traducciones principales, un listado de bibliografía secundaria, el número de *lemmata* que aporta a la *PmbZ* y las observaciones que se consideran pertinentes sobre su valor para ésta. Algunos capítulos tienen, al final, un apartado de observaciones genéricas sobre las fuentes tratadas. El décimo y último (pp. 285-294) contiene una recapitulación de los datos obtenidos de los nueve anteriores y ofrece algunas conclusiones que se pueden extraer de ellos, referidas al porcentaje que los *lemmata* de la *PmbZ* suponen respecto a la población global estimada de Bizancio, su distribución según las fuentes y las épocas, etc. Cierran la obra dos apéndices. En el primero (pp. 295-303) se exponen los criterios de ordenación que se han adoptado para la presentación de los materiales de cada *lemma*. En el segundo (en inglés, pp. 304-307), J. R. Martindale, último responsable de la *PLRE*, presenta algunos detalles –no técnicos– del proyecto de la *PBE*. Retengamos tan sólo que, de acuerdo con el plan previsto, el primer CD-ROM estaría listo a finales de 1998 o comienzos de 1999, mientras que la Base de Datos en Línea[5] concluiría poco después, por lo que en el verano de 1999 el *PBE* I ya estaría disponible en ambos medios. Ignoro si los plazos se han cumplido como planeados. Cierran el presente volumen sendos índices de fuentes (pp. 309-314), de bibliografía secundaria (pp. 315-321) y general de nombres, materias y conceptos (pp. 322-333).

La edición de los Prolegomena es, en conjunto, impecable. Los aspectos materiales de la misma (calidad del papel, nitidez de la impresión, robustez de la encuadernación, manejabilidad, etc.) son excelentes, sin duda superiores a los del *PLP*. Esperemos que los fascículos de la *PmbZ* propiamente dicha no se queden a la zaga en este apartado. No obstante, aquí y allá he detectado algunos errores de impresión. Cito, a modo de ejemplo, los siguientes: p. XVI (*s.v.* Orlandos-Branuses) Ἐρένης por Ἐρεύνης; p. 59 Εἰρ-/ήνης τῆς Ἀθηναίας; p. 64 Τοῦ σοφωτάτου κύρου Κωνσταντίνου Λογοθέτου κτλ.: yo acentuaría κυροῦ, más usual que κύρου, aunque esta acentuación también está recogida en los léxicos de griego medieval; p. 68 εὑρεθέ-/ντων; en las pp. 71, 87 y 130 encontramos el título de una obra apa-

[5] Se anuncia su acceso en la dirección de internet http://www.kcl.ac.uk/humanities/cch/PBE.

recida en Venecia, en 1884, bajo la forma Μνημεία ἁγιολογικὰ νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενα: aun en el caso de que respondiera a la forma del original –lo que no he podido comprobar–, creo que habría sido mejor corregir la acentuación en Μνημεῖα; p. 75 συγγραφεὶς παρὰ Μιχαὴλ μοναχός (lege μοναχοῦ); p. 77 πατε- /'ρα y εν (sin espíritu); p. 87 ἀρχιεπισκόποι; p. 89 τοὺς.....κρατούντας; p. 108 τεσσαράκοντα; p. 102, n. 50 πεντηκοστῷ τρίτῷ; p. 113 τῆς ἀθ-/λήσεως; p. 120 συτησαμένου (lege συστησαμένου) y τοῦ ἐν τῷ (¿τῇ?) νήσῳ; p. 163 πατριάρχων πάντων (lege πατριαρχῶν πάντων); p. 181 ἄθεως.

En una obra tan compleja como ésta semejantes minucias no alteran en nada la valoración global positiva. La aparición de este primer volumen de la *PmbZ* es una magnífica noticia para la Bizantinística. Hago votos por la edición regular y ágil de los sucesivos fascículos, de forma que la obra pueda estar completada en un plazo de tiempo razonablemente breve.

José M. Floristán

J. Koder, *Tabula Imperii Byzantini 10. Aigaion Pelagos (Die nördliche Ägäis)*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 259, Wien 1998, 351 Seiten + 161 Abbildungen auf Tafeln, zwei im Text, einer Karte und fünf Sonderkarten.

Prosigue a buen ritmo la publicación de la *Tabula Imperii Byzantini* (*TIB*), cuyo presente volumen hace el noveno de los aparecidos y el décimo de serie dentro de este grandioso proyecto. Hace apenas dos años daba cuenta desde estas mismas páginas (*Erytheia* 18, 1997, 264-266) de la aparición del volumen anterior, dedicado a las regiones minorasiáticas de Paflagonia y Honoriade, y hoy podemos saludar con satisfacción este nuevo volumen, dedicado a las islas del Egeo septentrional. Lo que decía en la reseña anterior sobre la organización del material sirve por igual para este volumen, por lo que me remito a ella. En ésta voy a comentar tan sólo lo que es específico de este volumen.

Como señala K. en el apartado de la introducción dedicado a establecer los límites de su campo de estudio, el concepto "Egeo" no se reduce al mar que lleva este nombre, sino que abarca también las zonas costeras de tierra firme que lo cierran por el este, norte y oeste, y que conforman con él una unidad económica, social y política. De ahí que en la redacción de la introducción esas zonas costeras de Asia menor, Tracia-Macedonia y de la Península Balcánica hayan sido tenidas en cuenta igual que las islas del mar.

En los *lemmata* de la segunda parte, por el contrario, K. sólo incluye, de forma restringida, los topónimos de las islas septentrionales del mar Egeo, *i.e.* de Tasos, Samotracia, Imbros, Ténedos, Lemnos, Haloneso, Lesbos, Esciros y Quíos, con sus islas menores adyacentes. La división del espacio marítimo se hace siguiendo la línea marcada, de oeste a este, por las islas de Andros, Tenos, Míconos, Icaria y Samos, por motivos geográficos e histórico-políticos: entre los primeros, que el "Egeo septentrional", llamado por los geógrafos antiguos simplemente "Egeo", tiene menos islas grandes y su proximidad a la tierra firme les da un carácter especial; entre los segundos, la mayor cercanía de las islas septentrionales a los centros político (Constantinopla) y religioso (Atos) del Imperio Bizantino, y su mayor orientación hacia la capital del Imperio y los territorios de Asia Menor, mientras que las islas meridionales (Cíclades) se sitúan en una posición más periférica, lo que les expuso a una mayor influencia occidental (veneciana) a partir de 1204.

Como los anteriores, el presente volumen está dividido en dos grandes apartados, una extensa introducción (pp. 47-119) y el léxico de topónimos por orden alfabético latino (pp. 121-300). Completan la obra un listado bibliográfico (pp. 19-45), sendos índices de materias (pp. 301-314), topónimos (pp. 315-346) y antropónimos (pp. 347-351), 161 fotografías de monumentos, edificios o lugares, cinco mapas parciales (Quíos, Lemnos, Lesbos, Samotracia y Esciros) y, en bolsa aparte, el mapa global de la región. Como ya es costumbre, éste incluye, por medio de un elaborado sistema de colores y formas reseñados en la leyenda, los asentamientos, fortalezas, iglesias, conventos, etc., incluidos en el cuerpo de los *lemmata*. La introducción consta de siete capítulos. En el primero (pp. 49-56) se establecen la definición y los límites del territorio estudiado, con especial atención a la terminología empleada para designar el Egeo y sus divisiones. En el segundo (pp. 57-70) se ofrece una visión global de la geografía y del clima de la región, y en el tercero (pp. 71-88), de su desarrollo histórico y administrativo desde la antigüedad tardía hasta la época de los Paleólogos y la conquista por los turcos otomanos. El cuarto (pp. 89-91) incluye un brevísimo panorama de la historia de la Iglesia en las islas antes y después de la 4ª cruzada, y el quinto (pp. 92-98), de diversos aspectos de su economía. El sexto capítulo (pp. 99-108) está dedicado a las comunicaciones marítimas y a las redes de caminos en las islas, y el séptimo y último (pp. 109-119), a los asentamientos de población y a la evolución de ésta.

La obra está redactada con la minuciosidad y perfección que caracteriza a todo el proyecto. Los datos y la bibliografía contenidos en los *lemmata* son una base magnífica para investigaciones de todo tipo. La fiabilidad de los datos aportados por las fuentes está reforzada por los viajes que el redactor del volumen realizó a las islas durante varias campañas desde

1983 hasta 1992 principalmente, a veces hasta tres ocasiones a un mismo sitio. La presentación de los topónimos, dividida en cuatro apartados (encabezamiento, sinopsis histórica, descripción de los monumentos conservados y bibliografía), es clara, y las referencias cruzadas con otras voces, muy útiles. En el índice de topónimos se recogen todos aquellos a los que no se les ha dado una entrada específica pero que son mencionados por algún motivo, por lo que no debe dejarse sin consultar si el topónimo que se busca no aparece entre los *lemmata*. En resumidas cuentas, podemos congratularmos de la aparición de un volumen más de tan magnífica obra, al que pocos reparos pueden hacerse. En una primera lectura a vuelo de pájaro apenas he detectado errores, lo que dice mucho en favor de una obra de esta envergadura. Si acaso, πολυχνίου por πολιχνίου en la p. 288, a no ser que se esté reproduciendo la forma tal como aparece en la fuente citada (Miklosich-Müller). Desde una perspectiva española me permito hacer una breve observación a dos de las fuentes empleadas por K. El *Viaje de Turquía* es citado siempre bajo el nombre de Cristóbal de Villalón y por la edición de Serrano y Sanz (1905). Pocos son los que hoy día defienden la autoría de Villalón después de que la rechazara Bataillon, si bien su hipótesis de la autoría del médico segoviano Andrés Laguna tampoco ha tenido excesivos seguidores. En cualquier caso, creo que es mejor citarla como obra anónima y por ediciones más modernas, *e.g.* la de F. García Salinero (Madrid 1985). Igualmente la *Embajada a Tamorlán* de Ruy González de Clavijo es citada por la edición inglesa, sin duda magnífica, de G. le Strange (Londres 1928), pero hay edición posterior de López Estrada (Madrid 1943). En los monumentos de la isla de Quíos echo de menos la mención del trabajo de G. Hofmann S.J., *Vescovadi cattolici della Grecia. I Chios* (OCA 34, Roma 1934, 7-162), en el que encuentro abundantes noticias de iglesias y conventos de la isla, *e.g.* de la *Panagia Trullote*. Por último, me llama la atención el empleo continuo que hace K. de las obras de Fedalto (*La chiesa latina in Oriente* y *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*) y de Gams (*Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*) al redactar la historia eclesiástica de distintos *lemmata* y que, por el contrario, no emplee para nada la magna serie de C. Eubel-P. Gauchat et alii (*Hierarchia catholica medii et recentioris aevi,* I-VIII, Monasterii-Patavii 1901-1978), mucho más completa y reciente que la de Gams para la jerarquía católica y base de la primera de las obras mencionadas de Fedalto. Estas anotaciones son, si se quiere, más preferencias personales que verdaderas objeciones de fondo, y en ningún caso empañan el magnífico juicio que, como ya he dicho, merece este nuevo volumen de la *TIB*.

José M. Floristán

Historia extraordinaria de Beltandro y Crisanza. Estudio preliminar, texto griego, traducción, notas y comentarios de José M. Egea. Biblioteca Neogriega-Serie bilingüe de textos griegos medievales nº 1. Granada, Athos-Pérgamos, 1998.

Con este volumen la editorial Athos-Pérgamos inaugura lo que se anuncia como una futura serie de textos griegos medievales bilingües. Su editor, José M. Egea, es persona de autoridad en el campo de la lengua y literatura griega medieval, y así se pone de manifiesto en el libro. Aprovecho la ocasión para felicitar a los promotores de esta iniciativa editorial por tan brillante comienzo y desearles la necesaria continuidad en empresa tan ambiciosa.

El libro consta de tres partes: un estudio preliminar (pp. 13-52), el texto y la traducción en páginas confrontadas con sus correspondientes aparato crítico y notas a pie de página (pp. 56-137), y los comentarios (pp. 139-160). Completa el conjunto un listado bibliográfico (pp. 161-173). En la introducción E[gea] analiza los aspectos formales y de contenido más importantes de esta novela y, en general, de las novelas bizantinas del s. XIV. Comienza haciendo un breve repaso de la novela griega tardoantigua, de su revitalización en la novela culta del periodo de los Comnenos y del renacimiento en la época de los Paleólogos, a la que pertenece el *Beltandro.* A continuación resume su argumento y analiza sus conexiones con el cuento griego popular y los poemas amorosos occidentales, la topografía que presenta, etc. Luego pasa a estudiar los aspectos formales. Después de trazar un panorama general del griego medieval y de los problemas que suscitan sus niveles de lengua, que se reflejan en diferentes formaciones nominales, verbales, construcciones sintácticas, etc., y después de ofrecer el esquema del verso político en el que está redactado el poema, E. pasa a exponer los criterios por los que se ha guiado en la fijación del texto, que son, al fin y al cabo, plasmación de su concepto de la lengua griega del Medievo. La labor no es nada fácil, por dos motivos: el enorme peso de la tradición literaria anterior y la mezcla constante de elementos "antiguos" y "nuevos" que facilitan la composición métrica. Así, en el campo de la ortografía, entre las posiciones extremas de la grafía clásica y la grafía "fonética" existen otras intermedias que los editores, guiados por criterios personales no necesariamente compartidos por todos, pueden legítimamente adoptar. Voy a poner tres ejemplos de criterios adoptados por E., de los dos primeros de los cuales discrepo.

Es evidente que la *iota* suscrita de los dativos, subjuntivos y verbos contractos no se pronunciaba desde antiguo, según algunos estudiosos prácticamente desde

época clásica. En este terreno E. ha optado por respetar escrupulosamente la grafía del ms. y no acometer ninguna regularización (p. 49, nº 14). Así, junto a numerosos subjuntivos con *iota* suscrita encontramos otros sin ella, como θέλη (v. 118), γυρεύης (v. 142), καταλείψης (v. 173), βαστάζη (v. 416), πνιγῆς, ἀποθάνης (v. 639), ἔλθη (v. 1002), μάθη (vv. 1071, 1140), etc., por no citar más que algunos. Lo mismo cabe decir de formas contractas como πᾶ ὁ ὑπᾶ (vv. 870, 1069, 1313), πηδᾶ (v. 1317) o dativos como Ἐρωτοκάστρῳ (v. 1290), σὺν τῇ συζύγῳ τῇ καλῇ (v. 21), etc. No acabo de ver justificadas estas variaciones. Si se corrigen las faltas por iotacismo, nivelación cuantitativa o monoptongación, y se recuperan las geminadas del griego antiguo, parece lógico hacer otro tanto con la *iota* suscrita donde lo exija la gramática clásica, teniendo en cuenta que su ausencia no es más significatica –creo– que las confusiones <αι>/<ε> ó <ο>/<ω>.

E. ha preferido dejar átonos los monosílabos νά y ἄς, por su origen moderno y por no estar acentuados en el ms. Su postura puede ser discutible, pero está razonada (p. 49 ss). Algo más difícil de aceptar se me antoja lo siguiente. Cuando la partícula–conjunción νά va seguida de un verbo que comienza por vocal, E. respeta también la grafía del ms. –que no escribe espíritu sobre la vocal– por considerar que νά funciona como preverbio. Así, nos encontramos con formas como να έλθω (v. 61), να εἶπες (vv. 238, 252, 289, 453, 711), να ἴδῃ (v. 294), να εἶχα (vv. 428, 436), να εσκόπησα (v. 437), να εθαυμάστην (v. 450), etc. Creo que una postura radicalmente consecuente debería haberle llevado, en todo caso, a escribirla como preverbio, unido a la raíz verbal. En una edición politónica como la presente la ausencia del espíritu se hace francamente extraña. Es más, creo preferible que, aunque nuevas, las partículas ἄς y νά lleven acento gráfico como tradicionalmente lo llevaban otros monosílabos (artículos, preposiciones como πρός, πρό, σύν, etc.) que, desde el punto de vista tonal, no son menos proclíticos.

Todavía en el terreno acentual, E. se ajusta a la norma, habitual ya antes de la implantación del sistema monotónico (1976), de emplear el acento de énclisis tan sólo en la secuencia proparoxítona+enclítica mono/bisilábica, pero no en la de properispómena+enclítica monosilábica. La innovación respecto del sistema antiguo se justifica por el cambio de la naturaleza acentual, con el que desaparece la distinción entre acento agudo y circunflejo, entre palabra properispómena y paroxítona. Así, en el texto encontramos secuencias como σῶμα μου (v. 54), στῆθος του (v. 35), χεῖρας μας (v. 227), εἶπον σοι (vv. 510, 521), σχῆμα σου (v. 752), ἀφῆκεν την (v. 1086) –por no citar más que algunos ejemplos–, irreprochables según este sistema. Ahora bien, tal como está redactado el punto nº 1 de la página 51 parece como si la intención del autor hubiera sido la contraria, *sc.* corregir "acentuaciones del tipo εἰπῆτέ τον.....si no las presenta el códice: p. ej. δοῦλός σου 766" (en el texto, sin embargo, δοῦλος σου). La perplejidad de la supuesta contradicción aumenta con las notas a los vv. 752 y 1027, defensoras de la acentuación, digamos, "moderna", pero que incluyen ejemplos de acentuación "antigua" que no queda claro qué pretenden ejemplificar.

En otros casos no estamos ante cuestiones de opinión, sino que la acentuación o grafía del texto es claramente errónea. En una obra como

ésta, que inaugura una nueva colección, creo que se debía haber prestado especial atención a estos detalles formales. He aquí una tipología de los errores detectados:

1.– Confusión de espíritus: *e.g.* ἡδυνήθην (v. 66), εἵλκυσαν (v. 68), ἥρξαντο (v. 82), ὀπισωπατεῖς (v. 197), etc.: *cf.* vv. 381, 542, 552, 587, 600, 659, 890, 1307, 1321, 1328.

2.– Intercambio de acentos agudo/circunflejo: *e.g.* θλίψιν (encabezamiento, v. 1282), ἰδοῦ (v. 168), στρατιώται (v. 206), εἶχασιν (v. 451), σὰς (vv. 553, 605), χρώτα (v. 926), εὐνοῦχου (v. 1271), etc.: *cf.* vv. 263, 306, 404, 439, 631, 724, 824, 998, 999, 1129, 1134, 1189.

3.– Irregularidades en la baritonosis: ἔν ἦσαν (v. 36), ἰδικὴν σου (v. 153), λογισμὸν του (v. 401), νύξ ἀσέληνος (v. 484), δέ ἐγνώρισε (v. 817), etc.: *cf.* vv. 85, 118, 279, 391, 470, 482, 530, 583, 656, 678, 958, 987, 990, 1181, 1190, 1243.

4.– Ausencia de acento de énclisis: ἀπέφευγα σας (v. 211), παιδόπουλα του (v. 275), ἄρχοντες μου (v. 960), Βέλθανδρον μου (v. 983).

5.– Fluctuaciones del espíritu áspero sobre *rho* inicial: ya antes del sistema monotónico era habitual prescindir de dicho espíritu. E. emplea mayoritariamente el sistema antiguo, pero en el texto aparecen sin espíritu ρηγὸς (vv. 22, 1315), ροδόσταγμα (v. 84), ρίψε (v. 918).

6.– Errores ortográficos: ἀνδρειωμένων (por –μένον, v. 99), δίσπιστον (v. 155), ἐπέρνωμεν (por ἐπαίρνομεν, v. 198), τείχου (por τοίχου, v. 338), ἠστάθην (v. 595, por ἱστάθην, *cf.* vv. 561, 576, 580), Ἐρωτωκάστρῳ (v. 1117), οἶδας (v. 1239, por εἶδας; *cf.* nota al v. 523) etc.: *cf.* vv. 359, 485, 496, 575, 997, 1109, 1157. En el caso de ληστής, no queda claro si la presencia (v. 221) o ausencia (vv. 222, 1286) de la *iota* suscrita responde también a un respeto por el original, como en el caso de los subjuntivos, dativos y verbos contractos.

7.– Formas como σύνκρινε (v. 616), μήνιγκες (v. 693) o περιλαμπάνουσιν (v. 1014) son igualmente extrañas en una edición regularizada. En mi opinión, habría sido mejor relegarlas al aparato crítico.

Cuestión diferente es la construcción que hace E. del aparato crítico y del comentario. En más de una ocasión, en lugar de encabezarlos con su lectura, lo hace con otras alternativas que no coinciden con ésta, lo que dificulta una comprensión nítida de su postura y su comentario. Veamos varios ejemplos.

En el v. 521 escribe δι' αὕτην τὴν αἰτίαν, especificando en el aparato que αὕτην es la lectura del ms. Encabeza el comentario, sin embargo, con la lectura alternativa δι' αὔτην τὴν αἰτίαν (¿de quién?), vuelve a afirmar que en el cod. parece leerse αὕτην con trazo débil y añade que los editores lo corrigen en δι' αὐτὴν τὴν αἰτίαν. Igualmente, el comentario al v. 1171 tiene una redacción tal, que poco o nada aclara: "γένω: acentuación también moderna: τί γένωμε (y no γένουμε) ¿Qué

va a ser de nosotros?". En el v. 5 escribe *να θαυμάση{ς}*, pero en el comentario, *να θαυμάση<ς>*. En el v. 81 leemos *μετὰ τρία παιδόπουλα*, pero encabeza el comentario con *μὲ τὰ τρία παιδόπουλα*. Quizás el ejemplo más claro de lo que pretendo decir lo encontramos en el comentario al v. 22: en él dice que el *θύγατηρ* del v. 1315 está por genitivo (y es cierto), pero más adelante, que en este mismo verso está por acusativo; a continuación, que en el v. 421 está posiblemente por acusativo, y también en el v. 424, en el que la forma no aparece; luego, que *θυγατρός* (v. 952) está por genitivo (¿?); finalmente, menciona la forma *θυγατέρα* en el v. 968, en el que leemos *θυγατρός*. En fin, son sólo algunos ejemplos de cómo la comprensión de los comentarios queda a veces dificultada por su redacción.

Igualmente arriesgada me parece su defensa de la lectura *'Αντιόχου* del ms. frente a *'Αντιοχείας*, corrección unánime de los edd. en los vv. 22 y 386. En nota al primero de éstos, compara *'Αντιόχου* con otros genitivos medievales surgidos de un metaplasmo declinatorio, como *πολέου* (por *πόλεως*), *θαλάσσου* (por *θαλάσσης*), *κανενοῦ* (por *κανενός*), *γυναίου*. Creo que la comparación no es del todo válida, ya que estos sustantivos no alteran su significado por el metaplasmo, mientras que *'Αντίοχος* y *'Αντιόχεια* sí tienen significados diferentes. En *γυναίου*, además, no hace falta ver ningún genitivo medieval, ya que el sustantivo *γύναιον* es tan antiguo como Aristófanes (*V.* 610, *Th.* 792), y la forma de genitivo está ya en Demóstenes (25, 57). Los vv. 22, 421 y 1315 (y, con inversión del orden sintáctico, 386-387) son exactamente iguales (*ῥηγὸς μεγάλου θύγατηρ μεγάλης 'Αντιοχείας*), excepto la lectura *'Αντιόχου*, por lo que su corrección se antoja bastante probable. En fin, en la categoría de los descuidos se incluye que en la introducción cita, en varias ocasiones, a Beck 1971 (sin duda la versión original de su Historia de la literatura bizantina popular), obra que el lector buscará en vano en el listado bibliográfico, ya que aparece bajo la traducción griega de Niki Eideneier (Beck 1988). Finalmente, en la p. 16 se dan los años 1310-1340 como fechas del reinado de Miguel VIII Paleólogo, que en realidad ocupó el trono bizantino entre 1259 y 1282, los dos primeros años todavía en Nicea y asociado al pequeño Juan IV Láscaris.

La traducción de E. se caracteriza por su fidelidad al original, mas no de una forma servil. De ella quiero destacar, de forma especial, su exquisita prosa, elegante y raramente sonora, plagada de expresiones y construcciones sintácticas que le confieren un aura arcaizante. E. ha conseguido que su lectura sea, cuando menos, tan deliciosa como la del original. Diríase que también él construye su poema, tanta es la eufonía de su versión. Permítaseme, con todo, que exprese mi disconformidad con la interpretación de algunos pasajes.

El v. 179 (μὴ γοῦν ἄλλο προτιμηθῇς, τὴν δούλωσιν προκρίνου, le dice a Beltandro uno de los caballeros enviados a pedirle que regrese de su exilio voluntario) lo traduce "no sea que buscando fortuna hallares servidumbre". Creo que el significado es ligeramente distinto: "no pongas otra cosa por delante, considera antes que nada la servidumbre", *i.e.* a pesar de que con tu servicio a un rey extraño puedas obtener honra, gloria y riqueza, piensa, antes que en eso, en la servidumbre que supone para ti. El v. 425 (ὁ Ἔρως τοὺς ἀφώρισεν ἀμφότερα τὰ μέρη) lo traduce "a ambos dos consagrólos Eros". Me parece, sin embargo, que no es éste el sentido buscado. Cuando en el v. 1102ss Beltandro y Crisanza se ven separados por la corriente del río que ahoga a sus compañeros, al final se dice que fue entonces cuando se cumplió la escena del dibujo mural que Beltandro había contemplado en el Castillo del Amor (vv. 1116/17). Y ese dibujo no era otra cosa que una representación de los dos enamorados separados por el río. Por eso pienso que la traducción correcta sería "Amor los separó a ellos en ambos lados, les consignó ambos lados de forma separada" (el ἀφώρισεν del v. 425 lo recoge un ἐχωρίσθησαν en el v. 1119). En los vv. 605-607 creo que la traducción sería más bien "tengo que juzgaros | con mucha precisión, muy atentamente, para no incurrir en culpa | y caer en la condena en el juicio del amor". En el v. 634 (εἰς τοῦ νεροῦ τὸ πρόσωπον πάλιν να τ' ἀνηβάσω) creo que la traducción de E. ("de las aguas tu rostro rescatar") no se ajusta al texto. Beltandro está juzgando, en el concurso de belleza, a una doncella a la que rechaza por sus ojos: de ellos dice que luchan por nadar en el agua del amor, que se diría que corren peligro de ahogarse y que de hecho ahora se están hundiendo, y que él no puede de ningún modo "sacarlos de nuevo a la superficie del agua". Los vv. 1051/52 (καὶ ἀπὸ τότ' ἐσέμβαινε ὁ Βέλθανδρος καθ' ὥραν | ἔνθα ὁ πόθος του πολὺς εὑρίσκετον ἐκεῖνος) los traduce "y desde entonces solía entrar Beltandro siempre | que su deseo grande se hacía". Pienso que en el segundo verso πόθος personifica a Crisanza, por lo que sería más correcto traducir "donde se hallaba aquel su gran amor".

Los aspectos formales de la edición son excelentes: la textura y color del papel, la nitidez de la impresión, la belleza de los caracteres griegos, la composición del texto. Las observaciones que anteceden, algunas pertenecientes al terreno de lo opinable, otras con seguridad simples erratas, en nada empañan la calidad global de la obra. E. es un especialista destacado en el campo del griego medieval y su autoridad se deja sentir en cada página de la obra. En resumen, estamos ante una gran edición del *Beltandro y Crisanza* que en nada desmerece de otras. La serie anunciada no podía haber tenido mejor comienzo.

José M. Floristán

M. CASTILLO DIDIER, 1. *Grecia y Francisco de Miranda. Precursor, héroe y mártir de la independencia hispanoamericana.* 2. *Dos precursores: Miranda y Rigas, América y Grecia,* Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Malleros", Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile 1995 y 1998, 312 y 204 pp. respectivamente.

M. Castillo Didier, miembro de la Academia Chilena de la Lengua, es, sin duda, una de las grandes figuras de los estudios neohelénicos en Hispanoamérica. Sus ediciones, traducciones y estudios de poetas griegos contemporáneos como Palamás, Cavafis, Seferis, Elitis o Ritsos, o de la polifacética figura de Kazantzakis, lo acreditan como uno de los mejores conocedores y difusores de la literatura neohelénica. Además, su labor en el Centro de Estudios Bizantinos y Neogriegos "Fotios Malleros" y en la revista *Byzantion. Nea Hellas* lo ha convertido en uno de los grandes impulsores de los estudios neohelénicos en su país. Junto a todo ello, desde 1986 el profesor Castillo ha venido prestando atención a la investigación del humanismo americano, centrando sus estudios en la figura de Francisco de Miranda (1750-1816), teórico de la revolución e independencia hispanoamericana y precursor y maestro de libertadores como Simón Bolivar y Bernardo O'Higgins. A él, a su ideario político y social, y a su conocimiento de la Grecia antigua y moderna van dedicados estos dos libros que reseño, aparecidos en 1995 y 1998. Vaya por delante mi valoración superior del primero frente al segundo que, como obra de ocasión para celebrar el segundo centenario de la muerte de Rigas Fereo, tiene todos los rasgos característicos de estas obras conmemorativas, producto más de las imposiciones del calendario que de un sosegado y minucioso estudio de gabinete.

El primero de los libros está compuesto de seis grandes capítulos, que incluyen un bosquejo biográfico de Miranda (pp. 21-48), un análisis de su relación con los libros (formación de su biblioteca, vicisitudes por las que atravesó, etc.: pp. 49-66), un estudio de la presencia de las ideas y sentimientos griegos en su vida (pp. 67-98), un relato de su viaje a Grecia en 1786 (pp. 99-146), una reconstrucción del fondo griego de su biblioteca (pp. 147-262) y un breve excurso sobre la relación de Miranda con Chile (pp. 263-286). Completan la obra una bibliografía (pp. 287-293) y un índice onomástico (pp. 299-312). El libro es francamente interesante para el público español, a veces tan ignorante y desdeñoso con lo que se hace en Hispanoamérica, pero dentro de ese interés general quiero destacar, para el neohelenista, el capítulo IV, que incluye la reproducción del diario del viaje de Miranda a Grecia y Constantinopla, y el V, que comprende el catálogo de autores griegos de su biblioteca. Es sorprendente la cantidad de autores y obras que llegó a reunir, en ediciones, en ocasiones, de gran va-

lor. El libro es un instrumento de consulta utilísimo para conocer la difusión de los estudios griegos en la América hispana de la época, aunque quizás sea más acertado limitar esta difusión a una determinada capa social y cultural de dicha sociedad, la de los criollos ilustrados y liberales personificados en figuras como Miranda. Pocos reproches tengo que hacer a un estudio tan minucioso como el de C. Sorprende, sin embargo, en una obra editada por el Centro "Fotios Malleros", el descuido en la reproducción del griego, que afecta especialmente a la acentuación y se echa de ver, sobre todo, en la transcripción de las fichas de la biblioteca (p. 177ss).

He aquí algunos ejemplos para ilustrar lo que digo, entresacados de todo el libro: φωνή βοῶντος ἐν τῆ ἐρήμω (p. 46); μά τόν Δία (p. 63); παρα της μητερος το θεοσεβες (p. 77); Βασιλε-/ύουσα (p. 167); Αἰλιανοῦ τα Εὑρισκόμενα Ἅπαντα (p. 170); σωζομένα (*passim* en las fichas). Por otro lado, transcripciones y acentuaciones como Demetrio de Fálero (p. 205, n. 404; p. 246), Filón de Lárisa (p. 212; pero Larisa, *ibid.* n. 419), Filostrato (p. 213, pero Filóstrato n. 420), Gorgias de Leontini (p. 214, n. 424), Cinoscefale (p. 239, n. 481), "Kherson, en el Khersoneso Táurico" (p. 83; en el segundo libro, sin embargo, "Jersón" en pp. 15 y 20), Vlajía (p. 96, pero más adelante en la misma página "Valaquia"; en el segundo libro, *passim*), Julio Polideukes o Pollux (p. 244, n. 487), por no citar más que algunas, no parecen aceptables.

Prescindiendo de estos pequeños descuidos, el libro, insisto, es de gran interés no sólo para los helenistas, sino también para americanistas e investigadores del humanismo dieciochesco.

La calidad del estudio anterior deja muy atrás al segundo, claramente inferior en mi opinión. Éste es fruto de la colaboración entre el Centro "Fotios Malleros", de la Universidad de Chile, y la cátedra "Francisco de Miranda", de la Universidad "La República", instituida con el apoyo del Senado de Venezuela, la patria de Miranda. Los libros, como Atenea, nacen de la preñez intelectual de sus autores, y hacer coincidir su alumbramiento con un centenario no siempre produce resultados óptimos por lo que respecta a su maduración. De ahí que esta segunda obra tenga un cierto aire de apresuramiento, de acumulación deslabazada de ideas y datos extraídos de fuentes dispersas, además de algunos errores tipográficos. Así, el capítulo II ("Francisco de Miranda: un bosquejo biográfico", pp. 49-82) es reproducción (texto y notas) casi literal del capítulo primero del otro libro. Tan es así, que al autor se le ha olvidado incluso eliminar las referencias anticipatorias que en esta segunda obra no tienen sentido, como cuando en la p. 53 dice que "más adelante, en este libro, nos referiremos al extraordinario valor de los *Diarios* y de *Colombeia*", afirmación válida para el de 1995, pero no así para el que ahora comento, en el que no se habla para

nada de estas obras. Ingeniosamente concebido al modo plutarquiano como unas "vidas paralelas", el libro consta de tres grandes apartados: los bosquejos biográficos de Rigas y Miranda, y la comparación de su ideario y actividad (la importancia que ambos atribuyeron a la educación de su pueblo, sus lecturas, la relación de su idea libertaria con la Grecia antigua, sus proyectos de constitución y hasta el diseño de banderas que hicieron para sus revoluciones). El primero es una puesta al día para el público hispanohablante de la vida y actividad de Rigas, basada fundamentalmente en las investigaciones de estudiosos griegos como Daskalakis y Vranusis, y el segundo, como ya he dicho, reproduce el capítulo de idéntico título del libro anterior. Lo que he agrupado como tercer apartado y que en el original comprende capítulos de extensión variable es, en mi opinión, la parte más interesante y original del libro, cuando C. hace la σύγκρισις de ambos precursores del movimiento independendista en sus naciones. Al igual que en el primer volumen reseñado, también en éste cabe hacer algunas objeciones al texto griego y a algunas transcripciones.

Ante todo, sorprende que la versión griega del prólogo bilingüe no esté acentuada. Por otra parte, ¿qué sentido tienen transliteraciones fonéticas de términos griegos como "megali dierminís" o "ikodidáskalos" (p. 17), "éparjos" (p. 22) o "gramatikós" (*passim*), si junto a ellas se da la traducción o interpretación de los mismos? ¿No habría sido preferible incluir entre paréntesis los términos griegos correspondientes, μεγάλοι διερμηνεῖς, οἰκοδιδάσκαλος, ἔπαρχος y γραμματικός (o, si se prefiere, en el sistema monotónico)? Como antes he señalado, "Vlajía" (del gr. Βλαχία) por Valaquia (*e.g.* pp. 19, 20, 92, 93 y *passim*) produce tanta extrañeza como la causaría denominar "Yermanía" a Alemania o, si preferimos un término menos usado, "Kosifopedi(o)" al Kosovo. Lo mismo cabe decir del empleo que hace C. del término "hiyemón" (gr. ἡγεμών) para denominar a los soberanos griegos que desde comienzos del s. XVIII gobernaban en los principados rumanos de Moldavia y Valaquia, cuando en nuestra lengua tenemos términos específicos como "hospodar" y "vaivoda", ambos incluidos en el DRAE. Otro tanto cabe decir de las formas Dakía (p. 21) por Dacia, y Hungrovlajía (p. 22) por Hungrovalaquia.

En resumen, el libro del segundo centenario necesita una revisión última de algunos aspectos formales y de contenido. A quien ha leído el primero, el segundo prácticamente no le aporta nada, lo que suele ser típico de los libros conmemorativos. Con todo, reitero que el primer estudio del prof. Castillo es una muestra cumplida de su buen hacer como neohelenista, además de una lectura amena y de gran interés para el público español.

José M. Floristán

Axinia DŽUROVA, *Introduction à la codicologie slave. Le codex byzantin et sa réception chez les Slaves,* (*Въведени в славянската кодикология. Византийският кодекс и рецепцията му сред Славяните*), Sofía, 1997, 416 pp. (incluye 119 figs.+ 301 láms.)

Hasta no hace mucho, la codicología eslava estaba aún considerada como una disciplina autónoma. La primera obra dedicada a la codicología eslava, debida a L. Dubrovina (1992) parte de la tradición manuscrita ucraniana pero no va más allá de lo estrictamente necesario para la catalogación de los fondos de que se ocupa. Hay que felicitar a la profesora Axinia Džurova por ofrecer a la comunidad científica este meritorio trabajo que abre un camino nuevo para los estudiosos de la cultura escrita euroriental. Este libro ofrece una metodología mucho más adecuada y productiva que algunos de las aproximaciones precedentes, puntuales y limitadas, porque acomete el estudio de las característica formales y materiales del códice eslavo en su relación con la producción del libro manuscrito bizantino. Se parte así de una realidad histórica y cultural esencial, como es la vinculación orgánica entre la cultura del libro en Bizancio y su recepción en el mundo eslavo. La autora aclara muy bien desde un principio que su trabajo no propone respuestas definitivas, sino que establece un conjunto muy completo de elementos materiales, rigurosamente analizados y relacionados, para proponer conclusiones que fijen los límites del debate científico que se abre a partir de este momento. La redacción de esta *Introducción,* fruto de largos años de trabajo con manuscritos griegos y eslavos, contribuye a ampliar el ámbito de estudio de una disciplina histórica como la codicología, no por 'auxiliar' menos importante, avocada a ocuparse de la 'arqueología' del libro manuscrito, de su confección y de su historia, en el sentido que le atribuyó A. Dain.

Hasta ahora no se dispone de un estudio global sobre la paleografía y la codicología de los manuscritos eslavos de manera que, a pesar de los trabajos concretos –y buenos– en paleografía eslava, siguen echándose de menos, insisto, obras de mayor alcance que aborden la tipología paleográfica eslava común. Por lo que afecta a los manuscritos en antiguo búlgaro, la situación geocultural de Bulgaria vinculada al paso de un alfabeto a otro en un tiempo sumamente corto todavía está por aclarar satisfactoriamente. Dicho de otra manera, llevan demasiado tiempo en penumbra cuestiones como la relación, en los Balcanes, entre tradiciones epigráficas heredadas (latina y griega) y el hecho de la fugaz vigencia del extraño, casi esotérico, alfabeto glagolítico para ser reemplazado por el comunmente denominado

alfabeto cirílico, mera adaptación de la uncial bizantina a las necesidades fonéticas del eslavo. Tal estado de cosas es el que suscita la autora en el interesantísimo capítulo dedicado a estudiar en profundidad los dos tipos de alfabeto eslavo con planteamientos novedosos; por otra parte, los problemas paleográficos estudiados pueden ayudar a dilucidar en buena medida otros problemas inherentes al estudio de la codicología de los manuscritos eslavos. El uso del alfabeto cirílico en Bulgaria aseguró, hacia el resto del mundo eslavo del Este y Sureste europeos, la continuidad de la escritura griega vigente sin solución de continuidad en la región desde antes de la cristianización.

Tras los capítulos introductorios de información general sobre el concepto de codicología, los instrumentos de trabajo y la idea del libro en la Edad Media y en el mundo ortodoxo en particular, la autora expone en cinco capítulos todos los elementos para la descripción, análisis y comprensión de la producción material del libro manuscrito eslavo. De especial interés resultan, por su novedad, los capítulos VII y VIII dedicados a "La superficie escrita" y a "La estructuración del texto y su ornamentación". En el primero de ellos se analizan los signos de abreviatura, acentuación, marcas ecfonéticas, ligaturas, sistemas de numeración, calendarios, colofones, criptogramas, acrósticos, etc. teniendo en cuenta los modelos bizantinos de que parten y las adaptaciones, innovaciones y soluciones que se documentan en la tradición eslava estudiada. El capítulo VIII constituye una novedosa aportación sobre la terminología específica que requiere el manuscrito eslavo en relación con la tradición terminológica propia de la codicología griega y, lo más relevante, el análisis e inventario de los elementos ornamentales específicamente desarrollados en el mundo eslavo, así como su filiación o innovación respecto de los modelos bizantinos. Hay que agradecer de manera especial a la autora el haber reunido y sistematizado una completísima bibliografía (977 entradas) que supone un instrumento de trabajo inestimable, imprescindible de ahora en adelante no sólo para el especialista en codicología y paleografía eslava sino también sumamente útil e ilustrativo para todos los estudiosos del libro medieval. En el mismo sentido, es obligado destacar –y agradecer– la riquísima ilustración gráfica que, unida al amplio resumen en francés, dirigido al lector no familiarizado con la lengua búlgara, permite orientar de manera perfectamente clara al usuario de este ya imprescindible manual.

Pedro Bádenas de la Peña

Lourdes DIEGO BARRADO - Fernando GALTIER MARTÍ, *La morada del poderoso entre el mundo antiguo y el medieval. El palacio de Teodorico en Ravenna,* (Zaragoza, Egido Editorial 1997), 202 pp. (incluyendo 105 imágs.)

La morada del poderoso reconstruye de un modo exhaustivo la historia del palacio de Teodorico en Ravenna, objeto de abundante bibliografía e interpretaciones polémicas, dada su desaparición en 774. En su novedosa valoración del monumento, los autores se han servido de la representación de la fachada del palacio en un mosaico de Sant'Apollinare (pp. 34-47; de interpretación controvertida, cf. pp. 47-60), de la información que proporcionan las excavaciones del lugar donde se asentaba el palacio (pp. 60-68) y de la comparación con el actual Palazzo di Teodorico, en realidad, una construcción posterior dedicada a San Salvador, datada ahora a finales del siglo XI, aunque reutiliza piezas tardoantiguas (pp. 69-82). Se han servido asimismo de las fuentes escritas contemporáneas del palacio y posteriores (pp. 82-88), en particular, de las *laudes* compuestas por los poetas reales, el *Panegírico* de Enodio (a. 507), el *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* de Andrea Agnello (s. IX) y las crónicas del llamado "Anónimo Valesiano" y de Juan Diácono de Verona (s. XIV).

Los autores defienden una ingeniosa teoría sobre el término *sicrestum* empleado por Andrea Agnello para describir una parte del palacio: *sicrestum* podría derivar de συγχράομαι (συγχρηστέον) indicando "lugar de encuentro" o de σὺν Χριστῷ, en función de la imagen de Cristo que dominaría la puerta, como sucedía en la Chalke del palacio imperial de Constantinopla (pp. 96-99). Ésta sería la hipótesis más atractiva, iluminando la influencia del modelo constantinopolitano en la restauración y renovación teodoriciana de su capital, influencia visible en la adscripción de las construcciones (como la Iglesia de las Blaquernas) y en el seguimiento del modelo de los Santos Apóstoles de Constantinopla en su mausoleo (pp. 25-26).

Más allá de la influencia constantinopolitana y del modelo de la *villa* tardoantigua, sin embargo, el hoy perdido palacio de Teodorico (pero del que mosaicos, mármoles y otros elementos decorativos se conservan en Aquisgrán, a donde fueron llevados por Carlomagno) no es un trasunto del palacio romano tardoantiguo. Por el contrario, el testimonio de Andrea Agnello sobre la existencia en el palacio de una *laubia* o tribunal germánico y la comparación de su estructura con otras villas construidas durante el reinado de Teodorico llevan a los autores a concluir que «la imagen del palacio ravennate transmite un concepto de residencia del príncipe germánico que ya se ha contagiado de la romanidad» (p. 114).

Inmaculada PÉREZ MARTÍN

ANDRIOMENOS, G.; ΑΝΔΡΕΙΩΜΕΝΟΣ, Γ. *Λογοτεχνικὰ περιοδικὰ τῆς ἀριστερᾶς καὶ Διονύσιος Σολωμός (1924-1967)*, Atenas, 1998.

El presente libro comprende dos trabajos de investigación referentes a la suerte del poeta Dionisios Solomós (Zante 1798-Corfú 1867) en las revista literarias de orientación izquierdista y progresista, en el sentido más amplio, entre los años 1924-1967. No es el único trabajo que el profesor Andriomenos dedica a Solomós, el autor del *Himno a la Libertad* (1823), compuesto tras estallar la guerra de independencia griega, pero sí el más reciente y el más novedoso, dado su planteamiento. Es probablemente al lector español al que más le pueda sorprender este trabajo, dado que en el primer estudio se plantea la manera en la que están ligados el poeta y Misolongui, capital de Etolia-Acarnania, con la guerra civil española. En el segundo trabajo se estudia la presencia del poeta nacional griego en la revista de pensamiento izquierdista *Ἐπιθεώρηση Τέχνης*, la más conocida y la que gozó de mayor vida.

El libro está estructurado en cinco capítulos. El primero, introductorio: *Ἡ θεωρητικὴ διάσταση* (la dimensión teórica), donde se quiere dar respuesta a cómo fue recibida la obra de Solomós por parte de los círculos literarios de izquierda, entre los años 1924-1967 y el eco de la misma en la revista anteriormente citada. Y la respuesta estaría en el movimiento teórico que apareció como reacción a las evoluciones sociales, intelectuales y literarias en Alemania Occidental, a finales de la década de los sesenta; es decir, el movimiento de "respuesta crítica del lector", a partir de la llamada Teoría de la recepción. Concretamente el teórico alemán Hans Robert Jauss escribió un ensayo, *Literaturgeschichte als Provokation* (Francfort del Meno, 1974), cuyo mensaje es que el horizonte de la pretensión del público y de la obra literaria constituye un criterio para el destino de su llamado *valor*.

Todos estos presupuestos teóricos introducen el segundo capítulo, dedicado a Solomós y las revistas de izquierda durante la posguerra. En él se nos presenta el panorama que muestra la crítica literaria a partir de los años veinte, momento crítico en Grecia, dado que el país está sufriendo experiencias históricas relevantes: la catástrofe de Asia Menor y, como consecuencia de la inestabilidad política, la dictadura de Metaxás, la II guerra mundial, la ocupación y la guerra civil. De ahí que la crítica literaria de la izquierda griega quede dependiendo de nuevos parámetros políticos y sociales, y a finales de los años veinte predomina la concepción de que la literatura puede y debe contribuir a la lucha para conseguir acabar con los valores burgueses. A continuación, hasta 1933, los barrios pobres y desheredados de la vida dejan paso a la clase burguesa y a las aventuras de sus

representantes. Y ya, en 1934, con el advenimiento del "realismo socialista" y el consiguiente sometimiento de la literatura al Partido, los mensajes de optimismo y salud dan el tono principal dentro del fragor de los movimientos fascistas que azotan a Europa. El dogma "realismo socialista", tal como fue entendido por los intelectuales griegos de izquierda, configurará una retórica reiterativa en el ámbito de la crítica literaria, que estará presente hasta finales de la década de los años cincuenta, y que seguirá contraponiéndose al dogma de la concepción burguesa del arte por el arte. En este ámbito, entre los años veinte y treinta, era muy difícil un tratamiento de Solomós y de su obra como se lo merece, pues su poesía no ayudaba a acabar con el mundo burgués, ni era eco de desheredados y marginados, ni su poesía representaba a la generación burguesa de los años treinta, como Seferis o Elitis. Ni el ejemplo de Solomós servía para el convencimiento total de la capacidad de los trabajadores y campesinos para crear obras literarias. Pero todo cambió en el momento en que la revista *Νέοι Πρωτοπόροι* publicó unas estrofas del *Himno a la Libertad,* en marzo de 1936. Es entonces cuando los intelectuales de izquierda consideran a Solomós como un poeta nacional y ven en él a un revolucionario encendido, expresión del alma popular. El poeta colocó la revolución griega en el escenario internacional, con todo lo que eso implica.

El tercer capítulo está dedicado a Solomós, Misolongui y la guerra civil española. Coincidiendo casi con la dictadura de Metaxás, implantada el 4 de agosto de 1936, comienza en España la guerra civil en la que también los voluntarios griegos estuvieron presentes ayudando a los republicanos. Y al servicio de la difusión y del apoyo más amplio de la lucha de los republicanos españoles se utilizaron también los versos del poeta de Zante. De ahí que el poeta e intelectual chipriota, Zodorís Pieridis (1908-1968), conocido por su proximidad a las ideas socialistas y su activismo, durante muchos años, en el ámbito de la izquierda comunista, se ocupara de un tema arriesgado: relacionar a Solomós y Misolongui con la guerra civil española. Para Pieridis, Solomós supone la proyección de un pasado nacional glorioso en un presente internacionalista. Dice el ensayista que la revolución griega y la guerra de España son luchas que hicieron dos pueblos en defensa de la libertad nacional y popular contra un enemigo mucho más fuerte y organizado, contra unas fuerzas extranjeras y traidores locales. El profesor Andriomenos presenta con detalle las ideas de Pieridis y las matiza, señalando cómo el propio Pieridis en su ensayo dice que su estudio no es sistemático sino que es fruto de unos apuntes rápidos tomados al hilo de sus lecturas.

En el capítulo cuarto, dedicado a Solomós en la revista *Ἐπιθεώρηση Τέχνης,* encontramos los avatares que sufrió la revista para ver la luz en los

difíciles años de posguerra. Con todo, en la Navidad de 1954, apareció el primer fascículo. Tras 146 fascículos –en veintitrés tomos– la revista fue cerrada en abril de 1967 por la dictadura de los coroneles. En esta revista se publicaron veintinueve artículos, reseñas o estudios sobre Solomós, que el profesor Adriomenos, con el sistematismo que le caracteriza, ha recogido al final de su libro.

A modo de colofón es como titula el autor el quinto y último capítulo. En él se nos recuerda que la trayectoria de la recepción de Solomós por parte de los intelectuales de izquierda fue larga y cambiante según los variables "horizontes de pretensión" del público lector izquierdista de la época y del cambio progresista en sentido más amplio. Cambiaron las ideas y la concepción del arte, pero también eran nuevos los condicionamientos y las tácticas políticas que fueron las que hicieron que la obra de Solomós encajara y sirviera. Y es que, aunque los criterios de la izquierda fueron diversos, la poesía de Solomós se adaptó a los interrogantes del lugar concreto. De ahí que la aportación no fuera ni pequeña ni en vano.

Alicia VILLAR LECUMBERRI

R. QUIROZ PIZARRO, *Abismo y fe. Aproximaciones a la comedia de Kazantzakis*, Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos, Universidad de Chile, 1998.

En 1909 Nikos Kazantzakis escribió una pequeña pieza teatral titulada *Comedia-Tragedia en un acto*. La obra nunca llegó a ser publicada como libro, ni tampoco representada, y sólo en algunos estudios sobre Kazantzakis se hace breve mención de ella. Gracias a *Abismo y Fe*, Roberto Quiroz puede atribuirse el mérito de haber descubierto a los lectores de Kazantzakis en lengua castellana la significación de esa pieza juvenil prácticamente ignorada. A través de su traducción y, sobre todo, a través del análisis que la precede, Quiroz muestra a Kazantzakis como un claro precursor del existencialismo. Su proximidad a este movimiento, surgido casi medio siglo después de la composición de la *Comedia*, se manifiesta no sólo en la problemática expuesta en la obra, sino también en la sorprendente similitud que guarda con dos piezas teatrales célebres del movimiento: *Huis Clos* de Sartre y *Esperando a Godot* de Beckett. Como en ellas, los personajes de la *Comedia* se enfrentan a la realidad de la muerte con sus esperanzas depositadas en el cumplimiento de una promesa: la

de la llegada de ese Alguien o ese Algo que justifique al fin sus vidas y las dote de algún sentido. Y esa confianza se ve defraudada cuando el Esperado no comparece. La muerte, ya definitiva, les descubre el engaño en el que han vivido y los pone cara a cara frente a la Nada. La angustia, la desesperación de quienes comprenden el fraude de sus vidas, la indignación contra ese Dios que guarda silencio... Los motivos que emparentan las tres piezas de la "trilogía" son múltiples. Algo, sin embargo, distingue a Kazantzakis. En él, el drama religioso se antepone a lo demás. La *Comedia* constituye una confesión de su propia crisis religiosa, la que le hizo abjurar de la religión doctrinal, aunque no renegar de Dios. Quiroz sostiene en su estudio que por medio de la *Comedia* Kazantzakis defiende la "fe trágica" –que no espera retribución y que por tanto se concilia bien con la libertad humana– frente a la "fe interesada" de los cristianos.

Creemos que la lectura del estudio de Quiroz es altamente recomendable, en especial para quienes ya se hallan familiarizados con el pensamiento de Kazantzakis y desean encontrar nuevas claves para comprenderlo.

Cristina MAYORGA

Kikí DIMULÁ, *31 Poemas*. Selección, introducción, notas y traducción de Nina Anghelidis y Carlos Spinedi. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano Nuevohacer, 1998. 87 pp.

Kikí Dimulá nació en el barrio ateniense de Kipseli ("La Colmena") en 1931. Los críticos la incluyen dentro de la denominada "generación intermedia" o segunda de las tres de posguerra, la "generación de posguerra civil", mera convención para la autora, como afirma en un reportaje acerca de su sentimiento de pertenencia a una determinada generación. Igual actitud parece mostrar ante el lenguaje, más concretamente, ante la palabra, en donde a la arbitrariedad del significante opone e impone su propia arbitrariedad. La desacralización del lenguaje y la falta de confianza en la palabra escrita no se limitan, en Kikí Dimulá, a una mera y formal discrepancia lingüística, sino que pueden ser explicitadas como asunto mismo del poema, como vemos en su poema "Culpa concurrente", perteneciente a *La adolescencia del olvido*, libro publicado en 1994, con el que obtiene el premio Kostas Uranís de la Academia de Atenas. Dice así: "comprendí que es-

taban descompuestas, caduco su vigor..., les agradaban las cosas descompuestas que ya están caducas".

En materia de praxis poética Kikí Dimulá opina: "...un poema se escribe de tantas formas como poetas existen en este mundo; un buen poema, con trabajo duro y hemorragias internas. Con una desconfianza alerta del poeta frente a lo que está escribiendo con generosa autocrítica..." La inspiración deviene así tan sólo una actitud, una disposición favorable, un momento propicio a partir del cual el poeta se convierte en obrero que acarrea materiales informes, que construye y destruye y que, comportándose cada vez como un aprendiz, "coloca equivocadamente en lugar de una puerta una ventana, resulta ser el acabado más feliz del poeta".

Hasta el presente ha publicado: *Poemas* (1952), *Tiniebla* (1956), *Último cuerpo* (1981), *Adiós nunca* (1988), primer premio nacional de poesía, *La adolescencia del olvido* (1994). En 1997 el ayuntamiento de Atenas le concedió la condecoración "Dimitris Mitrópulos" por la totalidad de su obra, y en 1998 publica *Un minuto juntos*. Sus poemas han sido traducidos al inglés, alemán, italiano, búlgaro, húngaro, sueco, español, portugués y otros idiomas, además de haber sido incluidos en importantes antologías extranjeras.

Como colofón a la invitación que hago, a quienquiera que lea esta referencia –para algunos equivocada, más o menos pasable a los ojos de otros–, a una espléndida creadora del más puro existencialismo poético, no puedo dejar de citar estas palabras, sabias a mi modo de ver: "Antes, cuando era joven, o cuando no era mayor, no me cansaba de hablar sobre las cosas que no cambian. Mi insistencia en el tema me daba la sensación de que yo arrastraba esas cosas hacia un cambio. Finalmente, de todo lo que quise cambiar, lo único que cambió es eso que no hubiera querido que cambiara: Yo misma".

Patricia VELASCO MARTÍNEZ

Γ. Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*, Αθήνα, Κέντρο Λεξικογραφίας, 1998. 2.064 σελ.

Una simple palabra, "Búlgaro" –anotada en este diccionario en una segunda acepción: "(muy usada como insulto) seguidor o jugador del equipo de Tesalónica, sobre todo del P.A.O.K."–, ha servido de pretexto para desencadenar no las iras de los "hinchas" del mencionado equipo sino una diatriba, sin precedentes, en torno a un diccionario que no ha sido juzgado en sí mismo con la debida objetividad sino atacando virulentamente a su

director y provocando resentimientos políticos y absurdos y tendenciosos nacionalismos carentes de sentido.

Como reza en la portada, en las 2.064 densas páginas de este voluminoso diccionario se han incluido 150.000 palabras-frases y 500.000 significados-usos, y ha sido concebido con un método y objetivos más ambiciosos que los tradicionales en un intento por superar, equiparar y hasta aventajar a los grandes diccionarios de otras lenguas europeas. Resultado final: un diccionario desigual y poco equilibrado.

Todos sabemos que es labor de titanes recopilar el ingente caudal de una lengua viva con tan larga tradición como es la griega por lo que es una "utopía" y un alarde excesivo decir, como aquí se dice, de un diccionario que es "completo" y que "se ha abarcado en él todo el tesoro de la lengua" rechazándose palabras que ella misma "ha dejado ya al margen". No haremos hincapié, desde luego, puesto que otros lo han hecho ya con aviesas intenciones (*Cf.* Ποντίκι, 28-5-98), en los pequeños errores ortográficos, carencias y omisiones inherentes a un diccionario que ha quedado un tanto descompensado por sus frustradas apetencias enciclopédicas en algunos aspectos.

Ciertamente son radicales las diferencias con cualquier otro diccionario de la lengua. En su Introducción (p.11) se nos advierte ya que es el primer Diccionario de Griego moderno con aclaraciones lingüísticas redactado para todo tipo de lector, cualquiera que sea su formación, profesión o conocimientos gramaticales y se resaltan sobre todo tres rasgos que lo distinguen: Los *Comentarios*, la *Estructura y apariencia tipográfica* y la *Etimología* de las palabras.

En la parte preliminar (pp.1-41) encontramos un *Prólogo* del prof. Babiñotis exponiendo el trabajo realizado (pp.13-16), una larga *Historia de la lengua griega* (pp.17-26), básicamente recopilación de diversos artículos del prof. Babiñotis, y los criterios seguidos en la *Estructuración de los lemas* (pp. 27-38), donde se censura implícitamente la tendencia de otros diccionarios a ir meramente trasladando el mayor número posible de palabras incluso las que "la propia lengua ha dejado ya al margen" –problema de fácil solución, pensamos, añadiendo tan sólo "act. en desuso"–; finalmente, hay una lista detallada de *Abreviaturas y signos diacríticos* (pp. 39-40).

Los lemas de la (Α - Ω) (pp. 41-2.032) constituyen, como es lógico, el cuerpo principal del léxico que está dispuesto en orden alfabético. En el lugar correspondiente de este orden se incluyen nombres propios (de la literatura sólo los antiguos y algunos famosos medievales o modernos), topónimos (Νέα Υορκη y Υόρκη Νέα), siglas (Ε.Λ.Λ.Σ. donde Ε. corresponde a Ελληνικός y no Εθνικός), latinismos (*mea culpa, urbi et orbi* a continuación de ουρμπανισμός) sintagmas (πάτερ ημών), giros, expresiones (p.e.

"ανθ' ημών Γουλιμής", y no "πάρε-δώσε" "toma y daca"), proverbios, refranes, préstamos, etc. de modo que "no se escape" nada.

Estábamos acostumbrados a que los latinismos, topónimos, antropónimos se colocasen en suplementos aparte, y a que los giros y expresiones pudiesen localizarse dentro del lema principal que los compone. Este enfoque tan particular suponemos que tiene por objeto facilitar su consulta a la persona poco acostumbrada a manejar un diccionario o un léxico y, en efecto, "choca" y resulta harto sorprende por muy "práctico" que sea.

Cada lema aparece resaltado tipográficamente en negrilla así como las diversas acepciones que van numeradas también en negrilla y facilitan al lector la distinción, a primera vista, de la "fisionomía" y el "lugar" donde se encuentra la información que busca. Cabe resaltar, desde luego, su estructuración: En primer lugar el *origen* de la palabra (antiguo, medieval, moderno, de otra lengua, culto, popular, etc.) y su *declinación*; en segundo lugar la explicación impecable, clara y diáfana de su *significado* que se ilustra con abundantes y acertados ejemplos; a continuación se anotan *sinónimos* y *antónimos* esclarecidos asimismo con ejemplos tomados por lo regular de la lengua coloquial. Al final se da su *Etimología* y si se considera pertinente, muchos de ellos van seguidos de *Escolios*. En la parte final (pp. 2.033-2.064) se nos ofrece un impecable y detallado *Suplemento* de los estudios lexicográficos y gramaticales desde el siglo XVII-XX, que resulta ser una extensa y exhaustiva *Historia de la lexicografía,* altamente provechosa para un filólogo pero que hubiese bastado resumirla en cuatro o cinco páginas de la introducción.

La novedad con respecto a otros diccionarios es la inclusión –dentro del cuerpo principal de los lemas–, de CUADROS y COMENTARIOS. En los primeros se abarca casi toda la gramática griega –no se trata apenas la sintaxis– [desde la ortografía (pp. 1.284-1286) y la acentuación de acuerdo con el sistema monotónico y politónico (p. 1.796), hasta la lista de todos los tipos de numerales (pp. 280-282), las preposiciones y su régimen (p. 1.496) y pasando por el inventario de los verbos irregulares (pp. 1557-1561, donde, por cierto, se echan en falta algunos como φυσώ o καλώ), "tiempo" y "aspecto" verbales, uso correcto de las palabras (pp. 1.284-1.286)]; y además se incluyen, de forma aleatoria, "Graduaciones del ejército" (p. 347), "Categorías del personal diplomático" (p. 520), "Nombres de los doce dioses de la mitología en griego y en latín" (p. 541), "Países y sus monedas" (pp. 1.199-1.200), "Sistema periódico de los elementos" (p. 1.395), "Administración judicial" (pp. 513-514), y hasta "El Dodecálogo" (p. 624) y "El símbolo de fe", es decir, "El credo". A ese tenor, nos preguntamos, ¿por qué no se han insertado las denominaciones de los distintos Ministerios, la di-

visión administrativa de Grecia, datos económicos, geográficos o geopolíticos?

Se puede discrepar en los criterios de estructuración de este diccionario pero no puede negársele la admirable calidad y cantidad de ESCOLIOS O COMENTARIOS de un valor incalculable y es en ellos en donde reside el mayor mérito de esta obra. Van colocados en un recuadro a continuación del lema que sirve de referencia, p. e., en el recuadro que sigue a Έλληνας se comentan las denominaciones Έλληνες - Γραικοί - Ρωμιοί (p. 596), o la divergencia entre αγάπη - στοργή - έρωτας. En otras ocasiones versan sobre ortografías dudosas, γιος o γυιος, δικτάτορας o δικτάκτορας, vacilaciones que se resuelven remontándose al origen de la palabra y su evolución; multitud de compuestos y derivados con sus sutiles matizaciones de significado; diferencias entre διάλεκτος, ιδίωμα, κοινόλεχτος, ιδιόλεκτος, κοινωνιόλεκτος (p. 492); fenómenos fonéticos del griego moderno como son nuevos diptongos y monoptongos (p. 522), préstamos de palabras extranjeras, γκαράζ - γκαράζι, y otras muchas de gran interés.

Redactado por un numeroso grupo de filólogos y lingüistas dirigidos por el profesor G. Babiñotis, catedrático de la Universidad de Atenas y eminente lingüista que lleva más de treinta años entregado al estudio de la lengua griega y trabajando en temas léxicos (*Cf.* entre otras: *Συνοπτική ιστορία της Ελληνικής γλώσσας, με εισαγωγή στην ιστορικοσυγκριτική γλωσσολογία*, Αθήνα 1986. *Ελληνική γλώσσα: παρελθόν, παρόν, μέλλον*, Αθήνα 1994. *Η γλώσσα ως αξία· Το παράδειγμα της Ελληνικής*, 1994) ha supuesto más de doce años de esfuerzo permanente hasta lograr su redacción definitiva.

Creemos que al no tratarse de un diccionario histórico se han sobrepasado los límites deseables en un diccionario de uso. Efectivamente se ha utilizado un método científico pero luego no se ha llevado a la práctica con rigor pues los "cuadros" gramaticales son excesivos y más propios de un Manual universitario; sobran, en nuestra opinión, las largas y minuciosas disquisiciones lingüísticas acerca de *Etimologías* –sobre todo cuando se trata de una palabra de origen indoeuropeo– donde los autores se explayan glosando su evolución hasta llegar a todas las lenguas conocidas, antiguas y modernas (*Cf.* simplemente la de μήνας, μητέρα, πατέρας, o de Παρίσι que nada tiene que ver con el griego) lo que está en contradicción con el título del diccionario ya que hubiese sido suficiente indicar la raíz y la evolución sólo hasta el griego actual; con ello se hubiese logrado un menor volumen y un más cómodo manejo. El autor ha sido incapaz de olvidar por un momento su larga trayectoria como lingüista y en su empeño por justificar posibles etimologías recurre a menudo al testimonio de autoridad de grandes filólogos como Κοραής, Χατζιδάκης y otros; se dan errores ortográficos com-

prensibles pero evitables por innecesarios (como el de la palabra española "lagardo" por "lagarto" en λακέρδα<lat. lacerda), o λάμα referido al dalai-lama, más propio de una enciclopedia. Si como indica su título es un *Diccionario de Griego Moderno* bastaría remontar la etimología de la palabra hasta su procedencia antigua sin necesidad de aclaraciones sobre la evolución en otras lenguas, cosa más propia, insistimos, de un tratado de lingüística.

A pesar de las frecuentes alusiones o citas de clásicos de la literatura griega se echan en falta ejemplos de la literatura contemporánea cuyo léxico ha enriquecido significativamente a la lengua actual.

Al margen de la polémica suscitada y pese a sus defectos siempre subsanables y a la discrepancia en algunos puntos, estimamos el inmenso esfuerzo realizado por todo el equipo y respetamos los criterios adoptados en su redacción pues por encima de todo es preciso reconocer que estamos ante un diccionario de extraordinaria riqueza de léxico, valía y utilidad para quien necesite de su consulta y merece el honor de ser, en este momento, uno de los mejores diccionarios de uso.

A la espera de la terminación del diccionario histórico de la Academia, *Ἱστορικό Λεξικόν τῆς Νέας Ἑλληνικῆς τῆς τε κοινῶς ὁμιλουμένης καὶ τῶν ἰδιωμάτων* (del que se han editado cinco tomos desde 1933-1987), único organismo con material lexicográfico suficiente como para acometer una empresa de tal envergadura, bienvenido sea el diccionario de G. Babiñotis y nuestra felicitación a él y a su grupo de colaboradores que todavía creen que merece la pena dedicar tiempo y esfuerzo a mejorar el conocimiento de la lengua griega.

Goyita NÚÑEZ

NOTICIAS

Taller de Teatro de la Universidad de Chipre (Θ.Ε.ΠΑ.Κ), Leondios Majerás, *Descripción de la dulce tierra de Chipre*. Adaptación teatral: Mijalis Pierís, Música: Psarandonis, Composición de canciones: Evagoras Carayorguis, Escenografía: Jristos Lisiotis (1998).

En el marco de las actividades culturales organizadas en 1998 por la Universidad de Chipre y más concretamente por su Taller de Teatro (Θεατρικό Εργαστήρι), fundado y dirigido desde el curso 1997-98 por el profesor Mijalis Pierís, merece una atención especial la puesta en escena de la *Crónica de Chipre* de Leondios Majerás. Como reconocía el propio profesor Pierís en el programa de la obra, la adaptación teatral de un texto narrativo como la *Descripción de la dulce tierra de Chipre* encuentra su justificación en el profundo lirismo que inspira toda la narración y, de manera muy especial, en el carácter épico de la acción, protagonizada por el rey Pedro I de Lusignan, que reinó en Chipre durante un decenio (1359-1369). En efecto, como en la obra de Majerás, la versión teatral del profesor Pierís gira alrededor del reinado de Pedro I, con cuya violenta muerte el reino franco de Chipre, fundado en 1192 por Guy I de Lusignan, entró en un proceso de lenta decadencia que culminó con la ocupación veneciana y su posterior caída en manos turcas en 1570. El rey Pedro I, por tanto, es presentado en la obra como un auténtico héroe de tragedia. Su evolución desde una situación originalmente feliz (éxitos amorosos y militares) hasta su trágico final –consecuencia inevitable de la larga cadena de infidelidades, engaños, venganzas e insolencias que marcan su transformación en la "bestia de la prostitución" de la que habla Seferis–, lo convierten en un auténtico prototipo de héroe trágico. De este modo, a lo largo de las treinta escenas de que consta la obra, la acción sigue los siguientes pasos: injerencia del Papa en las cuestiones políticas y

religiosas de Chipre, éxitos militares y amores adúlteros del rey, presiones políticas y militares del sultán, venganza del rey contra los nobles que acusan a la reina Eleonor de Aragón de adulterio, oposición de los nobles a la política represiva del rey y asesinato final de éste. Los demás acontecimientos anteriores y sobre todo posteriores (caída de Famagusta y Nicosia en manos de los genoveses y venecianos que pugnan por su control, asedio de Kerinia, reacción de Eleonor contra los asesinos de su marido y expulsión de Chipre de la reina catalana) son referidos por el narrador –un *alter ego* de Majerás– como una inevitable consecuencia de la muerte "του μεγάλου ρε Πιέρ". La tradición oral del pueblo chipriota, tan bellamente representada hasta nuestros días por los *piitárides,* tiene también cabida en la versión teatral del profesor Pierís, encarnada en las figuras de *kirá* María, *kirá* Lozé y Verguilina, que a modo de coro de una tragedia clásica aportan la voz del pueblo ante los trágicos acontecimientos que se suceden en la obra.

En el aspecto lingüístico, cabe destacar la extraordinaria fidelidad del texto a la lengua de Majerás, cuyos rasgos tan singulares son respetados escrupulosamente, con los lógicos cambios que exige la adaptación teatral de un texto originalmente narrativo, aunque no exento de pasajes dialogados. Así, incluso las palabras o frases intercaladas para llenar los vacíos de algunas escenas no se deben a la pluma de ningún autor moderno, sino que proceden en su totalidad de otros pasajes de Majerás en los que se narran acontecimientos parecidos. Un buen ejemplo de ello es la escena que describe la última cena del rey Pedro I la misma noche de su asesinato, para la composición de la cual se utilizan no pocas expresiones de una escena análoga que describe la última cena de su hermano, Juan de Antioquía, poco antes de ser asesinado éste a su vez por orden de Eleonor. Así pues, la versión teatral de la *Crónica de Chipre* compuesta por el Prof. Pierís, además de presentar al espectador actual unos acontecimientos históricos concretos, consigue reproducir el tono, el estilo y, en definitiva, la gran fuerza expresiva de la lengua en la que éstos fueron compuestos hace más de quinientos años.

El estreno de esta obra tuvo lugar, con gran éxito de público y de crítica, el día 6 de junio de 1998. El lugar escogido para la ocasión fue una espléndida casa medieval ubicada en el barrio antiguo de Nicosia, recientemente adquirida por la Universidad y habilitada como centro cultural, en la cual se realizaron siete representaciones más durante el mes de junio. Seguidamente la compañía se trasladó a Ítaca, donde consiguió el primer premio en el marco del Festival de Teatro organizado anualmente en esta mítica isla, para continuar, ya durante el mes de julio, en otros lugares de Chipre como el fuerte medieval de Lárnaca, el teatro grecolatino de Curion y el antiguo odeón de Pafos. A finales de julio la compañía ofreció una nueva representación en el teatro Manos Jatzidakis de Iraclion y,

días después, otra en la Fortaleza veneciana de Retimno, con ocasión del Festival de Teatro Renacentista que se celebra anualmente en esta bella ciudad cretense. Durante el mes de setiembre tuvo lugar una nueva representación en Atenas, concretamente en el Palacio de la Duquesa Placencia, en el barrio de Penteli, y varias más en Nicosia, que pusieron fin, por el momento, a esta singular versión teatral de la que pasa por ser la mejor obra de la literatura chipriota medieval.

No quisiéramos acabar esta noticia sin dedicar unas palabras al extenso programa que se editó con ocasión de la puesta en escena de la *Crónica* de Majerás. En él, a parte del texto íntegro de la versión teatral del Prof. Pierís, se reproducen algunos fragmentos de los principales estudios sobre Majerás, que introducen al lector moderno al periodo histórico de la francocracia. Entre ellos encontramos trabajos clásicos como los del editor de la *Crónica,* el profesor inglés R.M. Dawkins ("La *Crónica* chipriota de Leondios Majerás", pp. 67-86), o algunas de las muchas aportaciones que a esta obra ha dedicado a lo largo de su dilatada labor investigadora el mismo profesor Pierís ("En torno a Leondios Majerás. Conciencia histórica y religiosa. Lengua y literatura. Estructura narrativa y dramática", pp. 89-103). Merece también una atención especial el trabajo de Gilles Grivaud sobre la vida cultural y la literatura en Chipre durante los siglos XII-XV ("La vida cultural y la literatura durante el periodo de la francocracia", pp. 51-59), así como el estudio de la Profesora Anguel Nicolau-Conarí sobre la lengua de la *Crónica* ("La lengua en Chipre durante la francocracia (1192-1489) como medio de expresión de fenómenos de intercambio cultural y de determinación de la identidad nacional", pp. 61-65). Finalmente, es también muy útil para el espectador moderno la inclusión de un glosario y una cronología del periodo franco de Chipre. Todo este interesante material va acompañado de bellos grabados que reproducen diversos aspectos de la vida cultural chipriota de la época (arquitectura, cerámica, moneda, heráldica, etc.), así como de varias fotografías de los ensayos de la obra.

El resultado es un extenso programa de 176 páginas que, cumpliendo sobradamente las necesidades que se exigen a un programa teatral, constituye una interesante aportación al estudio y la divulgación de una obra, la *Descripción de la dulce tierra de Chipre,* cuyo valor histórico y literario la sitúan al mismo nivel de las grandes creaciones del renacimiento cretense. Para acabar, sólo nos queda felicitar al Profesor Pierís por su excelente versión teatral de la *Crónica* de Chipre de Leondios Majerás, con la cual el recién fundado Taller de Folklore de la Universidad de Nicosia salda una deuda histórica con la principal obra de la literatura chipriota medieval.

Eusebi AYENSA I PRAT